Собраніе сочиненій

В. С. СОЛОВЬЕВА.

С60 т.8

Собраніе сочиненій
Владиміра Сергѣевича
СОЛОВЬЕВА.

Съ 3-мя портретами и автографомъ.

Подъ редакціей и съ примѣчаніями
С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова.

БИБЛИОТЕКА СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Второе изданіе.

Томъ восьмой.

(1894—1897)

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе“,
Забалканскій проспектъ, соб. д. № 75.

Просв. 1896



Типо-лит. Акціон. О-ва „Самообразованіе“. Спб., Забалканскій пр., № 75.

ПОСВЯЩАЕТСЯ

ОТЦУ МОЕМУ ИСТОРИКУ

СЕРГѢЮ МИХАЙЛОВИЧУ

СОЛОВЬЕВУ

И ДѢДУ СВЯЩЕННИКУ

МИХАИЛУ ВАСИЛЬЕВИЧУ

СОЛОВЬЕВУ

СЪ ЧУВСТВОМЪ ЖИВОЙ ПРИЗНАТЕЛЬНОСТИ
ВѢЧНОЙ СВЯЗИ.

Содержаніе.

Оправданіе добра. Нравственная философія.

Стр.

Предисловіе ко второму изданію 3

Предисловіе къ первому изданію. *(Нравственный смыслъ жизни въ его предварительномъ понятіи.)* . . . . . .

Общій вопросъ о смыслѣ жизни—1.

I. Двоякое отрицаніе жизненнаго смысла. — Пессимизмъ теоретическій. — Внутренняя несостоятельность людей, разсуждающихъ о преимуществахъ небытія, но на дѣлѣ предпочитающихъ бытіе. — Ихъ привязанность къ жизни свидѣтельствуетъ о ея дѣйствительномъ, хотя и непостигнутомъ ими смыслѣ. — Пессимизмъ практическій, окончательно выражающійся въ самоубійствѣ. — Самоубійцы тоже невольно свидѣтельствуютъ о смыслѣ жизни; такъ какъ ихъ отчаяніе въ ней происходитъ отъ того, что она не исполняетъ ихъ произвольныхъ и противорѣчивыхъ требованій, исполненіе которыхъ, однако, было бы возможно только при безсмысленности жизни, и, слѣдовательно, неисполненіе говоритъ за присутствіе въ жизни смысла, котораго эти люди не хотятъ знать по собственному неразумію (примѣры: Ромео, Клеопатра). 8

II. Взглядъ, признающій въ жизни смыслъ, но исключительно эстетическій, выражающій въ томъ, что сильно, величаво, красиво — безотносительно къ нравственному добру. — Безспорное опроверженіе этого взгляда фактомъ смерти, превращающей всякую натуральную силу и величіе въ ничтожество и всякую натуральную красоту въ крайнее безобразіе (поясненіе: библейскія слова объ Александрѣ Македонскомъ). — Жалкія нападенія Ницше на христіанство. — Дѣйствительная сила, величіе и красота нераздѣльны съ абсолютнымъ добромъ. 12

III. Взглядъ, признающій, что смыслъ жизни въ ея добрѣ, но при томъ утверждающій, что это добро, какъ данное

Стр.

свыше и осуществленное въ непреложныхъ жизненныхъ формахъ (семьи, отечества, церкви), требуетъ отъ человѣка лишь покорнаго принятія безъ всякихъ разсужденій. — Недостаточность такого взгляда, забывающаго, что историческіе образы жизненнаго добра не имѣютъ внѣшняго единства и законченности и потому требуютъ отъ человѣка не формальной покорности, а опознанія ихъ по существу и внутренняго содѣйствія въ ихъ продолжающемся ростѣ 14

IV. Противоположное заблужденіе (моральный аморфизмъ), утверждающее, что добро существуетъ лишь въ субъективныхъ душевныхъ состояніяхъ каждаго отдѣльнаго человѣка и въ естественно проистекающихъ отсюда добрыхъ отношеніяхъ между людьми, а что всякія собирательно-организованныя формы общества своимъ искусственнымъ и насильственнымъ дѣйствіемъ производятъ только зло. — Но общественная организація, создаваемая историческою жизнью человѣчества, есть необходимое продолженіе физической организаціи, созданной міровою жизнью, все дѣйствительное сложно, ничто не существуетъ внѣ той или другой формы собирательной организаціи, и начало моральнаго аморфизма, послѣдовательно проведенное, логически требуетъ отрицанія всякой дѣйствительности въ пользу пустоты или небытія 17

V. Оба крайнія нравственныя заблужденія: доктрина безусловной покорности передъ историческими формами общественной жизни и доктрина безусловнаго ихъ отрицанія (моральный аморфизмъ) совпадаютъ въ томъ, что берутъ добро не по существу и придаютъ значеніе безусловно-должнаго или безусловно недолжнаго тому, что по природѣ своей условно (поясняющіе примѣры). — Человѣкъ въ своемъ разумѣ и совѣсти, какъ безусловная внутренняя форма для добра, какъ безусловнаго содержанія. — Общіе внутренніе признаки добра какъ такого: его чистота или самозаконность (автономія), поскольку оно ничѣмъ (внѣшнимъ) не обусловлено; его полнота или всеединство, поскольку оно все собою обусловливаетъ, его сила или дѣйственность, поскольку оно черезъ все осуществляется. — Задача нравственной философіи и преимущественная задача предлагаемой системы . . 1)

Введеніе. *(Нравственная философія какъ наука.)*

I. Формальная всеобщность идеи добра на низшихъ ступеняхъ нравственнаго сознанія независимо отъ матеріальнаго содержанія этой идеи (примѣры и поясненія). — Ростъ нравственнаго сознанія, постепенно вводя въ формальную

Стр.

идею добра болѣе соотвѣтственное ей и болѣе внутренно съ нею связанное содержаніе, естественно переходитъ въ наку о нравственности или нравственную философію . 24

II. Нравственная философія не зависитъ всецѣло отъ положительной религіи. — Свидѣтельство ап. Павла о нравственномъ законѣ, „написанномъ въ сердцахъ“ язычниковъ. — При существованіи многихъ религій и вѣроисповѣданій споры между ними предполагаютъ общую нравственную почву (поясненія и примѣры), и, слѣдовательно, нравственныя нормы, на которыя ссылаются спорящія стороны, не могутъ зависѣть отъ ихъ религіозныхъ и вѣроисповѣдныхъ различій 26

III. Независимость нравственной философіи отъ теоретической (отъ гносеологіи и метафизики). — Въ нравственной философіи мы изучаемъ наше внутреннее отношеніе къ нашимъ же собственнымъ дѣйствіямъ (и то, что логически съ этимъ связано), т. е. нѣчто *безспорно* доступное нашему познанію, такъ какъ мы сами же это производимъ, при чемъ остается въ сторонѣ спорный вопросъ о теоретической достовѣрности другого, нравственно съ нами несвязаннаго бытія. — Философская критика познанія не можетъ идти далѣе *сомнѣнія* въ объективномъ бытіи познаваемаго, а такое теоретическое сомнѣніе недостаточно, чтобы подорвать нравственно-практическую увѣренность въ обязательности тѣхъ или другихъ состояній и дѣйствій самого субъекта, какъ внутреннодостойныхъ. — При томъ скептицизмъ теоретической философіи въ ней же самой и разрѣшается тѣмъ или другимъ положительнымъ образомъ. — Наконецъ, если бы даже возможно была твердая увѣренность въ небытіи внѣшняго міра, то этимъ не упразднялось бы внутреннее различіе добра и зла, такъ какъ если непозволительно злобствовать на живого человѣка, то на пустой призракъ — и подавно; если постыдно рабски подчиняться влеченіямъ дѣйствительной чувственности, то воображаемой еще болѣе 32

IV. Нравственная философія не зависитъ отъ положительнаго рѣшенія метафизическаго вопроса о „свободѣ воли“, такъ какъ нравственность возможна и при детерминизмѣ, утверждающемъ необходимость человѣческихъ поступковъ. — Въ философіи слѣдуетъ различать необходимость чисто-*механическую*, которая сама по себѣ несовмѣстима ни съ какимъ нравственнымъ актомъ, отъ необходимости *психологической* и отъ необходимости *этической*, или разумно идейной. — Безспорное различіе между механическимъ движеніемъ и душевною реакціею, необ-

Стр.

ходимо вызываемою мотивами, т. е. представленіями, соединенными съ чувствованіями и хотѣніями. — По качеству преодолѣвающей жизненной мотиваціи можно различать добрую душевную натуру отъ злой, и поскольку добрая натура, какъ извѣстно изъ опыта, подлежитъ мотивированному укрѣпленію и развитію, а злая мотивированному исправленію и преобразованію, тѣмъ самымъ даны уже на почвѣ психологической необходимости извѣстныя условія для этическихъ задачъ и ученій . . . 38

V. У человѣка силу преодолѣвающей мотиваціи можетъ получить сверхъ тѣхъ или другихъ психологическихъ побужденій и сама всеобщая разумная идея добра, дѣйствующая чрезъ сознаніе безусловнаго долга быть ей сообразнымъ: человѣкъ можетъ дѣлать добро помимо всякихъ отношеній къ пріятному и непріятному, ради самаго существа добра, какъ такого или какъ безусловно превосходнаго. — Понятіе нравственной необходимости, или — что то же — разумной свободы. — Какъ необходимость психологическая (чрезъ душевныя возбужденія) есть возвышеніе надъ механическою необходимостью и освобожденіе отъ нея, такъ нравственная необходимость (черезъ пересиливающую идею добра), оставаясь вполнѣ необходимостью, есть возвышеніе надъ психологическою необходимостью душевныхъ аффектовъ и свобода отъ этой низшей мотиваціи. — Для того, чтобы безусловная идея добра могла быть достаточнымъ основаніемъ человѣческихъ дѣйствій, необходимо со стороны субъекта соединеніе достаточной нравственной воспріимчивости къ ней съ достаточнымъ знаніемъ о ней (поясненія и библейскіе примѣры). — Указаніе на метафизическую возможность произвольнаго предпочтенія безусловнаго зла безусловному добру. — Нравственная философія, какъ полное знаніе о добрѣ, предполагается при основательной постановкѣ и рѣшеніи метафизическаго вопроса (о свободѣ выбора между добромъ и зломъ), а не зависитъ въ своемъ содержаніи отъ рѣшенія этого вопроса 42

Часть первая.

Добро въ человѣческой природѣ.

Глава первая. — **Первичныя данныя нравственности.**

I. Чувство стыда (первоначально — половой стыдливости), какъ естественный корень человѣческой нравственности. — Дѣйствительное безстыдство всѣхъ животныхъ и мнимое безстыдство нѣкоторыхъ дикихъ народовъ: послѣднее ка-

Стр.

сается различія внѣшнихъ отношеній, а не самого чувства. — Ошибочное указаніе Дарвина на фаллизмъ . . 49

II. Глубочайшій смыслъ стыда: то, что стыдится, въ самомъ психическомъ актѣ стыда отдѣляетъ себя отъ того, чего стыдится, — человѣкъ, стыдящійся животной природы въ ея коренномъ процессѣ, тѣмъ самымъ доказываетъ, что онъ не есть только явленіе или процессъ этой природы, а имѣетъ самостоятельное, сверхживотное значеніе (подтвержденіе и поясненіе изъ Библіи). — Чувство стыда не объяснимо съ точки зрѣнія внѣшне-утилитарной . . 53

III. Второе нравственное данное человѣческой природы — жалость или симпатическое чувство, въ которомъ выражается этическое отношеніе человѣка не къ низшей природѣ (какъ въ стыдѣ), а къ подобнымъ ему живымъ существамъ. — Жалость не можетъ быть результатомъ человѣческаго прогресса, такъ какъ существуетъ и у животныхъ. — Жалость есть индивидуально-душевный корень должныхъ соціальныхъ отношеній 57

IV. Третье нравственное данное человѣческой природы — чувство благоговѣнія или *благочестія*, выражающее должное отношеніе человѣка къ высшему началу и составляющее индивидуально-душевный корень религіи. — Указаніе Дарвина на зачатки религіознаго чувства у прирученныхъ животныхъ 59

V. Чувства стыда, жалости и благоговѣнія исчерпываютъ въ основѣ всю область возможныхъ нравственныхъ отношеній человѣка: къ тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. — Эти нормальныя отношенія опредѣляются здѣсь какъ *господство* надъ матеріальною чувственностью, какъ *солидарность* съ живыми существами и какъ внутреннее *подчиненіе* сверхчеловѣческому началу. — Прочія опредѣленія нравственной жизни всѣ добродѣтели могутъ быть показаны какъ видоизмѣненія этихъ трехъ основъ или какъ результатъ взаимодѣйствія между ними и умственною стороною человѣка (примѣръ) 61

VI. *Совѣсть*, какъ видоизмѣненіе стыда въ отчетливой и обобщенной формѣ. — Мнимая совѣсть животныхъ 63

VII. Изъ фактическихъ нравственныхъ основъ разумъ человѣческій выводитъ всеобщіе и необходимые принципы и правила нравственной жизни 65

Глава вторая. — **Аскетическое начало въ нравственности.**

I. Нравственное самоутвержденіе человѣка, какъ существа сверхматеріальнаго — полусознательное и неустойчивое въ простомъ чувствѣ стыда, — дѣйствіемъ разума воз-

Стр.

водится въ принципъ аскетизма. — Предметъ отрицательнаго отношенія въ аскетизмѣ не есть матеріальная природа вообще: она не можетъ быть сама по себѣ признана зломъ ни съ какой точки зрѣнія (доказательство изъ сущности главныхъ пессимистическихъ ученій: Веданты, Санкьи, буддизма, египетской гностики, манихейства) . 66

II. Противодѣйствіе духовнаго начала матеріальной природѣ, выражающееся непосредственно въ стыдѣ и развивающееся въ аскетизмѣ, вызывается не этою природой самою по себѣ, а захватомъ со стороны ея низшей жизни, стремящейся сдѣлать разумное существо человѣка страдательнымъ орудіемъ или же безполезнымъ придаткомъ слѣпого физическаго процесса. — Осмысливая фактъ стыда, разумъ логически выводитъ изъ него необходимую, всеобщую и нравственно-обязательную норму: стихійная жизнь въ человѣкѣ должна быть подчинена духовной 69

III. Нравственное понятіе о духѣ и плоти. — Плоть, какъ животность или неразумность, возбужденная и выходящая изъ своего существеннаго опредѣленія — служитъ матеріею или скрытою (потенціальною) основой духовной жизни. — Реальное значеніе борьбы между духомъ и плотью 71

IV. Три главные момента въ борьбѣ духа съ плотью: 1) внутреннее саморазличеніе духа отъ плоти; 2) дѣйствительное отстаиваніе духомъ своей независимости; 3) явное преобладаніе духа надъ плотью или упраздненіе дурного плотскаго начала. — Практическое значеніе второго момента, которымъ обусловлены опредѣленныя и обязательныя нравственныя требованія и прежде всего требованіе самообладанія 73

V. Предварительныя аскетическія задачи: пріобрѣтеніе разумною волей способности управлять дыханіемъ и сномъ. 74

VI. Аскетическія требованія относительно функцій питанія и размноженія. — Недоразумѣнія въ вопросѣ о половыхъ отношеніяхъ. — Христіанскій взглядъ на дѣло 76

VII. Различныя области борьбы духа съ плотью. — Психологическій захватъ дурного начала въ трехъ моментахъ: помысла, воображенія, плѣненія. — Соотвѣтствующія аскетическія правила, чтобы дурное душевное состояніе не перешло въ страсть и порокъ: „разбиваніе вавилонскихъ младенцевъ о камень“; отвлекающее размышленіе; возстановляющій нравственный поступокъ . . . 80

VIII. Аскетизмъ, или возведенное въ принципъ воздержаніе, есть несомнѣнный элементъ добра. — Когда этотъ добрый элементъ принимается самъ по себѣ за цѣлое и без-

Стр.

условное добро, является злой аскетизмъ по первообразу діавола, который совсѣмъ не ѣстъ, не пьетъ, не спитъ и пребываетъ въ безбрачіи. — Если злой или безжалостный аскетъ, какъ подражатель діавола, не можетъ быть нравственно одобренъ, то значитъ самый принципъ аскетизма имѣетъ нравственное значеніе или выражаетъ добро, только условно, именно подъ условіемъ своего соединенія съ принципомъ альтруизма, коренящимся въ жалости 83

Глава третья. — **Жалость и альтруизмъ.**

I. Положительное значеніе жалости. — Какъ стыдъ выдѣляетъ человѣка изъ прочей природы и противопоставляетъ другимъ животнымъ, такъ жалость внутренно связываетъ его со всѣмъ міромъ живущихъ. 85

II. Внутреннимъ основаніемъ нравственнаго отношенія къ другимъ существамъ (независимо ни отъ какихъ метафизическихъ теорій) можетъ быть только жалость или состраданіе, а не сорадованіе, или сонаслажденіе. — Положительное сочувствіе чужому удовольствію заключаетъ въ себѣ одобреніе этого удовольствія, которое однако можетъ быть и дурнымъ: слѣдовательно, и участіе въ немъ бываетъ хорошо или дурно, смотря по предмету, само же по себѣ ни въ какомъ случаѣ не есть *основаніе* нравственныхъ отношеній (какъ могущее быть и безнравственнымъ). — Устраненіе нѣкоторыхъ возраженій. 86

III. Жалость какъ побужденіе къ альтруистическимъ дѣйствіямъ и какъ возможное основаніе альтруистическихъ правилъ. 89

IV. Взглядъ Шопенгауэра на ирраціональный или таинственный характеръ сострадания, въ которомъ будто бы происходитъ непосредственное совершенное отождествленіе отдѣльной особи съ другою, ей чуждою. — Опроверженіе этого взгляда. — Въ основномъ проявленіи сострадания — материнскомъ инстинктѣ животныхъ — ясна тѣснѣйшая реальная связь между существомъ жалѣющимъ и тѣмъ, кого оно жалѣетъ. — Вообще, данная въ опытѣ и разумѣ естественная связь всѣхъ существъ, какъ частей одного цѣлаго, достаточно объясняетъ свое психологическое выраженіе въ жалости, которая такимъ образомъ вполнѣ соотвѣтствуетъ явному смыслу вселенной, согласна съ разумомъ, или раціональна. — Фальшивое представленіе жалости какъ непосредственнаго и полнаго отождествленія двухъ существъ. — Поясненія 91

V. Безграничная вселенная жалость, описанная св. Исаакомъ Сирійскимъ 95

Стр.

VI. Жалость сама по себѣ еще не единственная основа *всей* нравственности, какъ ошибочно утверждаетъ Шопенгауэръ. — Сердечная доброта къ живымъ существамъ совмѣстима съ безнравственностью въ другихъ отношеніяхъ. — Какъ бываютъ злые аскеты, такъ бываютъ невоздержные и безпутные добряки, которые, не дѣлая прямого и намѣреннаго зла, вредятъ своимъ постыднымъ поведеніемъ не только себѣ, но и ближнимъ 96

VII. Истинная сущность жалости не есть простое отождествленіе себя и другого, а признаніе за другимъ собственнаго (ему принадлежащаго) значенія — права на существованіе и наибольшее благополучіе. — Эта идея жалости, взятая въ своей всеобщности и независимо отъ субъективныхъ душевныхъ состояній, съ нею связанныхъ (т. е. взятая логически, а не психологически), есть *правда* и *справедливость:* правда, что и другія существа однородны и подобны мнѣ, и справедливо, чтобы я относился къ нимъ, какъ къ себѣ. — Альтруизмъ, какъ соотвѣтствіе правдѣ, или тому, что есть, — и эгоизмъ, какъ предполагающій неправду, или то, чего нѣтъ, — такъ какъ единичное *я* вовсе не имѣетъ въ самомъ дѣлѣ того исключительнаго и центральнаго значенія, которое оно себѣ усвояетъ въ эгоизмѣ. — Расширеніе личнаго эгоизма въ семейный, національный, государственный, вѣроисповѣдный, хотя и выражаетъ историческіе успѣхи нравственности, не упраздняетъ однако принципіальную ложь эгоизма, которая отвергается безусловною правдой альтруистическаго начала 98

VIII. Два правила — справедливости (никого не обижать) и милосердія (всѣмъ помогать), вытекающія изъ принципа альтруизма. — Ошибочное разобщеніе и противопоставленіе справедливости и милосердія, которыя на дѣлѣ суть лишь различные стороны или способы проявленія одного и того же этическаго побужденія. — Нравственное начало въ формѣ справедливости требуетъ не матеріальнаго или качественнаго равенства всѣхъ субъектовъ единичныхъ и собирательныхъ, а лишь того, чтобы при всѣхъ необходимыхъ и желательныхъ различіяхъ сохранялось нѣчто безусловное и единое для всѣхъ — значеніе каждаго какъ самоцѣли, т. е. какъ того, что не можетъ быть сдѣлано лишь средствомъ для чужихъ цѣлей 101

Глава четвертая.—**Религіозное начало въ нравственности.**

I. Особенность нравственныхъ опредѣленій религіознаго характера. — Ихъ зерно — въ нормальномъ отношеніи

Стр.

дѣтей къ родителямъ, основанномъ на неравенствѣ, не сводимомъ къ справедливости и не выводимомъ изъ жалости: ребенокъ непосредственно признаетъ *превосходство* родителей надъ собою, свою *зависимость* отъ нихъ, чувствуетъ къ нимъ *благоговѣніе* и необходимость *послушанія*. — Поясненія 105

II. Первичный зародышъ религіи есть не фетишизмъ (доказательство) и не натуралистическая миѳологія (доказательство), pietas egra parentes — сначала относительно матери, потомъ отца 107

III. Религіозное отношеніе дѣтей къ родителямъ какъ къ своему непосредственному провидѣнію естественно осложняется и одухотворяется, переходя въ почитаніе родителей отшедшихъ, возвышенныхъ надъ всѣмъ окружающимъ и обладающихъ таинственнымъ могуществомъ; *отецъ* при жизни является только кандидатомъ въ боги, а пока лишь посредникомъ и жрецомъ настоящаго бога — умершаго *дѣда* или предка. — Характеръ и значеніе религіи предковъ (поясненія изъ вѣрованій древнихъ народовъ) 109

IV. При всѣхъ различіяхъ религіозныхъ представленій и способовъ богопочитанія — отъ первобытнаго культа родовыхъ предковъ и до христіанскаго поклоненія въ духѣ и истинѣ единому всемірному Отцу Небесному — нравственная сущность религіи остается одна и та же: дикій каннибалъ и совершенный праведникъ, поскольку они оба религіозны, сходятся въ сыновнемъ отношеніи къ высшему и въ рѣшеніи творить не свою волю, а волю Отца. — Такая естественная религія есть неотъемлемая часть закона, написанная въ сердцахъ нашихъ, и безъ нея невозможно осмысленное исполненіе другихъ нравственныхъ требованій 112

V. Мнимое безбожіе или нечестіе (примѣръ). — Случаи дѣйствительнаго нечестія, т. е. непризнанія надъ собою ничего высшаго, такъ же мало говорятъ противъ нравственнаго принципа благочестія и его обязательности, какъ фактическое существованіе безстыдныхъ и безжалостныхъ людей не подрываетъ обязанностей воздержанія и человѣколюбія. — Независимо отъ наличности или отсутствія у насъ какихъ бы то ни было положительныхъ вѣрованій мы *должны*, какъ *разумныя* существа, признавать, что есть смыслъ въ жизни міра и въ нашей собственной, въ силу чего все зависитъ отъ высшаго разумнаго начала, къ которому мы и должны ставить себя въ сыновнее отношеніе, подчиняя всѣ свои дѣйствія „волѣ Отца“, говорящей намъ черезъ разумъ и совѣсть. 115

Стр.

VI. Въ области благочестія, какъ и въ нравственности вообще, высшія требованія не отмѣняютъ низшія, а предполагаютъ ихъ и включаютъ въ себя (примѣры). — Наша реальная зависимость отъ единаго Отца вселенной не есть непосредственная, поскольку наше существованіе ближайшимъ образомъ опредѣляется наслѣдственностью, т. е. предками и окружающею средою, созданною ими же. — Такъ какъ высшая воля опредѣлила наше существованіе черезъ предковъ, то, преклоняясь передъ ея дѣйствіемъ, мы не можемъ быть равнодушны къ его орудіямъ (поясненія). — Нравственно-обязательное почитаніе провиденціальныхъ людей 116

Глава пятая. — **О добродѣтеляхъ.**

I. Три общіе момента нравственности: *добродѣтель* (въ тѣсномъ смыслѣ — какъ хорошее естественное качество), *норма,* или правило добрыхъ поступковъ, и нравственное *благо,* какъ ихъ слѣдствіе. — Неразрывная логическая связь трехъ моментовъ, позволяющая разсматривать все содержаніе нравственности подъ первымъ терминомъ — какъ добродѣтель (въ широкомъ смыслѣ) 119

II. Добродѣтель, какъ должное отношеніе человѣка ко всему.— Должное отношеніе не есть отношеніе одинаковое (поясненіе). — Такъ какъ каждый человѣкъ не находитъ себя по отношенію ко всему другому ни безусловно высшимъ существомъ, ни безусловно низшимъ, ни, наконецъ, единственнымъ въ своемъ родѣ, а сознаетъ себя существомъ *среднимъ* и при томъ *однимъ изъ многихъ* среднихъ, то отсюда съ логическою необходимостью выводится тройственность нравственныхъ нормъ, или три основныя и въ собственномъ смыслѣ добродѣтели, которыя всегда и во всѣхъ таковы, выражая качество по существу и должнымъ образомъ опредѣленное и опредѣляющее. — Всѣ прочія такъ называемыя добродѣтели суть лишь качества воли и образы дѣйствія, не имѣющія въ себѣ самихъ своего нравственнаго опредѣленія или постояннаго соотвѣтствія съ извѣстною сферой должнаго и потому могущія быть то добродѣтелями, то состояніями безразличными, а то и пороками (поясненія и примѣры) 120

III. Нравственная оцѣнка опредѣляется одною изъ трехъ нормъ отношенія къ предмету, а не психологическимъ качествомъ волевыхъ и чувствительныхъ состояній. — Разборъ съ этой точки зрѣнія такъ называемыхъ „кардинальныхъ“ (краеугольныхъ) или „философскихъ добродѣтелей“ и въ особенности справедливости. — Она понимается какъ rectitudo, какъ aequitas, какъ justitia, какъ

Стр.

legalitas. — Въ первомъ смыслѣ — *правильное вообще* — она выходитъ изъ предѣловъ этики, во второмъ — *нелицепріятіе* или *безпристрастіе* — и въ третьемъ — „никого не обижать“ — справедливость совпадаетъ съ общимъ принципомъ альтруизма (при нераздѣльности правилъ „никого не обижать“ и „всѣмъ помогать“); въ четвертомъ смыслѣ — безусловнаго подчиненія существующимъ законамъ — справедливость не есть сама по себѣ добродѣтель, а можетъ становиться или не становиться таковою, смотря по положенію (классическіе примѣры: Сократъ, Антигона) 122

IV. Такъ называемыя „богословскія добродѣтели“ обладаютъ нравственнымъ достоинствомъ не сами по себѣ, безусловно, а лишь въ зависимости отъ другихъ данныхъ. — Вѣра есть добродѣтель лишь подъ тремъ условіями: 1) дѣйствительности ея придмета, 2) его достоинства и 3) достойнаго отношенія вѣры къ дѣйствительному и достойному предмету (поясненія). — Такая вѣра совпадаетъ съ истиннымъ благочестіемъ. — То же о надеждѣ. — Положительная заповѣдь любви обусловлена отрицательною: не любите міра, ни всего, что въ мірѣ (требованіе воздержанія, или принципъ аскетизма). — Любовь къ Богу совпадаетъ съ истиннымъ благочестіемъ, а любовь къ ближнему съ жалостью. — Такимъ образомъ, любовь не есть добродѣтель, а завершительное выраженіе всѣхъ основныхъ требованій нравственности въ трехъ необходимыхъ сферахъ отношеній: къ высшему, низшему и одному бытію. 127

V. Великодушіе и безкорыстіе какъ видоизмѣненія добродѣтели аскетической. — Щедрость какъ особое проявленіе альтруизма. — Различное нравственное значеніе терпѣливости и „терпимости“, смотря по предметамъ и положеніямъ . 130

VI. Правдивость. — Такъ какъ слово есть орудіе разума для выраженіи правды, то злоупотребленіе (во лжи и обманѣ) этимъ формальнымъ и общечеловѣческимъ орудіемъ для матеріальныхъ и эгоистическихъ цѣлей, будучи постыдно для лгущаго, обидно и вредно для обманываемыхъ, нарушаетъ два основныя нравственныя требованія — уваженію къ человѣческому достоинству въ себѣ и справедливости къ другимъ. — Согласно понятію правды реальность единичнаго внѣшняго факта не должно произвольно отдѣлять отъ нравственнаго смысла цѣлаго даннаго положенія. — Различіе между матеріальною ложностью и нравственною лживостью. — Подробный разборъ вопроса о позволительности спасать жизнь человѣка чрезъ словесный обманъ убійцы 132

Стр.

VII. Понятіе правды, или должнаго, съединяющее въ высшемъ обобщеніи три основныя требованія нравственности, поскольку одна и та же правда по существу своему требуетъ различнаго отношенія: аскетическаго къ низшей природѣ, альтруистическаго — къ нашимъ ближнимъ и религіознаго — къ высшему началу. — Противорѣчіе между безусловною внутреннею необходимостью или обязательностью правды и ея случайностью и условностью, какъ достаточнаго мотива человѣческихъ дѣйствій. — Отсюда стремленіе къ замѣнѣ понятія нравственнаго добра, или безусловнаго должнаго, понятіемъ блага, или безусловно-желательнаго 140

Глава шестая. — **Мнимыя начала практической философіи.** *(Критика отвлеченнаго эвдемонизма въ различныхъ его видоизмѣненіяхъ.)*

I. Поскольку (нравственное) добро вовсе не желается кѣмъ-нибудь и не понимается какъ желательное, оно не есть благо для него; поскольку оно хотя и понимается какъ желательное, но не дѣйствуетъ на волю опредѣляющимъ образомъ, оно не есть для нея благо дѣйствительное; поскольку оно хотя и дѣйствуетъ на волю даннаго лица, но не сообщаетъ ему силы осуществить должное въ цѣломъ мірѣ, оно не есть благо достаточное. — Вслѣдствіе такого эмпирическаго несовпаденія благо отдѣляется отъ добра и въ этой отдѣльности понимается какъ *благополучіе* (эвдемонія). — Эвдемоническій принципъ имѣетъ то видимое преимущество передъ чисто-нравственнымъ, что благополучіе по самому понятію своему есть желательное для всѣхъ. — Ближайшимъ образомъ благополучіе опредѣляется какъ удовольствіе и эвдемонизмъ — какъ идонизмъ. 143

II. Несостоятельность идонизма: въ понятіи удовольствія его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого опредѣленнаго и дѣйствительнаго единства и потому не дающая никакого общаго принципа или правила дѣйствія. — Человѣкъ можетъ находить настоящее удовольствіе въ томъ, что завѣдомо ведетъ его къ гибели, т. е. къ самому нежелательному. — Переходъ чистаго идонизма въ крайній пессимизмъ (Игезій Киренскій — „внушитель смерти“) 145

III. Анализъ удовольствія. — Собственно желаются (какъ цѣль) извѣстныя представляемыя реальности, а не пріятныя ощущенія, ими вызываемыя (доказательства). — Желательность извѣстныхъ предметовъ или ихъ зна-

Стр.

ченіе какъ благъ опредѣляется не послѣдующими субъективными состояніями удовольствія, а извѣстными или неизвѣстными объективными взаимоотношеніями этихъ предметовъ съ нашею тѣсною или душевною природой.— Удовольствіе какъ *признакъ* блага. — Съ этой точки зрѣнія высшее благополучіе состоитъ въ обладаніи такими благами, которыя въ совокупности, или въ окончательномъ результатѣ доставляютъ maximum удовольствія и minimum страданія — здѣсь главное практическое значеніе принадлежитъ не удовольствію какъ такому, а расчетливому соображенію послѣдствій того, или другого поведенія; эвдемонизмъ *благоразумія*. . . . 147

IV. Если окончательная цѣль опредѣляется какъ фактическое благополучіе, то все дѣло въ его фактическомъ достиженіи и прочномъ обладаніи; но ни то ни другое не можетъ быть обезпечено никакими расчетами благоразумія (доказательства). — Несостоятельность идеальныхъ (умственныхъ и эстетическихъ) удовольствій съ точки зрѣнія эвдемонистической. — Такъ какъ удовольствія не суть пребывающія величины, которыя могутъ суммироваться, а лишь преходящія субъективныя состоянія, которыя, становясь прошедшими, перестаютъ быть удовольствіями, то преимущество благоразумнаго эвдемонизма передъ безумнымъ прожиганіемъ жизни есть только кажущееся 149

V. Эвдемонизмъ самодостаточный, утверждающій своимъ принципомъ внутреннюю свободу отъ тѣхъ стремленій и привязанностей, которыя дѣлаютъ человѣка несчастнымъ. — По своему чисто отрицательному характеру такая свобода можетъ быть только условіемъ для полученія высшаго блага, а не самимъ этимъ благомъ. . . 152

VI. Утилитаризмъ, утверждающій высшимъ практическимъ принципомъ служеніе общему благу или пользѣ человѣчества, какъ совпадающей съ хорошо-понятою пользой. — Утилитаризмъ ошибается не въ своихъ практическихъ требованіяхъ, поскольку они совпадаютъ съ требованіями альтруистической нравственности, а въ своемъ стремленіи основать эти требованія на эгоизмѣ, имѣющемъ будто бы первоначальное значеніе, что противорѣчитъ даннымъ опыта (самопожертвованіе особи роду у животныхъ и дикихъ народовъ; „борьба за жизнь другихъ“). 154

VII. Логическая ошибочность той связи, которую утилитаризмъ хочетъ установить между пользою въ смыслѣ личной выгоды и пользою въ смыслѣ всеобщаго благополучія. — Общая несостоятельность утилитаризма и вся-

Стр.

каго эвдемонизма. — Благополучіе остается только неопредѣленнымъ и неосуществленнымъ *требованіемъ*, передъ которымъ нравственное требованіе добра, какъ должнаго, имѣетъ всѣ преимущества. — Переходъ ко второй части. 157

Часть вторая.

Добро отъ Бога.

Глава седьмая. — **Единство нравственныхъ основъ.**

I. Совѣсть и стыдъ 163

II. Чувство стыда при своей первичной и коренной связи съ фактомъ половой сферы перехватываетъ однако за предѣлы матеріальной жизни и, какъ выраженіе формальнаго неодобренія, сопровождаетъ всякое нарушеніе нравственной нормы во всякой области отношеній. 164

III. Для животной особи безконечность жизни дана только in genitalibus, и здѣсь эта особь чувствуетъ и поступаетъ какъ ограниченное явленіе, какъ страдательное средство или орудіе родового процесса въ его дурной безконечности; и здѣсь же, въ средоточіи натуральной жизни, человѣкъ сознаетъ недостаточность этой родовой безконечности, въ которой животное находитъ свое высшее. — Тотъ фактъ, что человѣкъ прежде всего и по преимуществу стыдится самой сущности природной жизни или коренного проявленія природнаго бытія прямо показываетъ его какъ существо сверхживотное и сверхприродное: въ половомъ стыдѣ человѣкъ становится человѣкомъ въ полномъ смыслѣ. 165

IV. Вѣчная жизнь рода черезъ вѣчную смерть особей постыдна и неудовлетворительна для человѣка, чувствующаго и потребность и обязанность быть не орудіемъ, а обладателемъ вѣчной жизни. — Истинный геній . . . 167

V. Путь животнаго рожденія или увѣковѣченія смерти, ощущаемый въ началѣ какъ постыдный, потомъ оказывается и безжалостнымъ и нечестивымъ: онъ безжалостенъ, какъ путь вытѣсненія или вымѣщенія однихъ поколѣній другими, и нечестивъ, поскольку вытѣсняемые суть ближайшимъ образомъ наши отцы 168

VI. Дѣторожденіе какъ добро и какъ зло. — Разрѣшеніе антиноміи: поскольку зло дѣторожденія можетъ быть упразднено самимъ дѣторожденіемъ, оно становится добромъ (объясненіе) 169

VII. Положительное значеніе человѣческаго любовнаго пафоса какъ указанія на тайную *цѣлость* индивидуальнаго чело-

Стр.

вѣка и на задачу явнаго его исцѣленія. — Безполезность любовнаго пафоса для животнаго родотворенія. . 170

VIII. Коренная внутренняя связь стыда и жалости какъ реакцій скрытой *цѣлости* человѣческаго существа противъ 1) его индивидуальнаго раздѣленія по поламъ и 2) происходящаго отъ того перваго дѣленія дальнѣйшаго раздробленія человѣчества на множество противоборствующихъ другъ другу эгоистическихъ особей (стыдъ какъ индивидуальное и жалость какъ соціальное цѣломудріе). 172

IX. Та же связь относительно 3) благочестія какъ религіознаго цѣломудрія, противодѣйствующаго отдѣленію человѣка отъ абсолютнаго средоточія жизни. 173

X. Единое существо нравственности — *цѣлость* человѣка, заложенная въ его природѣ какъ пребывающая *норма* и осуществляемая въ жизни (личной и исторической) какъ должное дѣланіе чрезъ борьбу съ центробѣжными и дробящими силами бытія. — Нормо-хранительное начало въ стыдѣ. — Видоизмѣненіе первичнаго (генитальнаго) стыда: совѣсть, какъ стыдъ по преимуществу междучеловѣческій, и страхъ Божій, какъ стыдъ религіозный. 175

XI. Въ достигаемой (по тремъ направленіямъ) цѣлости человѣческаго существа добро совпадаетъ съ благомъ. — Такъ какъ подлинное благо опредѣлается нравственнымъ добромъ, то этика чистаго долга не можетъ противорѣчить эвдемонизму вообще, который въ нее необходимо входитъ. — Человѣческое добро не даетъ полнаго удовлетворенія и благополучія только потому, что оно само никогда не бываетъ полнымъ или никогда не исполняется до конца. — Поясненія 178

XII. Для своей дѣйствительной самозаконности (автономіи) добро должно быть совершеннымъ, а такое необходимо есть и благо. — При ложномъ пониманіи добра и блага эмпирическіе случаи несовпаденія, а ровно совпаденія добродѣтели съ благополучіемъ не имѣютъ никакого нравственнаго интереса. — Примѣры 180

XIII. Критическія замѣчанія о недостаточности кантовой этики. 182

XIV. Неосновательность религіозныхъ постулатовъ Канта. — Дѣйствительность сверхчеловѣческаго добра, доказываемая нравственнымъ ростомъ человѣчества. 185

Глава восьмая. — **Безусловное начало нравственности.**

I. Нравственность и дѣйствительность. — Въ стыдѣ человѣкъ дѣйствительно выдѣляется изъ матеріальной природы, въ жалости дѣйствительно проявляетъ свою существенную связь и однородность съ другими живыми существами 189

Стр.

II. Въ религіозномъ чувствѣ Божество ощущается какъ дѣйствительность совершеннаго добра (=благо), безусловно и всецѣло осуществленнаго въ себѣ самомъ. — Общая основа религіи — живое ощущеніе дѣйствительнаго присутствіи Божества, единаго обнимающаго въ себѣ все. — Поясненія 190

III. Дѣйствительность Божества есть не выводъ изъ религіознаго ощущенія, а его непосредственное содержаніе — то, что ощущается. — Анализъ этого содержанія, какъ даннаго отношенія человѣка къ Божеству со стороны 1) ихъ различія („прахъ земли“ въ насъ), 2) ихъ идеальной связи („образъ Божій“ въ насъ) и 3) реальной связи („подобіе Божіе“ въ насъ). — Полное религіозное отношеніе, какъ логически слагаемое изъ трехъ нравственныхъ категорій: 1) *несовершенства* въ насъ, 2) *совершенства* въ Богѣ и 3) *совершенствованія* какъ нашей жизненной задачи 193

IV. Психологическое подтвержденіе: „радость о Духѣ святомъ“, какъ высшее выраженіе религіи. — Формально-нравственная сторона религіознаго отношенія. — Обязанность „будь совершенъ“, ея идеальный объемъ и практическое значеніе: „становитесь совершенными“ . . . 196

V. Три вида совершенства: 1) безусловно сущее (actus purus) — въ Богѣ, 2) потенціальное — въ душѣ, 3) дѣйствительно-становящееся — во всемірно-историческомъ процессѣ. — Доказательства разумной необходимости процесса: какъ моллюскъ или губка не могутъ проявлять человѣческой мысли и воли и нуженъ былъ біологическій процессъ для созданія совершеннѣйшаго организма, такъ и осуществленіе высшей мысли и воли (Царство Божіе) не можетъ открыться среди полузвѣрей и требуется процессъ историческаго совершенствованія жизненныхъ формъ 198

VI. Необходимость всемірнаго процесса, вытекающая изъ безусловнаго начала добра. — Міръ какъ система предварительныхъ матеріальныхъ условій для осуществленія царства цѣлей. — Нравственная свобода человѣка какъ окончательное условіе для этого осуществленія 200

VII. Требованія религіозной нравственности: „имѣй въ себѣ Бога“ и „относись ко всему по-Божьи“. — Отношеніе Бога ко злу. — Полная формула категорическаго императива, какъ выраженія безусловнаго начала нравственности. 202

VIII. Высшія ступени нравственности не отрицаютъ и не упраздняютъ низшія, а предполагаютъ ихъ и опираются на нихъ въ своемъ историческомъ осуществленіи. — Педагогическая сторона дѣла 204

Стр.

IX. Углубленіе, возвышеніе и расширеніе естественнаго альтруизма въ силу безусловнаго нравственнаго начала. — Опредѣляющая сила того начала по отношенію къ собирательнымъ историческимъ организаціямъ, назначеннымъ для служенія добру: наша высшая обязанность — не служить беззавѣтно этимъ организаціямъ (которыя вѣдь могутъ и уклоняться отъ своего назначенія), а содѣйствовать имъ въ ихъ служеніи добру, когда онѣ ему вѣрны, и указывать имъ на ихъ истинныя обязанности въ случаяхъ уклоненія 206

X. Когда связь человѣка съ Божествомъ возвышается до абсолютнаго сознанія, то и охранительное чувство цѣломудрія (стыдъ, совѣсть, страхъ Божій) обнаруживаетъ свой окончательный смыслъ какъ охраняющее не относительное, а безусловное достоинство человѣка, — его идеальное совершенство, какъ долженствующее быть осуществленнымъ. — Здѣсь и нравственность аскетическая получаетъ свой положительный эсхатологическій мотивъ — возсозданіе нашей тѣлесности, какъ предназначеннаго жилища Духа Святого 208

Глава девятая. — **Дѣйствительность нравственнаго порядка.**

I. Такъ какъ дѣйствительность духовнаго и матеріальнаго бытія нераздѣльны, то и процессъ всемірнаго совершенствованія, подлежащій разсмотрѣнію нравственной философіи, будучи богочеловѣческимъ, необходимо есть и богоматеріальный. — Рядъ наиболѣе твердо опредѣленныхъ и характерныхъ конкретныхъ повышеній бытія съ точки зрѣнія нравственнаго смысла, осуществляемаго во всемірномъ процессѣ — пять „царствъ“: минеральное или неорганическое, растительное, животное, природночеловѣческое и духовночеловѣческое, или царство Божіе. — Описательное ихъ опредѣленіе. — Внѣшнее взаимоотношеніе — неорганическія вещества питаютъ жизнь растеній, животныя существуютъ на счетъ растительнаго царства, люди — на счетъ животнаго, а царство Божіе составляется изъ людей (поясненія). — Общая сущность повышенія: какъ живой организмъ состоитъ изъ химическаго вещества, перестающаго быть *только* веществомъ, какъ природное человѣчество состоитъ изъ животныхъ, перестающихъ быть *только* животными, такъ и Царство Божіе составляется изъ людей, перестающихъ быть *только* людьми, входящихъ въ новый высшій планъ существованія, гдѣ ихъ чисто-человѣческія задачи становятся средствами и орудіями другой, окончательной цѣли 210

Стр.

II. Камень существуетъ, растеніе существуетъ и живетъ, животное сверхъ того раздѣльно сознаетъ свою жизнь въ ея фактическихъ состояніяхъ и соотношеніяхъ, природный человѣкъ, существуя, живя и сознавая свою фактическую жизнь, сверхъ того постепенно уразумѣваетъ ея всеобщій смыслъ по идеямъ, а сыны Божіи призваны осуществлять дѣйствительно этотъ смыслъ или совершенный нравственный порядокъ во всемъ до конца (поясненія.) — Развитіе человѣческаго царства въ древнемъ мірѣ. — Реальный предѣлъ — живой человѣкобогъ (апоѳеозъ кесарей). — Какъ въ животномъ царствѣ предваряющее явленіе человѣкообразной обезьяны относится къ дѣйствительному человѣку, такъ въ природномъ человѣчествѣ предваряющее явленіе обожествленнаго кесаря относится къ истинному богочеловѣку 213

III. Богочеловѣкъ какъ первое и главное явленіе Царства Божія. — Основанія для вѣры въ историческое явленіе Христа (какъ Богочеловѣка) съ точки зрѣнія разумно понимаемой міровой эволюціи 216

IV. Положительное единство всемірнаго процесса съ трехъ сторонъ: 1) низшія царства входятъ въ нравственный порядокъ какъ необходимыя условія его осуществленія, 2) каждое низшее обнаруживаетъ тяготѣніе къ своему высшему, 3) каждое высшее физически (и психологически) вбираетъ въ себѣ низшее. — *Собираніе* вселенной. — Задача природнаго человѣка и человѣчества — собирать вселенную въ идеѣ; задача Богочеловѣка и богочеловѣчества — собирать вселенную въ дѣйствительности . . 219

V. Положительная связь между духовнымъ и природнымъ человѣкомъ, между благодатью и естественнымъ добромъ. — Историческое подтвержденіе основной христіанской истины 220

VI. Христосъ какъ совершенная индивидуальность. — Почему Онъ сперва явился среди исторіи, а не прямо въ концѣ ея. 223

VII. Совершенный нравственный порядокъ предполагалъ нравственную свободу каждаго лица, а дѣйствительная свобода для конечнаго духа пріобрѣтается только опытнымъ путемъ: отсюда необходимость исторіи послѣ Христа. — Окончательный смыслъ этой исторіи. — Дѣйствительная нравственная задача неизбѣжно переноситъ насъ въ область условій, опредѣляющихъ текущее историческое существованіе общества, или собирательнаго человѣка 224

Стр.

Часть третья.

Добро чрезъ исторію человѣчества.

Глава десятая. — **Личность и общество.**

I. Разрывъ между личностью и обществомъ какъ такими — лишь болѣзненный обманъ сознанія. — Поясненіе. . . 227

II. Человѣческая личность какъ такая есть данная въ разумѣ и волѣ возможность для осуществленія неограниченной дѣйствительности, или особая форма безконечнаго содержанія. — Химера себѣдовлѣющей личности и химера безличнаго общества. — Общественность — въ самомъ опредѣленіи личности какъ силы разумно-познающей и нравственно-дѣйствующей, что возможно лишь въ образѣ бытія общественномъ. — Доказательства. — Общество есть объективно осуществляемое содержаніе разумно-нравственной личности, — не внѣшній ея предѣлъ, а существенное восполненіе — нераздѣльная цѣлость общей жизни, отчасти уже осуществленной въ прошедшемъ (общее преданіе), отчасти осуществляемой въ настоящемъ (общественныя служенія) и, наконецъ, предваряющей будущее совершенное осуществленіе (общій идеалъ). — Этимъ пребывающимъ моментамъ личнообщественной жизни соотвѣтствуютъ въ историческомъ развитіи три главныя ступени: родовая (прошедшее), національно-государственная (настоящее), вселенская (будущее). — Ясное различіе этихъ сторонъ и ступеней жизни дѣйствительно и исторически проявляется лишь какъ послѣдовательное преобразованіе, а не исключительная наличность той или другой 228

III. Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество. — Нравственно-историческая задача состоитъ не въ созданіи, а въ сознаніи лично-общественной солидарности, въ превращеніи ея изъ невольной въ вольную, — такъ чтобы каждый понималъ, принималъ и исполнялъ общее дѣло какъ свое собственное. 231

IV. Дѣйствительная нравственность есть должное взаимодѣйствіе между единичнымъ лицомъ и его данною средою (равною, низшею и высшею). — Человѣкъ изначала является какъ существо лично-общественное, и вся исторія есть лишь постепенное углубленіе, возвышеніе и расширеніе двусторонней, лично-общественной жизни. Изъ этихъ двухъ нераздѣльныхъ и соотносительныхъ терминовъ личность есть подвижное, динамическое, а общество косно-охранительное, статическое начало въ

Стр

исторіи. — Принципіальнаго противоборства между личностью и обществомъ не можетъ быть, а бываетъ лишь столкновеніе по личному почину между новою и прежнею стадіями лично-общественнаго развитія. 233

V. Родъ (въ широкомъ смыслѣ) какъ зачаточное воплощеніе цѣлой нравственности (религіозной, альтруистической и аскетической) или осуществленіе личнаго человѣческаго достоинства въ самомъ тѣсномъ и основномъ кругѣ общества. — Поясненія и подтвержденія 234

VI. Нравственное содержаніе родовой жизни вѣковѣчно, форма родового быта расторгается историческимъ процессомъ. — Общій ходъ этого распаденія. — Переходъ отъ рода черезъ племя къ народу и государству. — Знаменательность слова „отечество“ 236

VII. Съ созданіемъ новаго, болѣе широкаго чѣмъ родъ общественнаго цѣлаго (отечества) родъ превращеется въ семью (поясненія). — Значеніе личнаго начала при переходѣ отъ родового быта къ государственному . . . 239

VIII. Всякая общественная группа имѣетъ на человѣка лишь относительныя и условныя права. — Общественная организація, хотя бы относительно-высшая (напримѣръ, государство), не имѣетъ никакихъ правъ надъ тѣмъ вѣчнымъ нравственнымъ содержаніемъ, которое заключается и въ относительно-низшихъ формахъ жизни (напримѣръ, родовой) — Подробное объясненіе изъ Софокловой Антигоны. 242

Глава одиннадцатая. — **Историческое развитіе лично-общественнаго сознанія въ его главныхъ эпохахъ.**

I. Нравственный прогрессъ (со стороны религіозной и альтруистической), соотвѣтствующій прогрессу общественному. — Пояснительныя замѣчанія 249

II. Культурные успѣхи какъ условіе прогресса и для нравственности аскетической, которая также не есть дѣло единичной личности, отдѣльно взятой, а можетъ быть проявлена человѣкомъ лишь какъ существомъ лично-общественнымъ. — Историческія поясненія и подтвержденія. — Условія возникновенія отрѣшеннаго сознанія. . 251

III. Опознаніе человѣческою личностью своей чисто-отрицательной или формальной безконечности безъ всякаго опредѣленнаго содержанія — религія пробужденія: „Я выше всего этого; все это — *пусто*“. — Буддійское исповѣданіе „трехъ сокровищъ“: „прибѣгаю къ Буддѣ, прибѣгаю къ ученію, прибѣгаю къ общинѣ“, — т. е. все обманъ, кромѣ трехъ вещей, достойныхъ признанія: духовно пробудившагося человѣка, слова пробужденія и братства пробужденныхъ. — Буддизмъ какъ первая со-

Стр.

хранившаяся ступень человѣческаго универсализма, поднимающагося надъ исключительнымъ національно-политическимъ строемъ языческой религіи и общественности. — Нравственная сущность буддійскаго ученія: благоговѣніе къ родоначальнику пробужденныхъ, заповѣдь безволія и заповѣдь всеобшаго благоволенія 256

IV. Критика буддизма: его внутреннія противорѣчія . . . 260

V. Окончательная оцѣнка буддійскаго ученія какъ религіозно-нравственнаго нигилизма (въ точномъ смыслѣ), принципіально-упраздняющаго всякій предметъ и всякій мотивъ для благоговѣнія, для жалости и для духовной борьбы . 262

VI. Логическій переходъ отъ индійскаго нигилизма къ греческому идеализму. — Греки не менѣе индусовъ чувствовали пустоту чувственнаго бытія: пессимизмъ въ греческой поэзіи и философіи. — Но отъ чувственной пустоты грекъ переходитъ къ умопостигаемой полнотѣ идей. — Характеристика идеализма (историческіе поясненія и примѣры). 265

VII. Невозможность послѣдовательнаго противоположенія между двумя мірами. — Три относительныя и аналогичныя между собою неправды (аномаліи) являемаго міра: психологическая (подчиненіе разума страстямъ), соціальная (подчиненіе мудреца толпѣ) и физическая (подчиненіе живой органической формы неорганическимъ силамъ вещества въ смерти). — Идеализмъ пытается бороться съ двумя первыми аномаліями, но слѣпъ и нѣмъ передъ третьей. — Весь нашъ міръ нераздѣльно (не только душевный и политическій, но и физическій) требуетъ спасенія, и спасителемъ можетъ быть не индійскій аскетъ и ни эллинскій философъ, а еврейскій Мессія, — не отрицатель жизни во имя небытія или во имя отрѣшенныхъ идей, а цѣлитель и воскреситель жизни для вѣчности 270

VIII. Сравнительная оцѣнка буддизма, платонизма и христіанства; универсализмъ отрицательный, универсализмъ одностороній или половинный и универсализмъ положительный, цѣлый или совершенный. — Несостоятельность платоническаго міровоззрѣнія со стороны нравственной. — Подготовительное значеніе буддизма и платонизма и ихъ безплодность какъ законченныхъ ученій. — Характеристика христіанства какъ абсолютнаго *событія*, какъ абсолютнаго *обѣщанія* и какъ абсолютной *задачи* 273

Глава двѣнадцатая. — **Отвлеченный субъективизмъ въ нравственности.**

I. Ложный взглядъ, принципіально отрицающій нравственность какъ объективную задачу или дѣло собирательнаго человѣка. — Постановка вопроса 278

Стр

II. Недостаточность нравственности какъ только субъективнаго чувства. — Историческое подтвержденіе 280

III. Недостаточность нравственности какъ только личной проповѣди. — Историческія подтвержденія 285

IV. Требованіе организованной нравственности. — Принципіальныя разъясненія. — Степень подчиненія лица обществу должна соотвѣтствовать степени подчиненія самого общества нравственному добру, безъ связи съ которымъ общественная среда никакихъ правъ на человѣка не имѣетъ 288

Глава тринадцатая. — **Нравственная норма общественности.**

I. Ложь соціальнаго реализма, по которому тѣ или другія общественныя учрежденія и интересы имѣютъ верховное, рѣшающее значеніе сами по себѣ. — Человѣкъ не есть только общественное животное. — Понятіе общественности какъ такой по содержанію скуднѣе понятія человѣкъ, а по объему — шире. — Описаніе муравьиной общественности. 292

II. Безусловное значеніе лица для общественности человѣческой. — Никакой человѣкъ ни при какихъ условіяхъ и ни по какой причинѣ не можетъ разсматриваться какъ *только* средство или орудіе, — ни для блага другого лица, ни для блага извѣстной группы лицъ, ни для такъ называемаго „общаго блага“. — Поясненія. — Отношеніе религіи, семьи, собственности къ безсловной нравственной нормѣ. 296

III. Человѣческая полноправность, ложно понимаемая какъ привилегія: одного (восточныя деспотіи), немногихъ (классическія аристократіи), многихъ (демократіи). — Три главныя аномаліи древняго общества: отрицаніе человѣческаго достоинства у внѣшнихъ враговъ, у рабовъ, у преступниковъ. — Успѣхи нравственно-общественнаго сознанія въ древнемъ мірѣ. — Безусловное утвержденіе человѣческаго достоинства въ христіанствѣ 300

IV. Настоящая задача: сообразовать всѣ соціальныя учрежденія съ безусловною нравственно-общественною нормой, въ борьбѣ со зломъ собирательнымъ 304

Глава четырнадцатая. — **Національный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія.**

Зло собирательное въ видѣ троякаго безнравственнаго отношенія: между различными народами, между обществомъ и преступникомъ, между различными общественными классами. 308

I. Націонализмъ и космополитизмъ. — Нравственная несостоятельность націонализма. 309

Стр.

II. Отсутствіе строго-національныхъ дѣленій въ древнемъ мірѣ. — Восточныя деспотіи и западныя политіи не совпадаютъ съ націями (историческія указанія) 311

III. Евреи никогда не были *только* націей. — Христіанство — не отрицательный космополитизмъ, а положительный универсализмъ сверхнародный и всѣхнародный: оно также не можетъ требовать безнародности, какъ и безличности. — Объясненіе и историческія указанія . . . 314

IV. Универсализмъ новыхъ европейскихъ націй. — Историческій обзоръ: Италія, Испанія, Англія, Франція, Германія, Польша, Россія, Голландія, Швеція 319

V. Выводъ изъ историческаго обзора: смыслъ и вдохновеніе народа какъ бытія частнаго только въ связи и въ согласіи его со всеобщимъ. — Нравственная несостоятельность космополитизма. — Положительная обязанность по отношенію къ національному вопросу: люби (въ этическомъ смыслѣ) всѣ другія народности, какъ свою собственную. — Разъясненіе 328

Глава пятнадцатая. — **Уголовный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія.**

Постановка вопроса 332

I. Должное противодѣйствіе преступленіямъ требуетъ нравственной помощи обѣимъ сторонамъ: обязанность защитить обиженнаго и образумить обидчика. — Двѣ господствующія ложныя доктрины отрицаютъ ту или другую сторону дѣла. 333

II. Идея наказанія какъ *отмщенія*. — Ея корни — въ обычаѣ кровной мести временъ родового быта. — Трансформація этого обычая въ уголовную юстицію съ переходомъ обязанности мщенія отъ рода къ государству . . 335

III. Фактическое происхожденіе уголовной юстиціи ошибочно принимается за основаніе для ея нормы. — Нелѣпые аргументы въ пользу дикаго понятія наказанія, какъ отмщенія или возмездія 340

IV. Безнравственная тенденція къ сохраненію жестокихъ наказаній. — Общепризнанная нелѣпость возмездія заставляетъ эту тенденцію опираться на принципъ устрашенія. — Безнравственность этого принципа по существу. — Роковая непослѣдовательность его сторонниковъ. 344

V Хаотическое состояніе современной юстиціи. — Доктрина несопротивленія злу въ примѣненіи къ уголовному вопросу. — Подробный разборъ и опроверженіе этой доктрины. 328

VI. Нравственное начало, не допуская ни наказанія, какъ устрашающаго возмездія, ни равнодушнаго отношенія къ преступленіямъ или ихъ безпрепятственности, тре-

Стр.

буетъ реальнаго имъ противодѣйствія, опредѣляя его какъ справедливое средство дѣятельнаго человѣколюбія, законно и принудительно ограничивающее извѣстныя внѣшнія проявленія злой воли не только ради безопасности общества и его мирныхъ членовъ, но непремѣнно также и въ интересахъ самого преступника. — Нормальное правосудіе въ криминальной области должно осуществлять или во всякомъ случаѣ имѣть въ виду равномѣрное осуществленіе трехъ правъ: права обидимаго на защиту, права общества на безопасность и права обидчика на вразумленіе и исправленіе. — Временное лишеніе преступника свободы, какъ необходимое предварительное условіе для исполненія этой задачи. — Послѣдствія преступленія для преступника должны находиться въ естественной внутренней связи съ его дѣйствительнымъ состояніемъ. — Необходимость соотвѣтственнаго преобразованія уголовныхъ судовъ: „условные приговоры", какъ первый шагъ къ такому преобразованію. 357

VII. Возможность исправленія преступниковъ; право и обязанность общества объ этомъ заботиться. — Необходимое преобразованіе пенитенціарныхъ учрежденій 358

Глава шестнадцатая. — **Экономическій вопросъ съ нравственной точки зрѣнія.**

I. Развитіе преступности и національной вражды въ связи съ нормальнымъ экономическимъ положеніемъ. — Простая сущность экономическаго вопроса. — Принципіально невѣрныя его рѣшенія со стороны ортодоксальныхъ экономистовъ и соціалистовъ 361

II. Ложное и безнравственное обособленіе экономической области отношеній, какъ независимой будто отъ нравственныхъ условій человѣческой дѣятельности вообще. — Какъ свободная игра химическихъ процессовъ можетъ происходить въ организмѣ только умершемъ и разлагающемся, а въ живомъ эти процессы связаны и опредѣлены цѣлями біологическими, такъ точно свободная игра экономическихъ факторовъ и законовъ возможна только въ обществѣ мертвомъ и распадающемся, а въ живомъ и имѣющемъ будущность хозяйственные элементы связаны и опредѣлены цѣлями нравственными. — Нѣтъ и не было въ человѣчествѣ такого низменнаго состоянія, когда матеріальная необходимость добыванія жизненныхъ средствъ не осложнялась бы нравственнымъ вопросомъ. — Поясненія 363

III. И въ хозяйственной своей жизни общество должно быть организованнымъ осуществленіемъ добра. — Особенность

Стр.

и самостоятельность хозяйственной сферы заключается не въ томъ, что она имѣетъ свои роковые законы, а въ томъ, что она представляетъ по существу своихъ отношеній особое своеобразное поприще для примѣненія единаго нравственнаго закона. — Двусмысленное начало и худой конецъ соціализма. — Принципъ сенъ-симонистовъ: возстановленіе правъ матеріи. — Истинный и важный смыслъ этого принципа: матерія имѣетъ право на свое одухотвореніе человѣкомъ. — Этотъ смыслъ скоро уступилъ другому: матерія имѣетъ право господства въ человѣкѣ. — Постепенное вырожденіе соціализма въ экономическій матеріализмъ, сущность котораго внутренно тождественна съ сущностью плутократіи. — Разъясненіе 367

IV. Истинное рѣшеніе экономическаго вопроса — въ нравственномъ отношеніи человѣка къ матеріальной природѣ (землѣ), обусловленное нравственнымъ отношеніемъ къ людямъ и Богу. — Заповѣдь труда: съ усиліемъ воздѣлывать матеріальную природу для себя и своихъ, для всего человѣчества и для нея самой. — Недостаточность „натуральной гармоніи“ личныхъ интересовъ. — Опроверженіе доктрины Бастіа 373

V. Обязанность общества признавать и обезпечивать за каждымъ право на достойное человѣческое существованіе. — Безнравственность извѣстныхъ условій работы. — Примѣры, подтвержденія и поясненія 373

VI. Главныя условія, при которыхъ человѣческія отношенія въ области матеріальнаго труда становятся нравственными: 1) вещественное богатство не должно признаваться самостоятельною цѣлью хозяйственной дѣятельности человѣка; 2) производство не должно совершаться на счетъ человѣческаго достоинства производителей, и ни одинъ изъ нихъ не долженъ становиться только орудіемъ производства; 3) должны быть признаны обязанности человѣка къ землѣ (матеріальной природѣ вообще). — Поясненія. — Права земли. — Оцѣнка троякаго отношенія человѣка къ матеріальной природѣ: 1) подчиненіе ей; 2) борьба съ нею и эксплоатація ея; 3) ухаживаніе за нею для себя и для нея. — Безъ любви къ природѣ для нея самой нельзя осуществить нравственную организацію матеріальной жизни. — Связь нравственнаго отношенія къ внѣшней природѣ съ отношеніемъ къ своему тѣлу 382

VII. Недостаточность изученія производящихъ и матеріальныхъ причинъ труда. — Полное опредѣленіе труда съ нравственной точки зрѣнія: трудъ есть взаимодѣйствіе

Стр.

людей въ области вещественной, которое въ согласіи съ нравственными нормами должно обезпечивать всѣмъ и каждому необходимыя средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію, а въ окончательномъ своемъ назначеніи должно преобразовать и одухотворить матеріальную природу 385

VIII. Анализъ понятія собственности. — Относительность ея основаній 386

IX. Право каждаго на достаточный заработокъ и на сбереженія. — Нормальное происхожденіе капитала. — Право и обязанность общества ограничивать злоупотребленія частныхъ собственниковъ ихъ имуществами. — Стремленіе соціализма къ неосновательному расширенію этого общественнаго права и обязанности. — Нравственный смыслъ преемственной или наслѣдственной (семейной) собственности. — Особое значеніе семейной преемственности относительно собственности поземельной: требуется не ограничивать ее, а по возможности предоставить каждой семьѣ. — Опроверженіе возраженій 391

X. Обмѣнъ и обманъ. — Торговля какъ общественное служеніе, не могущее имѣть единственною или хотя бы главною цѣлью частную прибыль. — Право и обязанность общества принудительно ограничивать злоупотребленія въ этой области. — Переходъ къ морально-юридическому вопросу 396

Глава семнадцатая. — **Нравственность и право.**

I. Въ самомъ существѣ безусловнаго нравственнаго начала, какъ заповѣди или требованія совершенства, еще не достигнутаго, уже заключается признаніе относительно элемента въ нравственности, — именно необходимыхъ реальныхъ условій достиженія. — Сравнительное преобладаніе этой относительной стороны образуетъ правовую область отношеній, а сравнительное преобладаніе стороны безусловной — собственно нравственную область . . . 399

II. Мнимое противорѣчіе между правомъ и нравственностью. — Примѣры и поясненія 401

III. Различныя состоянія какъ нравственнаго, такъ и правового сознанія. — Неизмѣнныя юридическія нормы, или право естественное. — Консерватизмъ въ правѣ — Прогрессъ въ правѣ, или неуклонное тяготѣніе правовыхъ положеній къ правовымъ нормамъ, сообразнымъ, хотя и не тождественнымъ съ нравственными требованіями . 402

IV. Тѣсная связь между нравственностью и правомъ, жизненно-важная для обѣихъ сторонъ. — Ея словесное и этимологическое подтвержденіе 404

Стр.

V. Различія между нравственностью и правомъ: 1) неограниченность чисто-нравственнаго и ограниченность правового требованія, — въ этомъ отношеніи право есть низшій предѣлъ или *опредѣленный минимумъ* нравственности; 2) право требуетъ главнымъ образомъ объективной *реализаціи* этого минимальнаго добра, или дѣйствительнаго устраненія извѣстной доли зла; 3) въ этой реализаціи право допускаетъ *принужденіе* 406

VI. Общее опредѣленіе: право есть принудительное требованіе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра, или порядка, не допускающаго извѣстныхъ проявленій зла. — Основаніе для этого въ нравственности: нравственный интересъ требуетъ личной свободы, какъ условія для человѣческаго достоинства и нравственнаго совершенствованія; но человѣкъ не можетъ существовать и, слѣдовательно, имѣть возможность свободы и совершенствованія иначе, какъ въ обществѣ; итакъ, нравственный интересъ требуетъ, чтобы внѣшнія проявленія личной свободы сообразовались съ условіями существованія общества, т. е. не съ идеальнымъ совершенствомъ нѣкоторыхъ, а съ реальною безопасностью всѣхъ. — Эта безопасность, не обезпеченная безусловнымъ закономъ нравственнымъ самимъ по себѣ, какъ не существующимъ для людей безнравственныхъ, ограждается принудительнымъ закономъ юридическимъ, имѣющимъ силу и для нихъ. 409

VII. Положительное право какъ исторически-подвижное опредѣленіе необходимаго принудительнаго равновѣсія двухъ нравственныхъ интересовъ: личной свободы и общаго блага. — Нравственное требованіе для каждаго *свободы быть безнравственнымъ;* эта свобода обезпечивается положительнымъ правомъ. — Поясненія. — Непреложный предѣлъ принудительнаго дѣйствія всякой собирательной организаціи 411

VIII Характеръ юридической оцѣнки злодѣяній 415

IX. По самому опредѣленію права интересъ общаго блага можетъ въ каждомъ случаѣ лишь ограничивать интересъ личной свободы, но ни въ какомъ случаѣ не упразднять его. — Отсюда — непозволительность смертной казни и пожизненнаго лишенія свободы 416

X. Положительный законъ въ своихъ трехъ существенныхъ признакахъ (публичность, конкретность, реальная примѣнимость). — Санкція закона. — Общественная власть. — О трехъ различныхъ властяхъ (законодательной, судебной, исполнительной). — Верховная власть. — Государство какъ воплощенное право. — Границы правового

Стр.

порядка въ человѣчествѣ. — Переходъ къ вопросу о войнѣ 418

Глава восемнадцатая. — **Смыслъ войны.**

I. Въ вопросѣ о войнѣ заключаются три вопроса: общенравственный, историческій и лично-нравственный. — Безспорное рѣшеніе перваго вопроса въ томъ смыслѣ, что война есть аномалія или зло 423

II. Война какъ зло относительное. — Поясненія. — Переходъ къ вопросу объ историческомъ смыслѣ войны 425

III. Войны между родами естественно порождали договоры и права какъ ручательства мира. — Образованіе государства. — Организація войны въ государствѣ какъ важный шагъ къ осуществленію мира. — „Всемірныя монархіи“. — Ихъ сравнительная характеристика. — Pax Romana. — Войны, которыми полна древняя исторія, расширяли область мира. — Прогрессъ военнаго дѣла въ древнемъ мірѣ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ великимъ прогрессомъ нравственно-общественнымъ, уменьшая въ огромной пропорціи число человѣческихъ жертвъ войны. 427

IV. Христіанство въ принципѣ упразднило войну; но пока этотъ принципъ внутренно не усвоенъ, войны остаются неизбѣжными и могутъ быть при извѣстныхъ условіяхъ меньшимъ зломъ, т. е. относительнымъ благомъ. — Средніе вѣка. — Въ исторіи новыхъ временъ важное значеніе для вопроса о войнѣ трехъ общихъ фактовъ: 1) обособленія большинства народностей въ самостоятельныя политическія цѣлыя, или „совершенныя тѣла“; 2) развитіе международныхъ связей разнаго рода; 3) реальное распространеніе культурнаго европейскаго единства на весь земной шаръ. — Поясненія. — Предстоящая всемірная война 432

V. Общій историческій смыслъ всѣхъ войнъ: борьба Европы съ Азіей, — сначала мѣстная и символическая (троянская война), подъ конецъ — въ полномъ реальномъ объемѣ. — Конецъ внѣшнихъ войнъ обнаружитъ ту великую истину, что миръ внѣшній еще не есть самъ по себѣ настоящее благо, а становится благомъ только въ связи съ внутреннимъ (нравственнымъ) перерожденіемъ человѣчества 438

VI. Субъективно-моральное отношеніе къ войнѣ. — Ложное отождествленіе войны и военной службы съ личнымъ убійствомъ. — Война какъ столкновеніе собирательныхъ организмовъ (государствъ) и ихъ собирательныхъ органовъ (войскъ) не есть дѣло единичныхъ лицъ, пассивно въ ней участвующихъ, и съ ихъ стороны возможное

Стр.

здѣсь убійство есть только случайное. — Отказъ отъ военной службы, требуемой государствомъ, есть по необходимости большее нравственное зло и потому непозволителенъ. — Нравственная обязанность единичнаго лица участвовать въ защитѣ своего отечества. — Основанія ея въ безусловномъ нравственномъ началѣ. — Пояснительные примѣры. — Несомнѣнныя опасности милитаризма ничего не говорятъ противъ необходимости вооруженныхъ силъ. — Библейская иллюстрація 440

VII. Положительная наша обязанность содѣйствовать не только защитѣ или охраненію своего отечества, но и его совершенствованію, нераздѣльному съ общимъ улучшеніемъ человѣчества. — Для приближенія къ прочному и доброму миру должно дѣйствовать противъ злого корня войны, именно противъ вражды и ненависти между частями распавшагося человѣчества. — Въ исторіи война была прямымъ средствомъ для внѣшняго и косвеннымъ средствомъ для внутренняго объединенія человѣчества; разумъ запрещаетъ бросать это орудіе, пока оно нужно, а совѣсть обязываетъ стараться, чтобы оно перестало быть нужнымъ и чтобы естественная организація раздѣленнаго на враждующія части человѣчества дѣйствительно переходила въ единство его нравственной или духовной организаціи 444

Глава девятнадцатая. — **Нравственная организація человѣчества въ ея цѣломъ.**

I. Различія между естественною и тою нравственною солидарностью человѣчества, которая поставлена христіанствомъ какъ историческая задача сознательнаго и вольнаго совершенствованія всѣхъ въ единомъ добрѣ. — Настоящій субъектъ совершенствованія — *единичный человѣкъ совмѣстно и нераздѣльно съ человѣкомъ собирательнымъ*. — Три пребывающія воплощенія совершенствующагося субъекта, или три естественныя группы, дѣйствительно восполняющія личную жизнь: семья, отечество, человѣчество, — чему въ порядкѣ историческомъ соотвѣтствуютъ ступени: родовая, народно-политическая и духовно-вселенская; послѣдняя можетъ реально осуществиться лишь подъ условіемъ одухотворенія двухъ первыхъ. — Дѣйствительныя стихіи и формы жизни какъ условныя данныя для рѣшенія абсолютной задачи. — Данная природная связь трехъ поколѣній (дѣды, родители, дѣти) должна быть превращена въ безусловно-нравственную чрезъ одухотвореніе семейной религіи, брака и воспитанія 447

Стр.

II. Почитаніе дѣдовъ. — Его вѣчный смыслъ, сохранившійся и въ дикихъ культахъ? — Христіанское преобразованіе древняго культа въ его главныхъ чертахъ 449

III. Бракъ. — Онъ также соединяетъ человѣка съ Богомъ чрезъ настоящее, какъ религія дѣдовъ — чрезъ прошедшее. — Въ истинномъ бракѣ естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется. — для нравственной задачи этого пресуществленія необходимыми данными служатъ естественные элементы полового отношенія: 1) плотское влеченіе, 2) влюбленность и 3) дѣторожденіе. — Бракъ остается удовлетвореніемъ половой потребности, но сама эта потребность относится уже не къ восполненію животнаго организма, а къ исцѣленію образа Божія въ человѣкѣ. — Супружество какъ форма аскетизма, какъ подвигъ и мученичество. — Внѣшнее дѣторожденіе, ненужное и невозможное въ совершенномъ бракѣ, необходимо и желательно въ бракѣ совершенствующемся, — какъ необходимое послѣдствіе недостигнутаго въ настоящемъ совершенства и какъ естественный путь для его будущаго достиженія 453

IV. Цѣль воспитанія въ семьѣ духовно-организованной состоитъ въ томъ, чтобы связать временную жизнь новаго поколѣнія съ вѣчнымъ благомъ, общимъ для всѣхъ поколѣній и возстановляющимъ ихъ существенное единство. 457

V. Истинное воспитаніе должно быть заразъ и нераздѣльно и *традиціоннымъ и прогрессивнымъ*: передавая новому поколѣнію все духовное наслѣдіе прошлаго, оно вмѣстѣ съ тѣмъ должно развивать въ немъ охоту и способность пользоваться этимъ наслѣдіемъ какъ живою движущею силою для новаго приближенія къ высшей цѣли. — Пагубныя послѣдствія раздѣленія этихъ двухъ сторонъ. — Нравственная основа воспитанія — внушить потомкамъ живой интересъ къ *будущности предковъ*. — Поясненія. — Нравственный прогрессъ можетъ состоять только въ дальнѣйшемъ и лучшемъ исполненіи тѣхъ обязанностей, которыя вытекаютъ изъ преданій. — Высшій принципъ для педагогіи: нерасторжимая смертью связь поколѣній, поддерживающихъ другъ друга въ прогрессивномъ исполненіи одного общаго дѣла — приготовленія къ явному царству Божію и къ воскресенію всѣхъ 459

VI. Нормальная *семья* есть ближайшее возстановленіе нравственной цѣлости человѣка въ одномъ основномъ отношеніи — преемственности поколѣній (порядокъ временной послѣдовательности); эта цѣлость должна возстановляться и въ болѣе широкомъ порядкѣ сосуществованія — прежде всего въ предѣлахъ *народа* или отече-

Стр.

ства. — Согласно существу нравственной организаціи народность не поглощаетъ ни семьи, ни личности, а наполняетъ ихъ жизненнымъ содержаніемъ въ опредѣленной національной формѣ, обусловленной языкомъ. — Эта форма должна быть особенною, но не должна быть исключительною: нормальная множественность различныхъ языковъ не требуетъ ихъ разобщенія и отчужденія. — Вавилонское начало распаденія человѣчества чрезъ единство смѣшенія и сіонское начало собиранія чрезъ единодушіе въ раздѣльности. — Истинное единоязычіе есть общеніе и понятность многихъ раздѣльныхъ, раздѣляющихся, но не раздѣляющихъ языковъ 462

VII. Единство человѣчества. — Всѣ основанія, на которыхъ утверждается единство народа, имѣютъ еще большую силу въ примѣненіи къ человѣчеству. — Единство происхожденія; единство слова, не упраздняемое множествомъ языковъ; единство всемірной исторіи, внѣ которой нѣтъ и исторіи національной. — Доказательства и поясненія. — Недѣлимость нравственнаго добра. — Зло исключительнаго патріотизма. — Человѣчество какъ цѣлый *субъектъ* нравственной организаціи. — Переходъ къ вопросу о всеобщихъ *формахъ* нравственнаго порядка. 465

VIII. Вселенская церковь, какъ организація благочестія. — Поясненія. — Существо церкви — единство и святость Божества, поскольку оно пребываетъ и положительнымъ образомъ дѣйствуетъ въ мірѣ чрезъ человѣчество (или что то же — церковь есть собранное въ Богѣ твореніе). — *Единство и святость* церкви въ порядкѣ сосуществованія какъ ея *каѳоличность* или всецѣлость, а въ порядкѣ послѣдовательности какъ *апостольское* преемство. — Каѳоличность упраздняетъ всѣ отдѣленія и разобщенія, сохраняя всѣ различія и особенности 471

IX. Причастіе абсолютному содержанію жизни чрезъ вселенскую церковь, положительнымъ образомъ *освобождая и уравнивая* всѣхъ, дѣлаетъ изъ нихъ совершенное *братство*, предполагающее совершенное *отчество* 474

X. Религіозный принципъ отчества — начало духовной жизни *не отъ себя*. — Отсюда посланничество, или *апостольство* какъ противоположность самозванству. — Христосъ, „посланный отъ Бога“ и творящій волю Пославшаго, а не Свою, какъ абсолютный первообразъ апостольства. — Его продолженіе въ церкви: „какъ послалъ Меня Отецъ, такъ Я посылаю васъ“. — Такъ какъ сыновнее отношеніе есть первообразъ благочестія, то единородный Сынъ Божій — Сынъ по преимуществу, — какъ воплощенное

Стр.

благочестіе есть путь, истина и жизнь Своей церкви, какъ организаціи благочестія, въ мірѣ. — Путь благочестія есть путь іерархическій — сверху (смыслъ рукоположенія и святительства). — Церковная истина въ основѣ и существѣ не есть ни научная, ни философская, ни даже богословская, а содержитъ *догматы благочестія*; общій смыслъ семи вселенскихъ соборозъ. — Жизнь благочестія; смыслъ семи таинствъ 476

XI. Вопросъ объ отношеніи церкви къ государству, или о *христіанскомъ государствѣ*. — Важное указаніе въ Новомъ Завѣтѣ (исторія центуріона Корнелія) 479

XII. Нравственная необходимость государства. — Разъясненія по отношенію къ христіанству 482

XIII. Государство какъ собирательно-организованная жалость. — Владиміръ Мономахъ и Данте. — Поясненіе. 486

XIV. Разборъ общаго возраженія противъ опредѣленія нормальнаго государства 488

XV. Разборъ юридическихъ недоразумѣній 490

XVI. Сверхъ общей консервативной задачи всякаго государства: охранять основы общежитія, безъ которыхъ человѣчество не могло бы существовать, — *христіанское государство* имѣетъ еще прогрессивную задачу: улучшать условія этого существованія, содѣйствуя свободному развитію всѣхъ человѣческихъ силъ, которыя должны стать носительницами грядущаго Царства Божія. Поясненія . 496

XVII. Нормальное отношеніе между церковью и государствомъ. — Съ христіанской (богочеловѣческой) точки зрѣнія одинаково необходимы какъ самостоятельная дѣятельность человѣка, такъ и его всецѣлая преданность Божеству, совмѣщеніе же обоихъ положеній возможно только чрезъ ясное различеніе двухъ областей жизни (религіозной и политической) и двухъ непосредственныхъ ея мотивовъ (благочестія и жалости) — соотвѣтственно различію ближайшихъ предметовъ дѣйствія при единствѣ окончательной цѣли. — Пагубныя слѣдствія разобщенія и взаимныхъ узурпацій церкви и государства. — Христіанское правило общественнаго прогресса состоитъ въ томъ, чтобы государство какъ можно менѣе стѣсняло внутренній нравственный міръ человѣка, предоставляя его свободному духовному дѣйствію церкви, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ можно вѣрнѣе и шире обезпечивало внѣшнія условія для достойнаго существованія и совершенствованія людей 497

XVIII. Собственная нравственная задача экономической жизни — быть собирательно-организованнымъ воздержаніемъ отъ дурной плотской безмѣрности съ цѣлью претворенія ма-

Стр.

теріальной природы — единичной и общей — въ свободную форму человѣческаго духа. — Существующее отчужденіе экономической жизни отъ ея задачи и историческое объясненіе этого факта 501

XIX. Нравственный смыслъ закона сохраненія энергіи. — Цѣлесообразность собирательно-организованнаго воздержанія обусловлена успѣхами собирательныхъ организацій жалости благочестія. — Единство трехъ задачъ . . . 505

XX. Личные представители нравственной организаціи человѣчества. — Три высшія служенія — первосвященническое, царское и пророческое. — Ихъ отличительные признаки и взаимная зависимость 508

Заключеніе. — Нравственный смыслъ жизни въ его окончательномъ опредѣленіи и переходъ къ теоретической философіи 511

Право и нравственность.

Очерки изъ прикладной этики. 1897.

Владиміру Даниловичу Спасовичу 519

Предисловіе 521

Глава первая. — Предварительныя замѣчанія о правѣ вообще 523

Глава вторая. — Опредѣленіе права въ его связи съ нравственностью 534

Глава третья. — Уголовное право. Его генезисъ. Критика теорій возмездія и устраненія 551

Глава четвертая. — О смертной казни 572

Глава пятая. — Принудительное правосудіе, какъ нравственная обязанность 589

Глава шестая. — Антропологическая школа криминалистовъ, ея заслуги и недостатки 601

Глава седьмая. — Нормальное уголовное правосудіе 616

Приложеніе. Эмпирическая необходимость и трансцендентальная свобода (по Шопенгауэру и Канту). Къ вопросу о безусловной виновности 625

Замѣчаніе на статью проф. Г. Ф. Шершеневича, 1897 . . . 659

Мнимая критика (отвѣтъ Б. Н. Чичерину), 1897 669

Необходимыя замѣчанія на „Нѣсколько словъ“ Б. Н. Чичерина 717

Примѣчанія. 721

Оправданіе добра.

Нравственная философія.

Предисловіе ко второму изданію.

Назначеніе этой книги — *показать добро какъ правду*, то есть какъ единственный правый, вѣрный себѣ путь жизни во всемъ и до конца — для всѣхъ, кто рѣшится предпочесть его. Разумѣю Добро *по существу;* оно и только оно оправдываетъ себя и оправдываетъ довѣріе къ нему. И не напрасно передъ открытымъ гробомъ, когда все другое очевидно не оправдалось, мы слышимъ обращеніе къ этому существенному Добру: «благословенъ еси, Господи, научи мя *оправданіемъ* Твоимъ».

Въ личной, народно-общественной и всемірно-исторической жизни Добро оправдывается своими, т. е. добрыми и правыми путями. Вѣрная Добру нравственная философія, понявъ эти пути въ прошедшемъ, показываетъ ихъ настоящему для будущаго.

Когда, отправляясь въ дорогу, вы берете книгу, называемую «Путеводитель», вы ищете въ ней лишь вѣрныхъ, полныхъ и толковыхъ указаній для избраннаго вами пути. Эта книга не будетъ васъ уговаривать ѣхать въ Италію, или въ Швейцарію, когда вы рѣшили ѣхать въ Сибирь, а также не снабдитъ васъ средствами плыть за океаны, если вашихъ денегъ хватаетъ только до Чернаго моря.

Нравственная философія есть не болѣе какъ систематическій указатель праваго пути жизненныхъ странствій для людей и народовъ; на отвѣтственности автора лежитъ только вѣрность, полнота и связность его указаній. Но никакое изложеніе нравственныхъ нормъ, т. е. условій достиженія истинной жизненной цѣли, не можетъ имѣть смысла для человѣка, сознательно поставившаго себѣ не эту, а совсѣмъ другую цѣль. Указанія необходимыхъ станцій на пути къ лучшему, когда завѣдомо избрано худшее, не только безполезны, но досадны и прямо оскорбительны, какъ напоминанія о плохомъ вы-

борѣ, — именно въ тѣхъ случаяхъ, когда въ глубинѣ души этотъ выборъ невольно и безотчетно чувствуется заразъ и какъ безповоротный и какъ дурной.

Я вовсе не желаю проповѣдывать добродѣтель и обличать порокъ: считаю это для простого смертнаго занятіемъ не только праднымъ, но и безнравственнымъ, потому что оно предполагаетъ несправедливое и горделивое притязаніе быть лучше другихъ. Важны для насъ не частныя, хотя бы самыя сильныя уклоненія отъ праваго пути, а лишь общій, рѣшительный и рѣшающій *выборъ* между двумя нравственными дорогами, когда онъ совершается съ полною и ясною сознательностью. Всякимъ ли человѣкомъ совершается такой выборъ? Безъ сомнѣнія, онъ не совершается людьми умирающими въ младенчествѣ, а развѣ далеко ушло отъ нихъ и большинство взрослыхъ со стороны отчетливости самосознанія? Слѣдуетъ сказать еще и то, что если сознательный выборъ и совершился, то снаружи его не замѣтишь: никакой эмпирической *опредѣленности* и практической *опредѣлимости* принципіальное различіе двухъ путей еще не имѣетъ. Много страннаго и диковиннаго приходилось мнѣ видать, но двухъ предметовъ не встрѣчалъ я въ природѣ: достовѣрно законченнаго праведника, достовѣрно законченнаго злодѣя. И всѣ псевдомистическія разглагольствія, связанныя съ какимъ-нибудь внѣшнимъ и практически примѣняемымъ раздѣленіемъ человѣчества на бѣлыхъ и черныхъ, возрожденныхъ и невозрожденныхъ, спасенныхъ и осужденныхъ — напоминаютъ мнѣ только чистосердечно заявленіе мельника:

Вотъ ужъ сорокъ лѣтъ живу,
А не видѣлъ до сихъ поръ
Ни во снѣ, ни на яву
Я на ведрахъ мѣдныхъ шпоръ.

А вмѣстѣ съ тѣмъ вспоминаю я давно слышанныя университетскія лекціи по зоологіи безпозвоночныхъ и по эмбріологіи, откуда я вынесъ между прочимъ опредѣленную форму представленія для двухъ общеизвѣстныхъ истинъ: что на первобытныхъ низинахъ органическаго міра только ученый біологъ, и то иногда съ грѣхомъ пополамъ, можетъ различить растительныя формы отъ животныхъ, а также, что на раннихъ стадіяхъ утробнаго развитія только ученый эмбріологъ, и опять-таки съ грѣхомъ пополамъ, можетъ различить зародышъ человѣка отъ зародыша какой-нибудь другой и даже со-

всѣмъ нехорощей твари. Не то же ли самое и въ исторіи и въ мірѣ нравственномъ? И въ его начаткахъ два жизненные пути такъ существенно близки и наружно неразличны между собою!

Почему однако, говоря о мірѣ нравственномъ, мы указываемъ на выборъ между *двумя* только путями? Да потому, что при всемъ обиліи формъ и проявленій жизни, къ самой жизни, къ ея желанному для насъ наполненію и увѣковѣченію ведетъ только одинъ путь, а всѣ другіе, въ началѣ такъ на него похожіе, ведутъ однако въ противоположную сторону, все болѣе роковымъ образомъ удаляются отъ него и сливаются между собою, превращаясь наконецъ въ одинъ путь увѣковѣченной смерти.

Между этими двумя принципіальными путями иные хотятъ отыскать еще какой-то — ни добрый, ни злой, а натуральный, или животный. Высшій практическій принципъ этого пути всего лучше выражается въ нѣмецкомъ, хотя ни Канту, ни Гегелю не извѣстномъ афоризмѣ: Jedes Thierchen hat sein Plaisirchen. Эта формула представляетъ истину безспорную, и только требуетъ дополненія другою столь же безспорною: Allen Thieren fatal ist zu krepiren. А при такомъ необходимомъ дополненіи этотъ мнимо третій путь принципіальной животности сводится къ тому же второму пути смерти [1]. Отъ этой дилеммы, отъ окончательнаго выбора между двумя путями — добра и зла — человѣкъ ни въ какомъ случаѣ избавиться не можетъ. Мы рѣшили, положимъ, выбрать третій путь, животный, который ни добръ, ни золъ, а только натураленъ. Но вѣдь онъ таковъ именно только для животныхъ и именно только потому, что животныя ничего не рѣшаютъ и не выбираютъ сами между этимъ путемъ и какимъ-нибудь другимъ, а идутъ пассивно по тому единственному, на который они поставлены чуждою имъ силой. А когда человѣкъ *активно* рѣшаетъ идти путемъ нравственной *пассивности*, то онъ явнымъ образомъ лжетъ, творитъ неправду и беззаконіе, и вступаетъ очевидно не на животный путь, а на тотъ (одинъ изъ двухъ человѣческихъ путей), который если не въ началѣ, то въ концѣ оказывается путемъ вѣчнаго зла и смерти. Но что онъ *хуже* животнаго пути, это легко видѣть и сейчасъ. Наши меньшіе братья

---

[1] Что на то же сходитъ и путь мнимо-сверхчеловѣческій, ярко освѣтившійся безумiемъ несчастнаго Ницше, — объ этомъ смотри далѣе, въ предисловіи къ первому изданію.

хотя лишены настоящаго разумѣнія, но чутьемъ душевнымъ несомнѣнно обладаютъ — и вотъ въ силу этого чутья они, хотя не могутъ съ яснымъ осужденіемъ стыдиться своей природы и ея дурного смертнаго пути, однако явно этимъ тяготятся, явно тоскуютъ по чемъ-то лучшемъ, чего они не вѣдаютъ, но чуютъ. Эта истина, нѣкогда съ высшею силой высказанная апостоломъ Павломъ (Римл. VIII, 19—23), и потомъ менѣе сильно повторенная Шопенгауэромъ, можетъ быть подтверждена всякимъ наблюдателемъ. Никогда не увидишь на лицѣ человѣческомъ того выраженія глубокой безвыходной тоски, которая иногда безо всякаго видимаго повода глядитъ на насъ черезъ какую-нибудь зоологическую физіономію. Значитъ остановиться на самодовольной животности человѣку нельзя уже потому, что животныя вовсе не самодовольны. Быть животнымъ сознательный человѣкъ не можетъ; волей-неволей приходится ему выбирать между двумя путями: или становиться выше и лучше своей данной матеріальной основы, или становиться ниже и хуже животнаго. А собственно человѣческое, неотъемлемое у него, заключается не въ томъ, *что* онъ становится, а въ томъ, что онъ *становится*. И какое же пріобрѣтеніе человѣку въ томъ, чтобы клеветать на своихъ меньшихъ братьевъ, лживо называя животнымъ и природнымъ имъ самимъ выбранный противожизненный и противоестественный путь дьявольскаго самоутвержденія въ недолжномъ?

Болѣе всего хотѣлъ я въ этой книгѣ объяснить, какъ единый путь Добра, оставаясь себѣ вѣрнымъ и слѣдовательно оправдывая себя, становится опредѣленнѣе и полнѣе соотвѣтственно осложненіямъ жизненной среды, природной и исторической. Установить въ безусловномъ нравственномъ началѣ внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религіею и здравою политикою — вотъ главное притязаніе этой нравственной философіи. Притязаніе совершенно безобидное, такъ какъ истинная религія не можетъ никому себя навязывать, а также всякой политикѣ предоставляется безвозбранно и не быть здравою — на свой рискъ, разумѣется. Вмѣстѣ съ тѣмъ нравственная философія рѣшительно отказывается отъ всякаго руководительства частными лицами чрезъ установленіе какихъ-нибудь внѣшнихъ и безусловно опредѣленныхъ правилъ поведенія. Если бы читателю показалось въ какомъ-нибудь мѣстѣ этой книги что-нибудь похожее

на такую «мораль», то пусть онъ знаетъ, что или онъ не такъ понялъ, или я не такъ выразился.

Впрочемъ я старался о ясности выраженія. Начавъ приготовлять это второе изданіе, я въ теченіе девяти мѣсяцевъ пять разъ перечелъ всю книгу, дѣлая каждый разъ новыя пояснительныя вставки, мелкія и большія. Хотя и послѣ этого осталось очень много недостатковъ въ моемъ изложеніи, но надѣюсь не такихъ, которые бы подвергли меня угрозѣ: «проклятъ всякъ, творяй дѣло Господне съ небреженіемъ».

За время писанія этой книги я иногда испытывалъ отъ нея нравственную пользу; быть можетъ это ручается за то, что мой трудъ не останется вовсе безполезнымъ и для читателей, что и было бы достаточнымъ оправданіемъ этому «оправданію добра».

Владиміръ Соловьевъ.

Москва
8 декабря 1898 г.

Предисловіе къ первому изданію.

Нравственный смыслъ жизни въ его предварительномъ понятіи.

Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смыслъ? Если есть, то имѣетъ ли онъ нравственный характеръ, коренится ли онъ въ нравственной области? И если да, то въ чемъ онъ состоитъ, какое будетъ ему вѣрное и полное опредѣленіе? Нельзя обойти этихъ вопросовъ, относительно которыхъ нѣтъ согласія въ современномъ сознаніи. Одни отрицаютъ у жизни всякій смыслъ, другіе полагаютъ, что смыслъ жизни не имѣетъ ничего общаго съ нравственностью, что онъ вовсе не зависитъ отъ нашихъ должныхъ или добрыхъ отношеній къ Богу, къ людямъ и ко всему міру; третьи, наконецъ, признавая значеніе нравственныхъ нормъ для жизни, даютъ имъ весьма различныя опредѣленія, вступая между собою въ споръ, требующій разбора и рѣшенія.

Ни въ какомъ случаѣ нельзя считать такой разборъ лишнимъ. При настоящемъ положеніи человѣческаго сознанія, даже тѣ немногіе, которые уже владѣютъ твердымъ и окончательнымъ рѣшеніемъ жизненнаго вопроса *для себя,* должны оправдать его *для другихъ;* умъ, одолѣвшій собственныя сомнѣнія, не дѣлаетъ сердце равнодушнымъ къ чужимъ заблужденіямъ.

I.

Между отрицателями жизненнаго смысла есть люди серьезные, это тѣ, которые свое отрицаніе завершаютъ дѣломъ — самоубійствомъ; и есть несерьезные, отрицающіе смыслъ жизни лишь посредствомъ разсужденій и цѣлыхъ мнимо-философскихъ системъ. Конечно, я не врагъ разсужденій и системъ; но я имѣю въ виду людей, при-

нимающихъ свои разсужденія и системы за дѣло *себѣ довлѣющее*, ни къ какимъ жизненнымъ поступкамъ, ни къ какому практическому осуществленію не обязывающее: этихъ людей и ихъ умственныя упражненія должно признать несерьезными. Такія истины какъ та, что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ, остаются истинами совершенно независимо отъ того, кто ихъ произноситъ и какую онъ жизнь ведетъ; но пессимистическая оцѣнка жизни не есть истина математическая — она необходимо включаетъ въ себя личное субъективное отношеніе къ жизни. Когда теоретическій пессимистъ утверждаетъ какъ настоящую предметную истину, что жизнь есть зло и страданіе, то онъ этимъ выражаетъ свое убѣжденіе, что жизнь такова *для всѣхъ*, но если для всѣхъ, то значитъ и для него самого, а если такъ, то на какомъ же основаніи онъ живетъ и пользуется зломъ жизни, какъ если бы оно было благомъ? Ссылаются на инстинктъ, который заставляетъ жить вопреки разумному убѣжденію, что жить не стоитъ. Ссылка безполезная, потому что инстинктъ не есть внѣшняя сила, механически принуждающая къ чему-нибудь: инстинктъ проявляется въ самомъ живущемъ существѣ, побуждая его искать извѣстныхъ состояній, кажущихся ему желанными или пріятными. И если, благодаря инстинкту, пессимистъ находитъ удовольствіе въ жизни, то не подрывается ли этимъ самое основаніе для его мниморазумнаго убѣжденія, будто жизнь есть зло и страданіе? Но эти удовольствія, возражаетъ онъ, обманчивы. Что значатъ эти слова съ его точки зрѣнія? Если признавать положительный смыслъ жизни, тогда, конечно, можно многое считать за обманъ, именно по отношенію къ этому смыслу: какъ пустяки, отвлекающіе отъ главнаго и важнаго. Апостолъ Павелъ могъ говорить, что, по сравненію съ Царствіемъ Божіимъ, которое достигается жизненнымъ подвигомъ, всѣ плотскія привязанности и удовольствія для него — соръ и навозъ. Но для пессимиста, который въ Царствіе Божіе не вѣритъ и за жизненнымъ подвигомъ никакого положительнаго смысла не признаетъ, — гдѣ мѣрило для различенія между обманомъ и необманомъ?

Все сводится здѣсь къ состоянію ощущаемаго удовольствія, или страданія, и потому никакое удовольствіе, какъ только оно дѣйствительно *ощущается*, не можетъ быть признано за обманъ. Для оправданія пессимизма на этой низменной почвѣ остается ребячески подсчитывать количество удовольствій и страданій въ жизни человѣческой съ заранѣе составленнымъ выводомъ, что первыхъ меньше, нежели

вторыхъ, и что, слѣдовательно, жить не стоитъ. Этотъ счетъ житейскаго счастья имѣлъ бы какой-нибудь смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если бы ариѳметическія *суммы* наслажденій и огорченій существовали реально, или если бы ариѳметическая разность между ними могла сама стать дѣйствительнымъ ощущеніемъ; но такъ какъ въ настоящей дѣйствительности ощущенія существуютъ только въ видѣ конкретныхъ состояній, то противопоставлять имъ отвлеченныя цифры не болѣе разумно, чѣмъ въ каменную крѣпость стрѣлять изъ картонной пушки. Если возможнымъ рѣшающимъ побужденіемъ къ жизни признается только перевѣсъ ощущеній удовольствія надъ ощущеніями страданія, то для огромнаго большинства человѣчества такой перевѣсъ оказывается фактомъ: эти люди живутъ, находя, что стоитъ жить. И къ ихъ числу принадлежатъ несомнѣнно и тѣ теоретики пессимизма, которые, разсуждая о преимуществахъ небытія, на дѣлѣ отдаютъ предпочтеніе какому ни на есть бытію. Ихъ ариѳметика отчаянія есть только игра ума, которую они сами опровергаютъ, на дѣлѣ находя въ жизни болѣе удовольствія, чѣмъ страданія, и признавая, что стоитъ жить до конца. Сопоставляя ихъ проповѣдь съ ихъ дѣйствіями, можно прійти только къ тому заключенію, что въ жизни есть смыслъ, что они ему невольно подчиняются, но что ихъ умъ не въ силахъ овладѣть этимъ смысломъ.

Другіе пессимисты — серьезные, т. е. самоубійцы, съ своей стороны тоже невольно доказываютъ смыслъ жизни. Я говорю про самоубійцъ сознательныхъ, владѣющихъ собою и кончающихъ жизнь изъ разочарованія или отчаянія. Они предполагали, что жизнь имѣетъ такой смыслъ, ради котораго стоитъ жить, но убѣдившись въ несостоятельности того, что они принимали за смыслъ жизни, и вмѣстѣ съ тѣмъ не соглашаясь (подобно пессимистамъ-теоретикамъ) невольно и безсознательно подчиняться другому, невѣдомому имъ жизненному смыслу, — они лишаютъ себя жизни. Это показываетъ, конечно, что у нихъ болѣе сильная воля, чѣмъ у тѣхъ; но что же слѣдуетъ отсюда противъ смысла жизни? Эти люди его не нашли, но гдѣ же они его искали? Тутъ мы имѣемъ два типа страстныхъ людей: у однихъ страсть чисто-личная, эгоистическая (Ромео, Вертеръ), другіе связываютъ свою личную страсть съ тѣмъ или другимъ историческимъ интересомъ, который они однако отдѣляютъ отъ всемірнаго смысла, — объ этомъ смыслѣ всеобщей жизни, отъ котораго зависитъ и смыслъ ихъ собственнаго существованія, они, такъ же какъ и тѣ, не хотятъ

ничего знать (Клеопатра, Катонъ Утическій). — Ромео убиваетъ себя, потому что онъ не можетъ обладать Джульеттой. Для него смыслъ жизни въ томъ, чтобы обладать этою женщиною. Но если бы дѣйствительно смыслъ жизни заключался въ этомъ, то чѣмъ бы онъ отличался отъ безсмыслицы? Кромѣ Ромео, сорокъ тысячъ дворянъ могли находить смыслъ своей жизни въ обладаніи тою же Джульеттой, такъ что этотъ мнимый смыслъ жизни сорокъ тысячъ разъ отрицалъ бы самого себя. При другихъ подробностяхъ мы находимъ то же самое въ сущности всякаго самоубійства: совершается въ жизни не то, что *по-моему* должно бы въ ней совершаться, слѣдовательно, жизнь не имѣетъ смысла, и жить не стоитъ. Фактъ несоотвѣтствія между произвольнымъ требованіемъ страстнаго человѣка и дѣйствительностью принимается за выраженіе какой-то враждебной судьбы, за что-то мрачно-безсмысленное, и не желая подчиняться этой слѣпой силѣ, человѣкъ себя убиваетъ. То же самое и у людей второго типа. Побѣжденная міродержавнымъ Римомъ египетская царица не захотѣла участвовать въ тріумфѣ побѣдителя и умертвила себя змѣинымъ ядомъ. Римлянинъ Горацій назвалъ ее за это великою женою, и никто не станетъ отрицать величавости этой картины. Но если Клеопатра ждала своей побѣды, какъ чего-то должнаго, а въ побѣдѣ Рима видѣла только безсмысленное торжество темной силы, то, значитъ, и она темноту собственнаго взгляда принимала за достаточное основаніе для отрицанія всемірной правды.

Ясно, что смыслъ жизни не можетъ совпадать съ произвольными и измѣнчивыми требованіями каждой изъ безчисленныхъ особей человѣческаго рода. Если бы совпадалъ, то былъ бы безсмыслицею, т. е. его вовсе бы не было. Слѣдовательно, выходитъ, что разочарованный и отчаявшійся самоубійца разочаровался и отчаялся не въ смыслѣ жизни, а какъ разъ наоборотъ — въ своей надеждѣ на безсмысленность жизни: онъ надѣялся на то, что жизнь будетъ идти, какъ ему хочется, будетъ всегда и во всемъ лишь прямымъ удовлетвореніемъ его слѣпыхъ страстей и произвольныхъ прихотей, т. е. будетъ безсмыслицей, — *въ этомъ* онъ разочаровался и находитъ, что не стоитъ жить. Но если онъ разочаровался въ безсмысленности міра, то тѣмъ самымъ призналъ въ немъ смыслъ. Если такой невольно признанный смыслъ нестерпимъ для этого человѣка, если вмѣсто того, чтобы понять, онъ только пеняетъ на кого-то и даетъ правдѣ названіе «враждебной судьбы», то существо дѣло отъ этого не измѣ-

няется. Смыслъ жизни только подтверждается роковою несостоятельностью тѣхъ, кто его отрицаетъ: это отрицаніе принуждаетъ однихъ (пессимистовъ-теоретиковъ) жить *недостойно* — въ противорѣчіи съ ихъ проповѣдью, а для другихъ (пессимистовъ-практиковъ или самоубійцъ) отрицаніе жизненнаго смысла совпадаетъ съ дѣйствительнымъ отрицаніемъ самаго ихъ существованія. Ясно, что есть смыслъ въ жизни, когда отрицатели его неизбѣжно сами себя отрицаютъ, одни своимъ недостойнымъ существованіемъ, другіе — своею насильственною смертью.

II.

«Есть смыслъ въ жизни, именно въ ея эстетической сторонѣ, въ томъ, что сильно, величественно, красиво. Отдаться этой сторонѣ жизни, охранять и укрѣплять ее въ себѣ и внѣ себя, доставлять ей преобладаніе и развивать дальше до созданія сверхчеловѣческаго величія и новой чистѣйшей красоты — вотъ задача и смыслъ нашего существованія». Такой взглядъ, связанный съ именемъ талантливаго и злополучнаго Ницше и сдѣлавшійся теперь модною философіей на смѣну недавно господствовавшаго пессимизма, не нуждается, какъ и тотъ, въ какихъ-нибудь внѣшнихъ опроверженіяхъ — со стороны: онъ достаточно себя опровергаетъ на собственной почвѣ. Смыслъ жизни въ силѣ и красотѣ, — пусть такъ; но какъ бы мы ни отдавались ихъ эстетическому культу, мы не найдемъ въ немъ не только защиты, но даже ни малѣйшаго указанія на возможность какой-нибудь защиты противъ того общаго и неизбѣжнаго факта, который внутренно упраздняетъ эту мнимую божественность силы и красоты, ихъ мнимую самостоятельность и безусловность — разумѣю тотъ фактъ, что конецъ всякой здѣшней силы есть безсиліе, и конецъ всякой здѣшней красоты есть безобразіе.

Если говорить о силѣ, о величіи и красотѣ, то всякому, начиная отъ русскаго уѣзднаго учителя (см. «Ревизоръ» Гоголя) и до самаго Ницше, какъ полнѣйшее во всемірной исторіи воплощеніе этихъ эстетическихъ свойствъ, вмѣстѣ взятыхъ, представляется одинъ и тотъ же образъ. И этого достаточно.

«И бысть егда поражаше Александръ Македонскій, сынъ Филиппа, иже изыде отъ земли Хеттіимъ, порази и Дарія, царя персскаго и мидскаго, и воцарися вмѣсто его первый въ Елладѣ. И состави брани мнози, и одержа твердыни мнози, и уби цари земскія. И пройде

даже до краевъ земли и взя корысти многихъ языковъ, и умолча земля предъ нимъ, и возвысися, и вознесеся сердце его. И собра силу крѣпку зѣло, и начальствова надъ странами и языки, и мучительми, и быша ему въ данники. *И посемъ паде на ложе и позна яко умираетъ*» (1 кн. Макк.).

Развѣ сила, безсильная передъ смертью, есть въ самомъ дѣлѣ сила? Развѣ разлагающійся трупъ есть красота? Древній представитель силы и красоты умеръ и истлѣлъ не иначе, какъ самая безсильная и безобразная тварь, а новѣйшій поклонникъ силы и красоты заживо превратился въ умственный трупъ. Отчего же первый не былъ спасенъ своею красотою и силою, а второй своимъ культомъ красоты и силы? И кто же станетъ поклоняться божеству, не спасающему свои воплощенія и своихъ поклонниковъ.

Несчастный Ницше въ послѣднихъ своихъ произведеніяхъ заострилъ свои взгляды въ яростную полемику противъ христіанства, обнаруживая при этомъ такой низменный уровень пониманія, какой болѣе напоминаетъ французскихъ вольнодумцевъ XVIII вѣка, нежели современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ. Приписывая христіанство исключительно низшему соціальному классу, онъ не видитъ даже того простого факта, что евангеліе съ самаго начала принималось не какъ проповѣдь сомнительнаго возмущенія, а какъ радостное извѣстіе о вѣрномъ *спасеніи*, что вся сила новой религіи состояла и состоитъ въ томъ, что она основана «первенцемъ отъ мертвыхъ», воскресшимъ и обезпечившимъ вѣчную жизнь своимъ послѣдователямъ, какъ они непоколебимо вѣрили. При чемъ же тутъ рабы и паріи? Что значатъ соціальные классы, когда дѣло идетъ о смерти и воскресеніи? Развѣ «господа» не умираютъ? Развѣ римскій аристократъ и диктаторъ Сулла, сирійскій царь Антіохъ и іудейскій Иродъ не были заживо съѣдены червями? Религія спасенія не можетъ быть религіей однихъ рабовъ и «чандаловъ», она есть религія всѣхъ, такъ какъ всѣ нуждаются въ спасеніи. Прежде, чѣмъ съ такою яростью проповѣдывать противъ равенства, слѣдовало бы упразднить главную уравнительницу — смерть.

Въ своей полемикѣ противъ христіанства Ницше поразительно «мелко плаваетъ», и его претензія на значеніе «антихриста» была бы въ высокой степени комична, если бы не кончилась такою трагедіей [1].

[1] Какъ извѣстно, этотъ несчастный писатель, пройдя черезъ манію величія, впалъ въ полное слабоуміе.

Культъ натуральной силы и красоты не есть прямая противоположность христіанства, и упраздняется онъ не этою религіей, а самъ собою, своею очевидною несостоятельностью. Христіанство вовсе не отрицаетъ силы и красоты, оно только не согласно успокоиться на силѣ умирающаго больного и на красотѣ разлагающагося трупа. Вражды или презрѣнія къ силѣ, величію и красотѣ, *какъ такимъ*, христіанство никогда не внушало, и всѣ христіанскія души, какъ и первая изъ нихъ, радовались только тому, что имъ открылся безконечный источникъ всего истинно сильнаго и прекраснаго, спасающій ихъ отъ рабства мнимой силѣ и мнимому величію немощныхъ и безобразныхъ стихій міра: «*Величитъ* душа моя Господа и возрадовася духъ мой о Бозѣ Спасѣ моемъ... Яко *сотвори мнѣ величіе Сильный*, и свято имя Его... *Сотвори державу* мышцей Своею, расточи гордыя мыслію сердца ихъ. Низложи сильныя со престолъ и вознесе смиренныя, алчущыя исполни благъ и богатящыяся отпусти тщы». Очевидно, здѣсь презрѣніе лишь къ мнимой, ложной силѣ и богатству, и ясно также, что для тѣхъ смиренныхъ, которые должны быть вознесены послѣ низложенія сильныхъ со престолъ, смиреніе не есть безусловный идеалъ или окончательная цѣль, а только необходимый и правый путь къ недоступнымъ для гордыхъ высотамъ.

Сила и красота божественны, только не сами по себѣ: есть Божество сильное и прекрасное, котораго сила не ослабѣваетъ и красота не умираетъ, потому что у Него и сила, и красота нераздѣльны съ добромъ.

Никто не поклоняется безсилію и безобразію; но одни признаютъ силу и красоту, обусловленныя добромъ, вѣчно пребывающія и *дѣйствительно* освобождающія своихъ носителей и поклонниковъ отъ власти смерти и тлѣнія, а другіе возвеличиваютъ силу и красоту, отвлеченно взятыя и призрачныя. Если первое ученіе ждетъ своей окончательной побѣды только въ будущемъ, то второму отъ этого не легче: оно уже побѣждено — побѣждено всегда — оно умираетъ съ каждымъ покойникомъ и погребено на всѣхъ кладбищахъ.

III.

Пессимизмъ фальшивыхъ философовъ и правдивыхъ самоубійцъ невольно приводитъ насъ къ тому, что въ жизни есть смыслъ; культъ силы и красоты невольно указываетъ намъ, что этотъ смыслъ не за-

ключается въ силѣ и красотѣ, отвлеченно взятыхъ, а можетъ принадлежать имъ лишь подъ условіемъ торжествующаго добра. Итакъ, смыслъ жизни заключается въ ея добрѣ, но этимъ открывается возможность новыхъ заблужденій — въ опредѣленіи того, что есть собственно добро жизни.

На первый взглядъ представляется какъ будто простой и вѣрный способъ избѣжать здѣсь всякихъ заблужденій: если въ жизни есть добрый смыслъ, то онъ самъ уже сказался и сказывается намъ и не ждетъ нашихъ опредѣленій, нужно только смириться передъ нимъ, съ любовью принять его и подчинить ему свое существованіе, свою личность, чтобы тѣмъ осмыслить ее. Всемірный смыслъ жизни или внутренняя связь отдѣльныхъ единицъ съ великимъ цѣлымъ не можетъ быть выдумана нами, она дана отъ вѣка. Отъ вѣка даны твердыни и устои семьи; семья, живымъ личнымъ отношеніемъ связывающая наше настоящее съ прошедшимъ и съ будущимъ; отечество, расширяющее и наполняющее нашу душу содержаніемъ души народной съ ея славными преданіями и упованіями; наконецъ, церковь, окончательно избавляющая насъ отъ всякой тѣсноты, связывая и личную и національную жизнь съ тѣмъ, что вѣчно и безусловно. Итакъ, о чемъ же думать? Живи жизнью цѣлаго, раздвинь во всѣ стороны границы своего маленькаго *я*, «принимай къ сердцу» дѣло другихъ и дѣло всѣхъ, будь добрымъ семьяниномъ, ревностнымъ патріотомъ, преданнымъ сыномъ церкви, и ты узнаешь на дѣлѣ добрый смыслъ жизни, и не нужно будетъ его искать и придумывать ему опредѣленія. Въ такомъ взглядѣ есть начало правды, — но только *начало*, остановиться на немъ невозможно, — дѣло вовсе не такъ просто, какъ кажется.

Если бы жизнь съ ея добрымъ смысломъ отъ вѣка и разомъ вылилась въ одну неизмѣнно пребывающую форму, — о, тогда, конечно, не о чемъ было бы разговаривать, никакихъ задачъ для ума не было бы, а былъ бы только одинъ вопросъ для воли: принять или отвергнуть *безусловно* то, что безусловно дано. Таково именно, насколько я понимаю, было положеніе одного свѣтоноснаго духа въ первомъ актѣ міросданія. Но наше человѣческое положеніе отличается менѣе роковымъ и болѣе сложнымъ значеніемъ. Мы знаемъ, что тѣ историческіе образы Добра, которые намъ даны, не представляютъ такого *единства*, при которомъ намъ оставалось бы только или все принять, или все отвергнуть; кромѣ того, мы знаемъ, что эти жизненные устои и образованія не упали разомъ съ неба въ готовомъ видѣ, что

они слагались во времени и на землѣ; а зная, что они *становились*, мы не имѣемъ никакого разумнаго основанія утверждать, что они *стали* окончательно и во всѣхъ отношеніяхъ, что данное намъ въ эту минуту есть всецѣло законченное. А если не закончено, то кому же, какъ не намъ, работать надъ продолженіемъ дѣла, какъ и прежде насъ высшія формы жизни, — теперь для насъ священное наслѣдіе вѣковъ, — слагались не сами собою, а чрезъ людей, чрезъ ихъ думы и труды, въ ихъ умственномъ и жизненномъ подвигѣ. При отсутствіи единства и неизмѣнности въ исторической формѣ вѣчнаго добра приходится выбирать между многимъ различнымъ. Значитъ, безъ испытующей мысли не обойдешься. Ужъ видно такъ самимъ Богомъ устроено, что нѣтъ человѣку внѣшней опоры, не дано подушки успокоенія для ума его и совѣсти: пусть вѣчно бодрствуетъ и стоитъ среди міра на особственныхъ своихъ ногахъ. «Что есть человѣкъ, яко помниши его, или сынъ человѣческій, яко посѣщаеши и?» И благочестіе запрещаетъ намъ презирать въ себѣ и другихъ то, что уважено самимъ Богомъ, изъ-за чего Онъ помнитъ и посѣщаетъ насъ, — внутреннее неоцѣнимое и незамѣнимое достоинство человѣка въ его разумѣ и совѣсти. Увы, виновные въ этомъ презрѣніи, стремящіеся замѣнить внутреннее мѣрило правды внѣшнимъ, терпятъ естественное воздаяніе въ роковомъ крушеніи своихъ попытокъ. Именно тѣ изъ нихъ, которые не довольствуются туманными фразами, умы реальные, ясные и послѣдовательные, съ поразительною быстротой совершаютъ здѣсь свой путь по прямой линіи внизъ отъ вѣрнаго къ сомнительному, отъ сомнительнаго къ ложному и отъ ложнаго къ безсмысленному. «Богъ, — говорятъ намъ, — изъявляетъ человѣку Свою волю внѣшнимъ образомъ посредствомъ авторитета церкви; единственная настоящая церковь есть наша, ея голосъ есть голосъ Божій; настоящее представительство нашей церкви есть наше духовенство, значитъ его голосъ есть голосъ Божій; настоящій представитель духовенства для каждаго человѣка есть его духовникъ, слѣдовательно, всѣ вопросы вѣры и совѣсти для всякаго должны въ окончательной инстанціи рѣшаться его духовникомъ». Кажется ясно и просто. Нужно только устроить, чтобы всѣ духовники говорили одно и то же, или чтобы существовалъ одинъ духовникъ — вездѣсущій и безсмертный. А то при разногласіи многихъ измѣняющихся духовниковъ можетъ возникнуть явно нечестивое мнѣніе, что Божій голосъ противорѣчитъ самому себѣ.

На самомъ дѣлѣ, если *этотъ* единоличный или собирательный носитель внѣшняго авторитета имѣетъ свое значеніе только отъ своего офиціальнаго положенія, то всѣ лица того же положенія имѣютъ одинакій авторитетъ, который упраздняется ихъ взаимнымъ противорѣчіемъ; а если одинъ, или одни изъ нихъ получаютъ для меня свой предпочтительный авторитетъ отъ моего къ нимъ довѣрія, то значитъ я самъ источникъ и творецъ высшаго для меня авторитета, и значитъ я смиряюсь только передъ собственнымъ своимъ произволомъ и его принимаю за смыслъ жизни. Къ этому неизбѣжно приводитъ исканіе во что бы то ни стало *внѣшней* опоры для разума и представленіе о безусловномъ смыслѣ жизни, какъ о чемъ-то извнѣ налагаемомъ на человѣка. Кто хочетъ принять смыслъ жизни какъ внѣшній авторитетъ, тотъ кончаетъ тѣмъ, что за смыслъ жизни принимаетъ безсмыслицу своего собственнаго произвола. Между человѣкомъ и тѣмъ, въ чемъ смыслъ его жизни, не должно быть внѣшняго формальнаго отношенія. Внѣшній авторитетъ необходимъ какъ преходящій моментъ, но его нельзя увѣковѣчивать, признавать какъ постоянную и окончательную норму. Человѣческое *я* можетъ быть расширено только внутреннею, сердечною взаимностью съ тѣмъ, что больше его, а не формальнымъ только ему подчиненіемъ, которое въ сущности вѣдь ничего не измѣняетъ.

IV.

Добрый смыслъ жизни, хотя онъ больше и первѣе каждаго отдѣльнаго человѣка, не можетъ, однако, быть принятъ извнѣ по довѣрію къ какому-нибудь внѣшнему авторитету, какъ что-то готовое: онъ долженъ быть понятъ и усвоенъ самимъ человѣкомъ, его вѣрою, разумомъ и опытомъ. Это есть необходимое условіе нравственнодостойнаго бытія. Когда это необходимое субъективное *условіе* доброй и осмысленной жизни принимается за цѣль и сущность ея, происходитъ новое моральное заблужденіе, — отрицаніе всѣхъ историческихъ и собирательныхъ проявленій и формъ добра, всего, кромѣ внутреннихъ нравственныхъ дѣйствій и состояній отдѣльнаго человѣка. Этотъ моральный *аморфизмъ* или *субъективизмъ* есть прямая противоположность той проповѣди охранительнаго житейскаго смиренія, о которой мы только что говорили. Тамъ утверждалось, что жизнь и дѣйствительность въ ихъ данномъ видѣ умнѣе и лучше человѣка, что исто-

рическія формы, въ которыхъ сложилась эта жизнь, сами по себѣ мудры и благи, и что человѣку нужно только съ благоговѣніемъ преклониться передъ ними и въ нихъ искать безусловнаго правила и авторитета для своего личнаго существованія. Моральный аморфизмъ, напротивъ, сводитъ все къ намъ самимъ, къ нашему самосознанію и самодѣятельности. Жизнь для насъ есть только наша душевная жизнь, и добрый смыслъ жизни заключается только во внутреннихъ состояніяхъ отдѣльныхъ существъ и въ тѣхъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ, которыя отсюда прямо и непосредственно происходятъ. Этотъ внутренній смыслъ и внутреннее добро присущи всякому отъ природы, но они подавляются, искажаются и превращаются въ безсмыслiе и зло, благодаря различнымъ историческимъ формамъ и учрежденіямъ: государству, церкви и культурѣ вообще. Раскрывая глаза всѣхъ на такое положеніе дѣла, легко убѣдить ихъ отказаться отъ этихъ бѣдственныхъ извращеній человѣческой природы, которыя крайнимъ своимъ выраженіемъ имѣютъ такія принудительныя учрежденія, какъ судъ, войско и т. п. Все это держится злонамѣреннымъ обманомъ и насиліемъ меньшинства, но главнымъ образомъ зависитъ отъ непониманія и самообольщенія большинства людей, употребляющихъ при томъ разныя искусственныя средства для притупленія своего разума и совѣсти, какъ вино, табакъ и т. п. Но люди уже начинаютъ понимать ошибочность своихъ взглядовъ и поступковъ и когда они рѣшительно отъ нихъ откажутся и перемѣнятъ свое поведеніе, всѣ дурныя формы человѣческихъ отношеній падутъ сами собою, всякое зло исчезнетъ, какъ только люди перестанутъ противиться ему принужденіемъ, и добрый смыслъ жизни самъ собою обнаружится и осуществится среди безформенной массы «бродячихъ» праведниковъ.

Отрицая различныя учрежденія, моральный аморфизмъ забываетъ объ одномъ довольно важномъ учрежденіи — о смерти, и только это забвеніе даетъ доктринѣ возможность существованія. Ибо если проповѣдники моральнаго афоризма вспомнятъ о смерти, то имъ придется утверждать одно изъ двухъ: или что съ упраздненіемъ войскъ, судовъ и т. п. люди перестанутъ умирать, или что добрый смыслъ жизни, несовмѣстимый съ царствами политическими, совершенно совмѣстимъ съ царствомъ смерти. Дилемма эта неизбѣжна для доктрины аморфизма, а оба рѣшенія одинаково нелѣпы. Ясно, что это ученіе, умалчивая о смерти, носитъ ее въ себѣ самомъ. Оно выдаетъ себя за возстановленіе подлиннаго христіанства. Но слишкомъ оче-

видно, и психологически и исторически, что проповѣдь Евангелія не забывала о смерти: прежде всего эта проповѣдь опиралась на воскресеніе одного, какъ на совершившееся событіе, и на будущее воскресеніе всѣхъ, какъ на обезпеченное обѣщаніе. Общее воскресеніе есть созданіе совершенной формы для всего существующаго, крайнее выраженіе и осуществленіе благого смысла вселенной и потому конецъ и цѣль исторіи. Моральный аморфизмъ, признавая добрый смыслъ жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ отрицая всѣ ея объективныя формы, долженъ признать безсмыслицею всю исторію міра и человѣчества, которая цѣликомъ состоитъ въ созиданіи и усовершенствованіи формъ жизни. Есть смыслъ въ отрицаніи одной жизненной формы во имя другой лучшей или совершеннѣйшей; но что значитъ отрицаніе формъ? Между тѣмъ, именно къ такому отрицанію логически долженъ прійти анти-историческій взглядъ. Если безусловно отвергнуть жизненныя формы общественныя, политическія, религіозныя, выработанныя исторіей человѣчества, то на чемъ основано признаніе органическихъ формъ, выработанныхъ исторіей природы, тѣмъ міровымъ процессомъ, для котораго процессъ историческій есть прямое и неотдѣлимое продолженіе? Почему мое животное тѣло есть нѣчто болѣе реальное, разумное и священное, нежели тѣло моего народа? Скажутъ, что народнаго тѣла, какъ и народной души, нѣтъ вовсе, что общественный собирательный организмъ есть только метафора для выраженія простой суммы отдѣльныхъ людей. Но вѣдь съ такой исключительно-механической точки зрѣнія необходимо идти дальше: въ дѣйствительности нѣтъ и индивидуальнаго организма и индивидуальной души, а существуютъ только различныя сочетанія элементарныхъ вещественныхъ единицъ, лишенныхъ всякаго качественнаго содержанія. Отрицая форму въ принципѣ, логически необходимо отказаться отъ пониманія и признанія не только исторической и органической жизни, но и всякаго существованія, такъ какъ вполнѣ безформенно и безусловно просто только чистое ничто.

V.

Я указалъ два крайнія нравственныя заблужденія, противоположныя другъ другу: доктрину самоотрицанія человѣческой личности передъ историческими формами жизни, принятыми какъ внѣшній авторитетъ, — доктрину страдательной покорности, или житейскаго

квіетизма, — и доктрину самоутвержденія человѣческой личности противъ всякихъ историческихъ формъ и авторитетовъ — доктрину безформенности и безначалія. То, что составляетъ общую сущность этихъ двухъ крайнихъ воззрѣній, въ чемъ они сходятся, несмотря на свою противоположность, безъ сомнѣнія откроетъ намъ источникъ нравственныхъ заблужденій вообще и избавитъ насъ отъ необходимости разбирать частныя видоизмѣненія нравственной лжи, которыхъ можетъ быть неопредѣленное множество.

Два противоположныя воззрѣнія совпадаютъ въ томъ, что оба берутъ добро *не по существу*, не въ немъ самомъ, а связываютъ его съ актами и отношеніями, которые могутъ быть и добрыми, и злыми, смотря по тому, чѣмъ они внушаются, чему служатъ. Другими словами, нѣчто доброе, но могущее стать и злымъ, ставится здѣсь на мѣсто самого Добра, и условное принимается за безусловное. Такъ, напримѣръ, подчиненіе народнымъ и отеческимъ преданіямъ и установленіямъ есть доброе дѣло, или нравственная обязанность въ той мѣрѣ, въ какой сами эти преданія и установленія выражаютъ добро или даютъ опредѣленную форму моему *должному* отношенію къ Богу, къ людямъ и къ міру. Но если это условіе будетъ забыто, условная обязанность принята за безусловную, или «національный интересъ» поставленъ на мѣсто Правды Божіей, то доброе можетъ превратиться въ злое и въ источникъ золъ. Тутъ уже легко дойти до чудовищнаго положенія, высказаннаго недавно однимъ французскимъ министромъ, — что «лучше казнить двадцать невинныхъ, чѣмъ посягнуть (porter atteinte) на авторитетъ какого-нибудь національнаго учрежденія». Другой примѣръ: вмѣсто должнаго уваженія къ собору епископовъ или къ другому церковному начальству какъ дѣйствительному органу той собирательной организаціи благочестія, отъ которой я себя не отдѣляю, — я подчиняюсь ему безусловно, не входя въ существо дѣла, а *заранѣе* признавъ его *въ его отдѣльности* за непреложный для себя авторитетъ, слѣдовательно, внѣшнимъ образомъ — и вотъ оказывается, что этотъ соборъ, которому я подчинился, есть «Ефесское разбойничество», или что-нибудь въ этомъ родѣ, и я самъ вслѣдствіе излишней, неугодной Богу покорности передъ формальнымъ выраженіемъ Его предполагаемой воли, — сталъ вдругъ непокорнымъ еретикомъ. Опять изъ добра вышло зло. Третій примѣръ: не надѣясь на чистоту своей совѣсти и на силу своего разума, я отдаю и совѣсть, и разумъ свои въ распоряженіе лицу,

облеченному священнымъ авторитетомъ, отказываясь отъ собственнаго умствованія и собственной воли, — казалось чего бы лучше? но этотъ духовникъ, будучи волкомъ въ овечьей шкурѣ, внушаетъ мнѣ пагубныя мысли и дурныя правила, и опять условное добро смиренія, принятое безусловно, превращается въ зло.

Такъ происходитъ въ силу заблужденія, смѣшивающаго само Добро съ тѣми или другими формами его проявленія; но къ тому же приводитъ и противоположное заблужденіе, ограничивающее существо добра простымъ отрицаніемъ историческихъ формъ его проявленія. Тамъ эти формы или учрежденія принимаются какъ безусловное добро, что не соотвѣтствуетъ правдѣ и приводитъ къ злу; здѣсь эти формы и учрежденія отрицаются безусловно, слѣдовательно, признаются сами по себѣ за безусловное зло, что опять-таки не соотвѣтствуетъ правдѣ, а потому ни къ чему хорошему привести не можетъ. Одни утверждаютъ, напримѣръ, что воля Божія открывается намъ *только* чрезъ священника, а другіе — что этого никогда и ни въ какомъ случаѣ не бываетъ, что высшая воля *не можетъ* говорить намъ чрезъ священника, а открывается исключительно и всецѣло въ нашемъ собственномъ сознаніи. Не очевидно ли, однако, что *сама* воля Божія исчезла въ обоихъ взглядахъ, что въ первомъ на ея мѣсто поставленъ священникъ, а во второмъ — самоутверждающееся *я*? А легко, казалось бы, понять, что разъ воля Божія допущена, то она *не должна* быть связана, ограничена и исчерпана для насъ ни нами самими, ни священникомъ; что она можетъ быть и въ насъ, и въ немъ, но что безусловно и непремѣнно она выражается для насъ лишь въ согласномъ съ нею самою, должномъ или добромъ отношеніи нашемъ ко всему, между прочимъ — и прежде прочаго — къ священнику во имя того, что онъ собою представляетъ. Точно также когда одни говорятъ, что практическое добро жизни заключается для насъ всецѣло въ народности и государствѣ, а другіе утверждаютъ, что народность и государство — ложь и зло, то развѣ не очевидно, что первые ставятъ на мѣсто самого добра, какъ безусловнаго, его относительныя воплощенія въ народѣ и государствѣ, а вторые обусловливаютъ само безусловное добро своими отрицаніями его исторической организаціи: для нихъ безусловны только эти отрицанія, а добро уже обусловлено ими. И неужели трудно понять, что настоящее добро для насъ въ этой области можетъ зависѣть только отъ нашего *справедливаго и добраго отношенія къ народу и государству*, отъ сознанія того, что

мы имъ должны, отъ признанія всего, что въ нихъ было и есть, и всего, что имъ не достаетъ для полноты ихъ значенія какъ посредствующихъ воплощеній живущаго въ человѣчествѣ добра? Зачѣмъ же, если мы можемъ такъ справедливо относиться къ церкви, народу, государству и этимъ справедливымъ отношеніемъ совершенствовать и себя и ихъ, — если мы можемъ знать и любить ихъ въ ихъ истинномъ смыслѣ, по-Божьи, — зачѣмъ же мы будемъ извращать этотъ доступный намъ смыслъ безусловнымъ преклоненіемъ, или — еще хуже — безусловнымъ отрицаніемъ? Зачѣмъ, вмѣсто должнаго почитанія священныхъ формъ, не отдѣляющаго ихъ отъ содержанія, но и не смѣшивающаго съ нимъ, мы станемъ непремѣнно отъ идолопоклонства переходить къ иконоборчеству, а отъ него къ новому, худшему идолопоклонству?

Зачѣмъ эти явныя извращенія правды, эти явныя уклоненія отъ прямой дороги? Не ясно ли какъ день, что принимать безусловно слѣдуетъ только то, что само по себѣ, по существу своему, есть добро, а отрицать слѣдуетъ только то, что, само по себѣ, по существу есть зло, а затѣмъ все остальное должно принимать, или отвергать согласно его дѣйствительному отношенію къ этому внутреннему существу добра и зла? Не ясно ли, что если есть добро, то у него должны быть внутренніе, собственные признаки и опредѣленія, не зависящія окончательно ни отъ какихъ историческихъ формъ и учрежденій и еще менѣе — отъ ихъ отрицанія?

Нравственный смыслъ жизни первоначально и окончательно опредѣляется самимъ добромъ, доступнымъ намъ внутренно черезъ нашу совѣсть и разумъ, поскольку эти *внутреннія* формы добра освобождены нравственнымъ подвигомъ отъ рабства страстямъ и отъ ограниченности личнаго и коллективнаго себялюбія. Здѣсь крайнее мѣрило всякихъ внѣшнихъ формъ и явленій. «Развѣ вы не знаете, говоритъ ап. Павелъ вѣрующимъ, — что мы будемъ судить и ангеловъ?» — Если же намъ подсудно и небесное, то тѣмъ болѣе все земное. Человѣкъ въ принципѣ или по назначенію своему есть *безусловная* внутренняя форма для добра, какъ безусловнаго содержанія; все остальное условно и относительно. Добро само по себѣ ничѣмъ не обусловлено, оно все собою обусловливаетъ и черезъ все осуществляется. То, что оно ничѣмъ не обусловлено, составляетъ его *чистоту;* то, что оно все собою обусловливаетъ, есть его *полнота,* а что оно черезъ все осуществляется, есть его *сила* или дѣйственность.

Безъ чистоты добра, безъ возможности во всякомъ практическомъ вопросѣ различить добро отъ зла безусловно и во всякомъ единичномъ случаѣ сказать *да*, или *нѣтъ* — жизнь была бы вовсе лишена нравственнаго характера и достоинства; безъ полноты добра, безъ возможности связать съ нимъ всѣ дѣйствительныя отношенія, во всѣхъ оправдать добро и всѣ добромъ исправить, жизнь была бы одностороннею и скудною; наконецъ, безъ силы добра, безъ возможности его окончательнаго торжества надъ всѣмъ, до «послѣдняго врага» — смерти — включительно, жизнь была бы безплодна.

Внутренними свойствами добра опредѣляется жизненная задача человѣка; ея нравственный смыслъ состоитъ въ служеніи Добру чистому, всестороннему и всесильному.

Такое служеніе, чтобы быть достойнымъ своего предмета и самого человѣка, должно стать *добровольнымъ*, а для этого ему нужно пройти черезъ человѣческое сознаніе. Помогать ему въ этомъ процессѣ, а отчасти и предварять то, къ чему онъ долженъ прійти, есть дѣло нравственной философіи. Основатель ея *какъ науки*, Кантъ, остановился на первомъ существенномъ признакѣ абсолютнаго добра — его чистотѣ, — требующей отъ человѣка формально-безусловной, или самозаконной воли, свободной отъ всякихъ эмпирическихъ примѣсей: чистое добро требуетъ, чтобы его избирали только для него самого; всякая другая мотивація его недостойна. Не повторяя того, что хорошо исполнено Кантомъ по вопросу о формальной чистотѣ доброй воли, я обратился въ особенности ко второму существенному признаку добра — его всеединству, — не отдѣляя его отъ двухъ другихъ (какъ сдѣлалъ Кантъ относительно перваго), а прямо развивая разумно-мыслимое содержаніе всеединаго добра изъ тѣхъ дѣйствительныхъ нравственныхъ данныхъ, въ которыхъ оно заложено. Получились такимъ образомъ не діалектическіе моменты отвлеченной идеи (какъ у Гегеля) и не эмпирическія осложненія натуральныхъ фактовъ (какъ у Герберта Спенсера), а полнота нравственныхъ нормъ для всѣхъ основныхъ практическихъ отношеній единичной и собирательной жизни. Только такою полнотою оправдывается добро въ нашемъ сознаніи, только подъ условіемъ этой полноты можетъ оно осуществить для насъ и свою чистоту, и свою непобѣдимую силу.

Владиміръ Соловьевъ.

Введеніе.

Нравственная философія какъ наука.

I.

Собственный предметъ нравственной философіи есть понятіе *добра;* выяснить все, что разумъ, возбуждаемый опытомъ, мыслитъ въ этомъ понятіи, и тѣмъ самымъ дать опредѣленный отвѣтъ на главный для насъ вопросъ о *должномъ* содержаніи или смыслѣ нашей жизни, — такова задача этой философской науки.

Способность къ зачаточной оцѣнкѣ въ положительномъ и отрицательномъ смыслѣ несомнѣнна у высшихъ животныхъ, гдѣ она, кромѣ различныхъ *ощущеній* пріятнаго и непріятнаго, соединяется съ болѣе или менѣе сложнымъ *представленіемъ* желательнымъ или нежелательныхъ предметовъ; человѣкъ же въ этой оцѣнкѣ переходитъ за предѣлы единичныхъ ощущеній и частныхъ представленій и возвышается до общаго разумнаго *понятія* или идеи добра и зла.

Всеобщій характеръ этой идеи отрицается многими, но лишь по недоразумѣнію. Нѣтъ, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы гдѣ-нибудь и когда-нибудь за добро; но вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятію добра (каково бы оно ни было) значенія постоянной и всеобщей *нормы* и идеала[1]. Краснокожій индѣецъ, поставлявшій

[1] Въ этихъ *предварительныхъ* замѣчаніяхъ, только вводящихъ въ предметъ, я намѣренно беру идею добра сперва въ ея первоначальной слитности, т. е. не только въ смыслѣ достоинства нашихъ дѣйствій, но и въ смыслѣ предметовъ, которыми вообще желательно пользоваться или обладать („все свое добро“ и т. п.). Нѣкоторыя доктрины въ сущности отрицаютъ это различіе, и я не могу его сразу предполагать раньше философскаго выясненія.

себѣ въ добродѣтель скальпировать какъ можно больше человѣческихъ головъ, признавалъ это добромъ и доблестью не на сегодня только, а на всю жизнь, и не для себя одного, а для всякаго порядочнаго человѣка. Эскимосъ, видящій высшее благо въ наибольшемъ запасѣ гнилого жиру отъ тюленей и трески, несомнѣнно придаетъ своему идеалу значеніе общегоднаго; онъ увѣренъ, что то самое, что нравится ему, хорошо также для всѣхъ временъ и людей и даже для загробнаго міра; если онъ услышитъ о такихъ варварахъ, для которыхъ гнилой жиръ отвратителенъ, то онъ или не повѣритъ ихъ существованію или откажетъ имъ въ достоинствѣ нормальныхъ людей. Равнымъ образомъ и знаменитый готтентотъ, утверждавшій, что добро — это, когда *онъ* украдетъ много коровъ, а зло — когда *у него* украдутъ, — присваивалъ такой этическій принципъ, конечно, не себѣ одному, а разумѣлъ, что для *всякаго* человѣка добро состоитъ въ успѣшномъ похищеніи чужого имущества, а зло — въ потерѣ своего.

Итакъ, даже при столь несовершенномъ примѣненіи идеи добра, формальная ея всеобщность, т. е. утвержденіе ея, какъ всегдашней нормы для всѣхъ, несомнѣнно сохраняется, хотя содержаніе этой предполагаемой нормы (т. е. данные отвѣты на вопросъ: что есть добро?) совершенно не соотвѣтствуетъ здѣсь формальному требованію, представляя лишь случайный, частный и грубо вещественный характеръ. Конечно, даже у самыхъ низменныхъ дикарей нравственныя представленія не исчерпываются ободранными черепами и уведенными коровами: тотъ же ирокезецъ и тотъ же готтентотъ соблюдаютъ нѣкоторую стыдливость въ половыхъ отношеніяхъ, знаютъ жалость къ близкимъ существамъ, умѣютъ преклоняться передъ чужимъ превосходствомъ. Но пока эти зачаточныя проявленія истинной нравственности стоятъ на ряду съ какими-нибудь дикими и безчеловѣчными требованіями, или даже отступаютъ на задній планъ передъ ними, пока свирѣпость цѣнится выше стыдливости и хищничество выше состраданія, — должно признать, что идея добра, сохраняя универсальность своей формы, лишена соотвѣтствующаго ей дѣйствительнаго содержанія.

Дѣятельность разума, образующая идеи, такъ же изначала присуща человѣку, какъ всякая органическая функція присуща организму. Нельзя отрицать, что питательные органы и ихъ отправленія *врождены* животному, но никто не понимаетъ этого въ томъ смыслѣ, что животное родится съ готовою пищей во рту; точно также чело-

вѣкъ не родится съ готовыми идеями, а только съ готовою способностью ихъ сознавать.

Но то же самое разумное сознаніе, благодаря которому человѣкъ изначала обладаетъ общею идеей добра, какъ безусловной нормы, въ дальнѣйшемъ своемъ ростѣ постепенно сообщаетъ этой формальной идеѣ достойное ея содержаніе, стремясь установить такіе нравственные требованія и идеалы, которые были бы по существу всеобщими и необходимыми, выражали бы собственное развитіе универсальной идеи добра, а не представляли бы только внѣшнее ея приложеніе къ тѣмъ или другимъ чуждымъ ей матеріальнымъ мотивамъ. При извѣстной степени ясности, раздѣльности и систематичности этотъ процессъ человѣческаго сознанія, вырабатывающій истинное содержаніе нравственности, становится *нравственной философіей* или *этикой*, которая въ различныхъ системахъ и теоріяхъ представляетъ различныя степени полноты и послѣдовательности.

II.

По существу своему нравственная философія находится въ тѣснѣйшей связи съ религіей, а по способу познанія — съ теоретическою философіей. Мы не можемъ заранѣе объяснить, въ чемъ состоитъ эта связь, но мы уже теперь можемъ и должны сказать, въ чемъ она *не состоитъ*. Ее не слѣдуетъ представлять какъ одностороннюю *зависимость* этики отъ положительной религіи, или же отъ умозрительной философіи, — такую зависимость, которая отнимала бы у нравственной области собственное содержаніе и самостоятельное значеніе. Взглядъ, *всецѣло* подчиняющій нравственность и нравственную философію *теоретическимъ* принципамъ положительно-религіознаго или же философскаго характера, весьма распространенъ въ той или другой формѣ. Несостоятельность его тѣмъ болѣе для меня ясна, что я самъ нѣкогда, если не раздѣлялъ его вполнѣ, то былъ къ нему очень близокъ. Вотъ нѣкоторыя изъ соображеній, заставившихъ меня покинуть эту точку зрѣнія, — привожу именно только тѣ, которыя могутъ быть понятны и до изложенія самой философіи.

«Только отъ истинной религіи, — такъ говорятъ противники независимой нравственности, — получаетъ человѣкъ силы для исполненія добра; но вся цѣнность добра — въ его исполненіи; значитъ

внѣ истинной религіи этика не имѣетъ никакого значенія». Что истинная религія даетъ силы своимъ истиннымъ приверженцамъ исполнять добро — это не подлежитъ сомнѣнію; но чтобы *только* чрезъ нее давались эти силы, и помимо ея невозможно было дѣлать никакого добра — такое исключительное утвержденіе, требуемое будто бы высшими интересами вѣры, на самомъ дѣлѣ прямо противорѣчитъ ученію самого великаго поборника правъ вѣры, — апостола Павла, признающаго, какъ извѣстно, что и язычники по естественному закону могутъ дѣлать добро: «Ибо,—говоритъ онъ,—когда языки — тѣ, что не имѣютъ закона,—по природѣ законное творятъ, то они, закона неимѣющіе, сами себѣ законъ. Они показываютъ, что дѣло закона написано въ сердцахъ ихъ, въ чемъ сосвидѣтельствуетъ имъ совѣсть и разсужденія, промежъ себя обвиняющія или защищающія другъ друга» [2].

Чтобы получить откуда бы то ни было силы для исполненія добра, необходимо имѣть понятіе о добрѣ, — иначе его исполненіе будетъ только механическимъ дѣйствіемъ. И несправедливо, будто бы вся цѣнность добра — въ фактѣ его исполненія: важенъ и *образъ* исполненія. Безсознательное автоматическое совершеніе добрыхъ поступковъ не соотвѣтствуетъ достоинству человѣка, а слѣдовательно не выражаетъ и человѣческаго добра. *Его* исполненіе необходимо обусловлено сознаніемъ, а сознаніе добра возможно и помимо истинной религіи, какъ показываетъ и повседневный и историческій опытъ, подтверждаемый приведеннымъ свидѣтельствомъ такого ревнителя вѣры, какъ ап. Павелъ [3].

Далѣе: если благочестіе требуетъ признать, что силы для исполненія добра даются отъ Бога, то было бы, напротивъ, большимъ нечестіемъ ограничивать Божество въ способахъ сообщенія этихъ силъ. И такъ какъ по согласному свидѣтельству опыта и св. Писанія

---

[2] *Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νομον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος. οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νομου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων* (Римл. II, 14—15).

[3] То, что апостолъ, говоритъ о язычникахъ своего времени примѣнимо, безъ сомнѣнія, и къ тѣмъ людямъ, которые, послѣ появленія христіанства, не могли понять его, или потому, что о немъ не слыхали, или потому, что оно было имъ представлено въ извращенномъ видѣ. И они, когда исполняютъ добро, то дѣлаютъ это по естественному закону, „написанному въ сердцахъ ихъ“.

пути для полученія нравственныхъ силъ не исчерпываются *положительною* религіей, ибо и помимо нея нѣкоторые люди сознаютъ и *творятъ* добро, то значитъ и съ религіозной точки зрѣнія остается только принять эту истину и слѣдовательно признать въ извѣстномъ смыслѣ независимость нравственности отъ положительной религіи — и нравственной философіи отъ вѣроученія [4].

Къ тому же приводитъ и третье соображеніе. Какова бы ни была наша увѣренность въ истинѣ нашей религіи, она не даетъ намъ права закрывать глаза на тотъ фактъ, что религій существуетъ множество, и что каждая изъ нихъ приписываетъ себѣ исключительную истинность. А этотъ фактъ во всякомъ умѣ, не равнодушномъ къ истинѣ, производитъ потребность объективнаго оправданія нашей вѣры, т. е. представленія такихъ основаній въ ея пользу, которыя могли бы имѣть убѣдительность не для насъ однихъ, а и для другихъ, окончательно — для всѣхъ. Но всѣ общегодные аргументы въ пользу религіозной истины сводятся къ одному основному — этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религіи передъ другими. Это въ сущности такъ даже въ тѣхъ случаяхъ, когда нравственный интересъ совершенно закрывается другими мотивами. Такъ можно въ пользу своей религіи указывать на красоту ея богослуженія. Къ такому аргументу не слѣдуетъ относиться слишкомъ легко: если бы красота греческаго богослуженія въ Софійскомъ соборѣ не произвела такого сильнаго впечатлѣнія на пословъ кіевскаго князя Владиміра, то, вѣроятно, Россія не была бы теперь православною. Но какова бы ни была важность этой стороны въ религіи, спраши-

---

[4] Здѣсь, понятно, отрицается зависимость въ строгомъ смыслѣ, т. е. такое отношеніе между двумя предметами, въ силу котораго одинъ изъ нихъ всецѣло полагается другимъ и безъ него вовсе существовать не можетъ. Въ *такой* общей зависимости отъ *положительной* религіи этика не находится,—вотъ все, что я пока утверждаю, нисколько не предрѣшая вопроса объ ихъ дѣйствительной связи или взаимной зависимости in concreto. Что касается до такъ называемой естественной или раціональной религіи, то самое понятіе о ней выросло на почвѣ нравственной философіи и внѣ этики не имѣетъ, смысла, какъ будетъ показано на своемъ мѣстѣ; теперь же я имѣю въ виду только тотъ довольно распространенный у насъ въ послѣднее время взглядъ, что нравственная жизнь всецѣло опредѣляется догматами и учрежденіями положительной религіи и должна быть у нихъ въ безусловномъ подчиненіи.

вается, однако, въ чемъ собственно можетъ состоять эстетическое достоинство извѣстнаго богослуженія преимущественно передъ другими? Не въ томъ, конечно, чтобы его формы и обстановка отличались вообще какою попало красотою. Сама по себѣ красота формъ (т. е. законченность чувственнаго выраженія чего бы то ни было) свойственна самымъ разнороднымъ предметамъ: красивъ балетъ, красива опера, красива батальная или эротическая картина, красивъ фейерверкъ. Однако, когда подобные виды проявленія прекраснаго, хотя бы въ слабой степени, вносятся въ религіозный культъ, то это справедливо порицается какъ искаженіе его истиннаго достоинства. Значитъ, эстетическая цѣнность богослуженія состоитъ не въ томъ, чтобы его чувственныя формы были красивы, а въ томъ, чтобы ихъ красота какъ можно яснѣе выражала и полнѣе воплощала духовное содержаніе истинной религіи. Содержаніе же это частью догматическое, но главнымъ образомъ этическое (въ широкомъ смыслѣ): святость Божества, любовь Его къ людямъ, благодарность и преданность людей небесному Отцу и ихъ братство между собою — вотъ та идеальная сущность, которая, уже воплотившись въ лицахъ и событіяхъ священной исторіи, сквозь эту священно-историческую среду вновь художественно воплощается въ обрядахъ, символахъ и пѣснопѣніяхъ церковныхъ. Но если духовная сущность религіи на однихъ можетъ дѣйствовать лишь черезъ это свое воплощеніе въ культѣ, то другіе (и съ развитіемъ сознанія — все большее число) способны воспринять ее кромѣ того и прямо какъ ученіе; и тутъ опять таки нравственная сторона религіозной доктрины имѣетъ рѣшительное преобладаніе надъ догматическою. Метафизическіе догматы истиннаго христіанства, при всей ихъ внутренней достовѣрности, несомнѣнно превышаютъ уровень обыкновеннаго человѣческаго разсудка и потому не могутъ служить и никогда не служили *начальными* средствами убѣжденія въ истинѣ нашего исповѣданія людей ему чуждыхъ. Чтобы постигать эти догматы вѣрою, нужно уже быть христіаниномъ, а чтобы понять ихъ смыслъ въ области высшихъ умозрѣній, нужно быть философомъ Платонова или Шеллингова направленія. Этотъ путь не можетъ, слѣдовательно, быть принятъ какъ общегодный, и остается для убѣжденія инославца только указаніе на превосходство нравственной стороны въ нашей религіи [5]. И дѣйствительно,

[5] Одинъ критикъ — Богъ ему судья! — понялъ это такъ, будто я утверждаю, что та религія истинна, къ которой принадлежитъ больше

на путь нравственно-практическаго оправданія своей вѣры вступаютъ обыкновенно въ спорахъ не только между особыми религіями, но и между раздѣлившимися вѣтвями одной и той же религіи. Такъ, римскіе католики всего охотнѣе приводятъ въ свою пользу крѣпкую солидарность и энергичную дѣятельность своего духовенства, объединеннаго религіозно-нравственною силою папской монархіи, ставятъ на видъ незамѣнимое нравственное вліяніе этого духовенства на народныя массы, выставляютъ роль папы какъ универсальнаго защитника справедливости, какъ верховнаго судіи и миротворца, особенно же указываютъ они на обиліе *дѣлъ милосердія* въ своихъ внѣшнихъ и внутреннихъ миссіяхъ. Въ свою очередь, протестанты, первоначально отдѣлившіеся отъ католической церкви именно на почвѣ *нравственнаго* богословія, ставятъ себѣ въ основное преимущество моральную высоту и чистоту своего ученія, освобождающаго личную совѣсть и жизнь общины отъ рабства внѣшнимъ дѣламъ и отъ разныхъ безсмысленныхъ, по ихъ мнѣнію, преданій и практическихъ злоупотребленій. Наконецъ, православные апологеты и полемисты чаще всего пользуются противъ западнаго христіанства оружіемъ нравственныхъ обвиненій: католицизмъ упрекаютъ они за гордость и властолюбіе, за стремленіе присвоить своему іерархическому главѣ какъ то, что принадлежитъ Богу, такъ равно и то, что принадлежитъ кесарю, укоряютъ католическую іерархію въ фанатизмѣ, въ привязанности къ міру, въ корыстолюбіи, дѣлаютъ ее отвѣтственною за общій грѣхъ преслѣдованія еретиковъ и невѣрныхъ, постоянно возвращаются (въ согласіи съ протестантами) къ тремъ главнымъ обвинительнымъ пунктамъ: инквизиціи, индульгенціямъ и іезуитской морали, наконецъ (независимо отъ протестантовъ) вносятъ въ этотъ обвинительный актъ грѣхъ нравственнаго братоубійства, выразившійся въ самовластномъ узаконеніи (безъ вѣдома восточной церкви) мѣстныхъ западныхъ преданій; менѣе яркія, но столь же тяжкія этическія обвиненія выставляются нашими полемистами и противъ протестантскаго исповѣданія: его упрекаютъ въ индивидуализмѣ, упраздняющемъ церковь какъ дѣйствительное нравственное цѣлое, обвиняютъ въ разрушеніи любовнаго союза не только между настоящимъ и прошедшимъ церкви исторической (черезъ отрицаніе преданій), но и ме-

---

хорошихъ людей. Хоть бы намекнулъ онъ при этомъ на какой-нибудь методъ для этой нравственной статистики!

жду видимою и невидимою церковью (черезъ отверженіе молитвъ за усопшихъ) и т. д.

Не входя здѣсь въ область богословія и не рѣшая, насколько основательны и нужны всѣ эти пререканія[6], я обращу вниманіе только на тотъ фактъ, что каждая изъ спорящихъ сторонъ не отвергаетъ нравственныхъ принциповъ, выставляемыхъ противною, а только старается обратить ихъ въ свою пользу. Такъ, когда католики хвалятся дѣлами милосердія, особенно отличающими ихъ церковь, то ни протестантскіе, ни греко-россійскіе ихъ противники не станутъ говорить, что милосердіе дурно, а будутъ только утверждать, что католическія благотворительныя учрежденія, служа цѣлямъ властолюбивой политики, искажаются постороннею примѣсью и теряютъ болѣе или менѣе свое нравственное достоинство. Въ отвѣтъ на это католики со своей стороны не станутъ говорить, что властолюбіе само по себѣ хорошо, и что христіанская любовь должна быть подчинена политикѣ, а станутъ, напротивъ, отвергать дѣлаемый имъ упрекъ въ властолюбіи и доказывать, что власть для нихъ не цѣль, а только необходимое средство для исполненія нравственнаго долга. Точно также, когда православные (вмѣстѣ съ католиками) упрекаютъ протестантство за отсутствіе духовной филіаціи и за пренебреженіе къ отеческимъ преданіямъ, то никакой благоразумный протестантъ не скажетъ, что преданія должно презирать, а, напротивъ, станетъ доказывать, что протестантизмъ и есть возвращеніе къ самымъ почтеннымъ и подлиннымъ преданіямъ христіанства, очищеннымъ отъ фальшивой и вредной примѣси.

Ясно такимъ образомъ, что спорящія стороны стоятъ здѣсь на одной и той же нравственной почвѣ (благодаря чему только и возможенъ споръ), что у нихъ одни и тѣ же этическіе принципы и мѣрила, о которыхъ нѣтъ спора, а споръ идетъ только объ ихъ приложеніи. Эти принципы не принадлежатъ сами по себѣ ни одному изъ вѣроисповѣданій, а образуютъ тотъ общій трибуналъ, къ которому равно обращаются всѣ. Представитель каждой стороны въ сущности говоритъ своему противнику только слѣдующее: «Я вѣрнѣе и лучше тебя примѣняю тѣ самыя нравственныя начала, которыхъ

[6] Относительно упрека въ „нравственномъ братоубійствѣ“ см. мою статью „Догматическое развитіе церкви“ въ „Православномъ Обозрѣніи“ 1885 г. (Статья эта вошла въ составъ Введенія къ „Исторіи Теократіи“. См. томъ IV Собр. соч. — *М. С.*).

хочешь держаться и ты, поэтому ты долженъ признать мою правоту и отказаться отъ своихъ заблужденій». Итакъ, этическія нормы, одинаково предполагаемыя всѣми вѣроисповѣданіями, не могутъ сами по себѣ зависѣть отъ вѣроисповѣдныхъ различій.

Но столь же независимою оказывается этика и отъ болѣе широкихъ религіозныхъ различій. Когда миссіонеръ убѣждаетъ мусульманина или язычника въ превосходствѣ христіанскаго нравственнаго ученія, то онъ, очевидно, предполагаетъ въ своемъ слушателѣ присутствіе (по крайней мѣрѣ въ потенціальномъ, скрытомъ состояніи) тѣхъ же самыхъ нравственныхъ нормъ, какъ и его собственныя. Значитъ эти нормы, общія христіанину съ язычникомъ и у этого послѣдняго «написанныя въ сердцѣ его», независимы отъ положительной религіи вообще. Болѣе того, всѣ положительныя религіи, не исключая и абсолютно-истинной, поскольку онѣ въ своихъ взаимныхъ спорахъ обращаются за подтвержденіемъ своихъ правъ или притязаній къ общимъ нравственнымъ нормамъ, тѣмъ самымъ признаютъ себя въ нѣкоторомъ смыслѣ отъ нихъ зависимыми, подобно тому какъ тяжущіяся стороны, и правая и неправая, пока судятся, находятся въ одинаковомъ подчиненіи законному судилищу, а если сами къ нему обратились, то значитъ и признали такое подчиненіе.

III.

Имѣя собственный предметъ (нравственныя нормы), независимый отъ положительныхъ религій (и даже въ извѣстномъ смыслѣ ихъ обусловливающій), и будучи такимъ образомъ самостоятельною съ этой предметной или реальной своей стороны, не окажется ли нравственная философія въ формальномъ отношеніи, — какъ наука, — подчиненною теоретической философіи, въ особенности той ея части, которая разсматриваетъ права и границы нашихъ познавательныхъ способностей? Но создавая нравственную философію, разумъ только *развиваетъ*, на почвѣ опыта, изначала присущую ему идею добра (или, что то же, первоначальный фактъ нравственнаго сознанія) и постольку не выходитъ изъ предѣловъ внутренней своей области, или, говоря школьнымъ языкомъ, его *употребленіе* здѣсь *имманентно* и слѣдовательно не обусловлено тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ вопроса о (трансцендентномъ) познаніи вещей самихъ въ себѣ. Говоря проще, въ нравственной философіи мы изучаемъ только наше внутреннее

отношеніе къ нашимъ же собственнымъ дѣйствіямъ, т. е. нѣчто *безспорно* доступное нашему познанію, такъ какъ мы сами же это производимъ, при чемъ остается въ сторонѣ спорный вопросъ, можемъ ли мы, или нѣтъ познавать то, что находится въ какихъ-нибудь иныхъ не зависящихъ отъ насъ сферахъ бытія. Нравственность въ своемъ идейномъ содержаніи познается тѣмъ же самымъ разумомъ, который ее (съ этой стороны) создаетъ, слѣдовательно здѣсь познаніе совпадаетъ со своимъ предметомъ (*адекватно* ему), не оставляя мѣста для критическихъ сомнѣній. Ходъ и результаты этого мысленнаго процесса отвѣчаютъ сами за себя, не предполагая ничего кромѣ общихъ логическихъ и психологическихъ условій всякой умственной дѣятельности. Не имѣя претензіи на теоретическое познаніе какихъ бы то ни было метафизическихъ сущностей, этика остается сама по себѣ безучастной къ спору между догматическою и критическою философіей, изъ коихъ первая утверждаетъ дѣйствительность, а слѣдовательно и возможность такого познанія, а вторая, напротивъ, отрицаетъ его возможность, а потому и дѣйствительность.

Несмотря на эту общую формальную независимость этики отъ теоретической философіи, есть, однако, два метафизическіе вопроса, извѣстное рѣшеніе которыхъ имѣетъ, *повидимому,* роковое значеніе для самаго существованія нравственности.

Первый состоитъ въ слѣдующемъ. Исходная точка всякаго серьезнаго умозрѣнія есть сомнѣніе въ объективной достовѣрности нашего познанія, т. е. таковы ли вещи на самомъ дѣлѣ, какими мы ихъ познаемъ? Но это сомнѣніе въ нашемъ познаніи послѣдовательно приходитъ къ сомнѣнію въ самомъ бытіи *познаваемаго,* т. е. міра и всего, что въ немъ. Этотъ міръ создается изъ нашихъ чувственныхъ воспріятій, приводимыхъ разсудкомъ въ связное цѣлое. Но не суть ли эти воспріятія только наши ощущенія, и не есть ли эта связь вещей только наша мысль? А если такъ, если весь міръ есть только мое представленіе, то и всѣ тѣ существа, съ которыми я нахожусь въ нравственно-практическомъ отношеніи, всѣ люди, кромѣ меня, какъ нераздѣльныя части этого мною представляемаго міра, данныя въ томъ же самомъ познаніи, какъ и все прочее, окажутся также лишь моими представленіями. Между тѣмъ нравственныя предписанія (по крайней мѣрѣ въ значительной своей части) опредѣляютъ именно мое должное отношеніе къ другимъ людямъ, и если таковыхъ

не существуетъ, то не превращаются ли сами эти нравственныя предписанія въ безпредметныя и неосуществимыя требованія? Такъ оно было бы, если бы небытіе всѣхъ существъ могло быть предметомъ достовѣрнаго познанія, вызывающаго (въ своей области) такую же несомнѣнную увѣренность, какая принадлежитъ нравственнымъ предписаніямъ (въ ихъ области). Если бы въ то время, какъ совѣсть съ присущею ей несомнѣнностью обязываетъ меня къ нравственнымъ дѣйствіямъ относительно извѣстныхъ предметовъ, теоретическій разумъ *съ равною несомнѣнностью* доказывалъ, что этихъ предметовъ вовсе не существуетъ, а слѣдовательно предписанія, къ нимъ относящіяся, безсмысленны, — если бы такимъ образомъ практическая увѣренность подрывалась *равносильною* ей теоретическою, и несомнѣнность предписанія упразднялась несомнѣннымъ познаніемъ его неисполнимости, — тогда положеніе было бы дѣйствительно безвыходное. Но на самомъ дѣлѣ такого столкновенія двухъ *равноправныхъ* увѣренностей нѣтъ и быть не можетъ. Сомнѣніе въ самостоятельномъ бытіи внѣшнихъ существъ никакъ не есть увѣренность въ ихъ небытіи и никогда не можетъ перейти въ таковую. Допустимъ даже, какъ вполнѣ доказанное положеніе, что наши чувства и разсудокъ суть недостовѣрные свидѣтели въ пользу бытія другихъ существъ, — изъ недостовѣрности свидѣтелей логически слѣдуетъ только сомнительность ихъ показаній, а никакъ не увѣренность въ истинѣ противнаго. Если бы даже было положительно доказано, что данный свидѣтель ложно показалъ о фактѣ, котораго онъ въ дѣйствительности не былъ свидѣтелемъ, то кто же изъ этого заключитъ, что самый фактъ не могъ существовать? За него могутъ говорить *другіе* свидѣтели, а наконецъ, онъ могъ произойти безъ всякихъ свидѣтелей, но все-таки быть фактомъ. Чувства и разсудокъ говорятъ намъ о существованіи другихъ людей, кромѣ насъ самихъ; но по изслѣдованіи, положимъ, оказывается, что это обманъ, — что эти способы познанія на самомъ дѣлѣ ручаются только за бытіе предметовъ *въ нашемъ представленіи*, а не за самостоятельное ихъ существованіе, въ которомъ мы поэтому и начинаемъ сомнѣваться. Но чтобы идти далѣе, чтобы прежнюю увѣренность въ бытіи внѣшнихъ существъ замѣнить не сомнѣніемъ только, а противоположною увѣренностью въ ихъ небытіи, нужно предположить, что если что-нибудь не содержится съ достовѣрностью въ нашихъ чувствахъ и разсудкѣ, то значитъ оно и вовсе не можетъ существовать. Но это будетъ

предположеніе вполнѣ произвольное, для котораго у насъ нѣтъ не только логическихъ основаній, но и никакого разумнаго повода.

Если же мы не можемъ въ своемъ критическомъ отношеніи къ бытію другихъ существъ идти дальше сомнѣнія, то мы можемъ быть спокойны за судьбу нравственныхъ предписаній; ибо теоретическое сомнѣніе, очевидно, недостаточно для того, чтобы подорвать нравственно-практическую увѣренность. При томъ должно помнить, что окончательною точкою зрѣнія въ философіи это критическое сомнѣніе не остается, а такъ или иначе разрѣшается: или Кантовымъ различіемъ феноменовъ отъ нуменовъ (явленій отъ вещей въ себѣ), при чемъ объекты нравственнаго долга, лишенные какъ явленія собственнаго бытія, съ лихвою получаютъ его обратно въ качествѣ нуменовъ; или являются новые свидѣтели внѣшняго бытія, болѣе достовѣрные, чѣмъ ощущенія и разсудокъ (Якобіева непосредственная *вѣра*, Шопенгауэрова *воля*, дающая о себѣ знать какъ основаніе нашей собственной, но по аналогіи и *чужой* реальности), или находятся новые пути иного болѣе глубокаго умозрительнаго догматизма, возстановляющаго объективное значеніе всего существующаго (въ философіи Шеллинга, Гегеля и т. д.).

Но какова бы ни была сила и важность критическаго сомнѣнія въ бытіи внѣшнихъ существъ, это во всякомъ случаѣ относится лишь къ *одной сторонѣ* нравственной сферы. Всякое этическое предписаніе, какъ такое, лишь наружнымъ концомъ своимъ, такъ сказать, касается объекта дѣйствія (другихъ лицъ); собственное же его основаніе всегда лежитъ внутри самого дѣйствующаго (субъекта), куда нѣтъ доступа ни для какой положительной или отрицательной теоріи внѣшняго міра. А та наружная сторона моральныхъ предписаній, которая связываетъ ихъ съ объектомъ, составляетъ собственно область права, а не нравственности въ тѣсномъ смыслѣ. Хотя, какъ будетъ доказано на своемъ мѣстѣ, право зависитъ отъ нравственности и не можетъ быть отдѣлено отъ нея, но это не мѣшаетъ ясному различію этихъ двухъ сферъ. Когда одинъ и тотъ же поступокъ, напр., убійство, одинаково осуждается криминалистомъ и моралистомъ, то хотя оба относятъ свое сужденіе къ одной и той же совокупности психологическихъ моментовъ, завершившихся матеріальнымъ фактомъ умерщвленія, и хотя заключенія ихъ совпадаютъ между собою, но точки отправленія, а потому и весь ходъ мысли у нихъ

различны и противоположны другъ другу. Съ точки зрѣнія криминальной, основное значеніе принадлежитъ объективному факту убійства, т. е. дѣянію, нарушающему чужое право и характеризующему совершителя какъ ненормальнаго члена общества. Для основательности и полноты этой характеристики получаютъ значеніе и внутренніе психологическіе моменты, т. е. прежде всего наличность преступнаго намѣренія, такъ называемый animus злодѣянія, а затѣмъ и всѣ прочія субъективныя условія дѣла, но все это исключительно лишь по отношенію къ факту убійства или въ причинной связи съ нимъ. Хотя бы кто-нибудь всю свою жизнь дышалъ злобою и убійствомъ, но если такое настроеніе духа оставалось лишь психическимъ состояніемъ субъекта, не выразившись ни въ дѣйствительномъ убійствѣ или реальномъ покушеніи на него, ни въ нанесеніи увѣчій и т. п., этотъ субъектъ при всей своей адской злобѣ вовсе не подлежалъ бы вѣдѣнію криминалиста какъ такого. Совершенно напротивъ съ точки зрѣнія нравственной, самый незначительный порывъ злобы и гнѣва, хотя бы онъ не выразился не только въ дѣлѣ, но и въ словѣ, есть уже самъ по себѣ прямой предметъ для этическаго сужденія и осужденія, а фактъ убійства, наоборотъ, имѣетъ здѣсь значеніе вовсе не съ предметной своей стороны, а лишь какъ выражающій крайнюю степень напряженности того злого чувства, которое уже само по себѣ на всѣхъ своихъ степеняхъ подлежало осужденію. Для юриста лишеніе жизни есть нарушеніе права, или уронъ, противозаконно причиненный жертвѣ преступленія и общественному порядку, но съ чисто-нравственной точки зрѣнія лишеніе жизни не есть еще тѣмъ самымъ уронъ, а можетъ быть даже пріобрѣтеніемъ для убитаго, — убійство есть *несомнѣнный* уронъ только для убійцы, — не какъ фактъ, а какъ послѣднее слово той злобы, которая сама уже есть уронъ для человѣка, поскольку она роняетъ его достоинство какъ разумнаго существа. Конечно, и съ этической стороны убійство хуже (грѣшнѣе) простой вспышки гнѣва, но лишь потому, что для перваго нужна сильнѣйшая степень той же дурной страсти, чѣмъ для второй, а никакъ не потому, что одно есть вредный фактъ, а другое только чувство. Если кто-нибудь съ твердымъ намѣреніемъ зарѣзать своего врага пронзаетъ куклу, то морально онъ — полный убійца, *хотя* никого не убилъ и ничьихъ личныхъ правъ не нарушилъ; а съ юридической точки зрѣнія именно *поэтому* въ такомъ преступленіи надъ негоднымъ (для преступленія) объектомъ ничего даже соприка-

сающагося съ убійствомъ не произошло, а случилось развѣ только ничтожное поврежденіе чужого имущества.

Крайній идеализмъ, признающій дѣйствительность лишь за внутренними душевными состояніями субъекта, не отрицаетъ при этомъ *различія въ достоинствѣ* самихъ этихъ состояній, какъ выражающихъ бо́льшую или меньшую степень активности нашего *я*. Слѣдовательно и съ этой точки зрѣнія наши поступки, несмотря на призрачность своихъ объектовъ, сохраняютъ все свое нравственное значеніе, какъ *показатели* духовныхъ состояній. Если напримѣръ чувство злобы или гнѣва, какъ и всякая *страсть*, показываетъ *страдательность* духа, или его внутреннее подчиненіе призрачной внѣшности, и въ этомъ смыслѣ безнравственно, то ясно, что степень безнравственности здѣсь прямо пропорціональна степени развитія данной страсти, или степени нашей страдательности. Чѣмъ сильнѣе страсть, тѣмъ бо́льшую пассивность духа она показываетъ. Поэтому страсть гнѣва, дошедшая до преднамѣреннаго убійства, болѣе безнравственна, чѣмъ минутное раздраженіе, совершенно безотносительно къ теоретической призрачности объектовъ. И вообще дурные поступки и для субъективнаго идеализма болѣе безнравственны, нежели дурные аффекты, не доходящіе до поступковъ.

Ясно отсюда заключеніе нашего вопроса. Если бы весь міръ былъ только моимъ сновидѣніемъ, то это было бы фатально лишь для объективной, наружу обращенной стороны этики (въ широкомъ смыслѣ), а не для ея собственной внутренней области, это подрывало бы во мнѣ интересъ юридическій, политическій, общественный, филантропическій, но оставляло бы въ полной силѣ интересъ индивидуально-нравственный, или обязанности къ самому себѣ. Я пересталъ бы заботиться объ охраненіи чужихъ правъ, но продолжалъ бы охранять свое внутреннее достоинство. Не испытывая нѣжнаго участія къ окружающимъ меня призракамъ, я тѣмъ болѣе долженъ бы былъ воздерживаться отъ какихъ-нибудь злыхъ или постыдныхъ страстей по отношенію къ этимъ фантомамъ. Если противно нравственному достоинству злобствовать на живого человѣка, то на пустой призракъ — тѣмъ болѣе, если позорно бояться существующаго, то не существующаго — еще позорнѣе, если стремиться къ матеріальному обладанію дѣйствительными предметами постыдно и противно разуму, то такое стремленіе относительно призраковъ собственнаго воображенія — не менѣе постыдно и еще болѣе безсмысленно. Вѣдь и помимо

грезящаго идеализма, когда въ обыкновенномъ сновидѣніи мы видимъ себя совершающими что-нибудь безнравственное, то это вызываетъ стыдъ и по пробужденіи. Конечно, если я видѣлъ сонъ, что кого-нибудь убилъ, то проснувшись я не столько стыжусь этого поступка, сколько радуюсь, что это былъ только сонъ, но того злобнаго чувства, которое я испыталъ во снѣ, мнѣ совѣстно и наяву.

Соединяя эти указанія съ прежде сказаннымъ, мы приходимъ къ слѣдующему общему заключенію. Въ теоретической философіи (именно въ критикѣ познанія) можетъ относительно предметовъ нравственности возбуждаться только сомнѣніе въ ихъ дѣйствительномъ бытіи, а никакъ не увѣренность въ ихъ небытіи; это сомнѣніе (разрѣшаемое, впрочемъ, такъ или иначе въ той же философіи) не можетъ перевѣсить увѣренности, присущей свидѣтельству совѣсти; но если бы даже возможна была увѣренность въ небытіи другихъ существъ (какъ предметовъ нравственнаго дѣйствія), то это имѣло бы значеніе лишь для объективной стороны этики, оставляя въ неприкосновенности ея собственную, основную область. Это достаточно обезпечиваетъ внутреннюю самостоятельность нравственной философіи въ первомъ пунктѣ — со стороны критики познанія, — второй пунктъ относится къ метафизическому вопросу о свободѣ воли.

IV.

Очень распространенъ взглядъ, что судьба нравственнаго сознанія зависитъ отъ того или другого рѣшенія вопроса о свободѣ воли. Вопросъ сводятъ къ альтернативѣ: или наши дѣйствія свободны, или они необходимы, и затѣмъ утверждаютъ, будто второе изъ этихъ двухъ рѣшеній, именно детерминизмъ, или ученіе о томъ, что всѣ наши дѣйствія и состоянія происходятъ съ необходимостью, дѣлаетъ невозможною человѣческую нравственность и тѣмъ отнимаютъ всякій смыслъ у нравственной философіи. Если, говорятъ, человѣкъ есть только колесо въ міровой машинѣ, то о какихъ же нравственныхъ дѣяніяхъ можетъ быть рѣчь? Но вся сила такого аргумента заключается въ неправильномъ смѣшеніи детерминизма механическаго съ детерминизмомъ вообще — ошибка, отъ которой не свободенъ и самъ Кантъ. Детерминизмъ вообще утверждаетъ только, что все совершающееся, а слѣдовательно и всякое дѣйствіе человѣка *опредѣляется* (determinatur — откуда и названіе этого ученія) *достаточными осно-*

ваніями, безъ которыхъ оно произойти *не можетъ*, а *при* которыхъ происходитъ *съ необходимостью*. Но эта необходимость, всегда себѣ равная въ своемъ общемъ понятіи, видоизмѣняется однако въ различныхъ областяхъ своего проявленія, и по тремъ главнымъ видамъ необходимости (относительно явленій и дѣйствій) мы различаемъ и три вида детерминизма: 1) *механическій*, который, если бы онъ былъ единственнымъ, дѣйствительно исключалъ бы нравственность, какъ такую; 2) *психологическій*, допускающій нѣкоторые нравственные элементы, но плохо согласимый съ другими, и 3) *разумно-идейный*, дающій мѣсто всѣмъ нравственнымъ требованіямъ во всей ихъ силѣ и въ полномъ объемѣ.

Механическая необходимость несомнѣнно существуетъ въ явленіяхъ, но утвержденіе, что существуетъ исключительно она одна, есть лишь слѣдствіе той матеріалистической метафизики, которая хотѣла бы все, что̀ есть, свести къ суммѣ механическихъ движеній вещества. Но что̀ же общаго между такимъ взглядомъ и тѣмъ убѣжденіемъ, что все совершающееся имѣетъ достаточныя основанія, которыми необходимо опредѣляется? — Чтобы видѣть въ человѣкѣ колесо міровой машины, нужно, по крайней мѣрѣ, признавать существованіе такой машины, а на это согласны далеко не всѣ философы-детерминисты: многіе изъ нихъ считаютъ вещественный міръ какъ такой лишь представленіемъ въ умѣ духовныхъ существъ, при чемъ не эти существа механически опредѣляются дѣйствительными вещами, а лишь кажущіяся вещи умственно опредѣляются по законамъ внутренняго бытія духовныхъ существъ, къ которымъ принадлежимъ и мы сами.

Оставляя пока въ сторонѣ метафизическую точку зрѣнія и ограничиваясь предѣлами общаго опыта, мы уже въ мірѣ животныхъ несомнѣнно находимъ внутреннюю психологическую необходимость, по существу не сводимую ни къ какому механизму. Животныя[7] опре-

[7] Можно, конечно, сказать то же въ извѣстномъ смыслѣ и о растеніяхъ и даже дальше, о различныхъ частяхъ неорганическаго міра, ибо чистаго механизма, или абсолютной бездушности въ природѣ не существуетъ, но въ этихъ предварительныхъ разсужденіяхъ я стараюсь держаться того, что безспорно и общепонятно.—О различныхъ видахъ причинности или необходимости въ связи съ вопросомъ о свободѣ воли см. въ особенности Шопенгауэра „Grundprobl. der Ethik“ и „Wille in der Natur“. Сущность его разсужденій воспроизведена мною въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“, глава IX.

дѣляются къ дѣйствію не извнѣ только, но и изъ самихъ себя, не толчками и ударами вещей, а мотивами побуждающими, т. е. собственными представленіями, которыя, хотя и вызываются (положимъ) внѣшними предметами, однако образуются и дѣйствуютъ въ умѣ животнаго лишь согласно его собственной природѣ. Свободы тутъ, конечно, нѣтъ, но когда Кантъ хочетъ эту психологическую необходимость отождествить съ механическою, то невѣрность мысли предательски подчеркивается у него поразительно неудачнымъ сравненіемъ. По его словамъ, способность опредѣляться къ дѣйствію собственными представленіями «въ сущности не лучше, чѣмъ свобода вертела, который, будучи разъ пущенъ, самъ производитъ свои движенія». Не только Кантъ, которому всякій гилозоизмъ (оживотвореніе вещества) былъ такъ противенъ, но и самый поэтически настроенный натурфилософъ не припишетъ, конечно, такому предмету, какъ вертелъ, способности производить самому свои движенія, и когда мы говоримъ, что онъ вертится самъ, то разумѣется только, что онъ продолжаетъ и *одинъ* быть въ движеніи силою прежняго толчка; слово «самъ» значитъ здѣсь «безъ помощи новаго привходящаго двигателя» — то же, что франц. «tout seul» [8], и вовсе не предполагаетъ какого-нибудь внутренняго участія въ движеніи со стороны движущагося. Но говоря про животное, что оно двигается само, мы разумѣемъ именно его собственное, внутреннее *участіе* въ произведеніи своихъ движеній. Оно бѣжитъ отъ врага или бросается на пищу вовсе не потому, что ему заранѣе сообщены извнѣ такія движенія, а потому, что оно въ эту минуту испытываетъ въ себѣ страхъ передъ врагомъ и желаніе

[8] Въ польскомъ языкѣ за словомъ sam сохранился только этотъ отрицательный смыслъ — одинъ безъ другихъ (производное samotny — одинокій). Въ русскомъ и германскихъ языкахъ возможны оба смысла, при чемъ если данъ положительный (собственная, внутренняя причинность), то отрицательный (отсутствіе другого) предполагается, но никакъ не наоборотъ. Такъ словомъ „самоучка“ обозначается человѣкъ, бывшій собственною причиной своего образованія и учившійся одинъ безъ помощи другихъ (оба смысла здѣсь совмѣщаются, какъ и въ подобныхъ словахъ на нѣмецкомъ, напр. Selbsterziehung, на англійскомъ, напр. selfhelp). Но когда мы говоримъ, что вертелъ движется самъ (selbst, by itself alone), то здѣсь данъ только тотъ отрицательный смыслъ, что въ настоящую минуту ничто постороннее этотъ предметъ не толкаетъ, при чемъ вовсе не разумѣется, что онъ есть собственная причина своего движенія, — напротивъ, эта причина дана всецѣло въ прежнемъ толчкѣ, отъ него независящемъ.

пищи. Конечно, эти психологическія состоянія не суть свободные акты воли, и въ свою очередь они не создаютъ тѣлесныхъ движеній непосредственно изъ себя, а только приводятъ въ дѣйствіе уже существующіе и приспособленные къ извѣстнымъ движеніямъ механизмы; но существенная особенность, не позволяющая свести эту жизнь къ одному только механизму, состоитъ въ томъ, что для нормальнаго взаимодѣйствія животной организаціи съ внѣшней средой, эта послѣдняя должна быть представлена въ самомъ животномъ въ видѣ мотивовъ, опредѣляющихъ его движенія по собственному чувству пріятнаго и непріятнаго; присутствіе или отсутствіе этой способности чувствованій, неразрывно связанной съ двумя другими способностями — хотѣнія и представленія, — т. е. присутствіе или отсутствіе собственной внутренней жизни есть различіе самое существенное, какое только можно мыслить, и если мы за животнымъ признаемъ эту одушевленность, а у механическаго автомата ее отрицаемъ, то мы уже не имѣемъ права отождествлять ихъ въ томъ смыслѣ, какъ дѣлаетъ Кантъ [9].

Психическая жизнь, какъ она является у животныхъ (и продолжается у человѣка), имѣетъ у различныхъ родовъ и особей различныя качества, по которымъ мы различаемъ, напримѣръ, животныхъ свирѣпыхъ и кроткихъ, смѣлыхъ и трусливыхъ и т. д., — и хотя эти качества самими животными не сознаются какъ добрыя или злыя, но у людей тѣ же самыя качества уже оцѣниваются какъ добрая или дурная натура. Такимъ образомъ, уже здѣсь мы имѣемъ нѣкоторый нравственный элементъ, и такъ какъ изъ опыта несомнѣнно, что добрая натура можетъ развиваться, а злая ослабляться или исправляться, то вотъ уже нѣкоторый предметъ для нравственной философіи и задача ея практическаго приложенія, хотя о свободѣ воли здѣсь нѣтъ и рѣчи. Но, конечно, рѣшительная независимость этики отъ этого метафизическаго вопроса должна быть обнаружена не въ области психической жизни, общей человѣку съ животными, а въ сферѣ собственно-человѣческой нравственности.

---

[9] Логическое право сомнѣваться въ одушевленности *животныхъ* можетъ опираться лишь на тѣхъ же основаніяхъ, на какихъ я могу сомнѣваться въ одушевленности всѣхъ другихъ *людей* кромѣ меня самого (см. выше). Точное разрѣшеніе этого чисто-теоретическаго сомнѣнія невозможно въ области этики, да и не нужно для нея: это задача гносеологіи и метафизики.

V.

Какъ въ мірѣ животномъ къ необходимости механической присоединяется психологическая, не упраздняющая первой, но и не сводимая на нее, такъ у человѣка къ этимъ двумъ присоединяется еще *необходимость* идейно-разумная или *нравственная*. Сущность ея состоитъ въ томъ, что мотивомъ или достаточнымъ основаніемъ человѣческихъ поступковъ, кромѣ частныхъ и конкретныхъ представленій, дѣйствующихъ на способность хотѣнія посредствомъ чувствъ пріятнаго и непріятнаго, можетъ еще быть всеобщая разумная идея добра, дѣйствующая на сознательную волю въ формѣ безусловнаго долга или категорическаго императива (по терминологіи Канта). Говоря проще, человѣкъ можетъ дѣлать добро помимо и вопреки всякихъ корыстныхъ соображеній, ради самой идеи добра, изъ одного уваженія къ долгу или нравственному закону. Вотъ кульминаціонная точка нравственности, и, однакоже, она вполнѣ совмѣстима съ детерминизмомъ и вовсе не требуетъ такъ называемой свободы воли. Утверждающимъ противное слѣдовало бы прежде всего изгнать изъ умовъ и языковъ человѣческихъ самый терминъ «нравственная необходимость», ибо онъ есть contradictio in adjecto, если нравственность возможна только подъ условіемъ свободнаго выбора. Между тѣмъ мысль, выражаемая этимъ терминомъ, не только всякому понятна, но и вытекаетъ изъ сущности дѣла. Необходимость вообще есть полная зависимость дѣйствія (въ широкомъ смыслѣ — effectus) отъ основанія, его опредѣляющаго, которое поэтому и называется достаточнымъ. Когда это основаніе есть физическій ударъ или толчекъ, то необходимость есть механическая; когда душевное возбужденіе — то психологическая, а когда идея добра — то необходимость нравственная. Какъ существовали тщетныя попытки свести психологію на механику, такъ существуетъ столь же тщетное стремленіе свести нравственность на психологію, т. е. доказать, что настоящими мотивами человѣческихъ дѣйствій могутъ быть только душевные аффекты, а не сознаніе долга, т. е., что человѣкъ никогда не дѣйствуетъ изъ одной совѣсти. Доказать этого, конечно, невозможно; справедливо только, что нравственная идея бываетъ достаточнымъ основаніемъ дѣйствія лишь въ рѣдкихъ сравнительно случаяхъ; но что же изъ этого слѣдуетъ? Растенія и животныя представляютъ лишь ничтожную величину, сравнительно съ неорганическою массою земного шара;

но изъ этого никто не заключитъ, что на землѣ нѣтъ флоры и фауны. Нравственная необходимость есть только высшій цвѣтъ на психологической почвѣ человѣчества, — тѣмъ больше значенія имѣетъ она для философіи.

Все высшее или болѣе совершенное самымъ существованіемъ своимъ предполагаетъ нѣкоторое *освобожденіе* отъ низшаго, или, точнѣе говоря, отъ исключительнаго господства низшаго. Такъ, способность опредѣляться къ дѣйствію посредствомъ представленій или мотивовъ есть освобожденіе отъ исключительной подчиненности вещественнымъ толчкамъ и ударамъ, т. е. необходимость психологическая есть свобода отъ необходимости механической. Въ такомъ же смыслѣ необходимость нравственная, оставаясь вполнѣ необходимостью, есть свобода отъ низшей необходимости психологической. Если кто-нибудь способенъ опредѣляться къ дѣйствіямъ въ силу чистой идеи добра, или по безусловному требованію нравственнаго долга, то значитъ такой человѣкъ свободенъ отъ преодолѣвающей силы душевныхъ аффектовъ и можетъ успѣшно бороться противъ самыхъ могущественныхъ изъ нихъ. Но эта *разумная свобода* не имѣетъ ничего общаго съ такъ называемою свободой воли, которой точный смыслъ состоитъ въ томъ, что воля не опредѣляется ничѣмъ, кромѣ себя самой, или по безукоризненной формулѣ Дунса Скотта, ничто, кромѣ самой воли, не причиняетъ акта хотѣнія къ волѣ» (nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate). Я не говорю, что такой свободы воли нѣтъ, — я утверждаю только, что ея нѣтъ въ нравственныхъ дѣйствіяхъ. Въ этихъ дѣйствіяхъ воля есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть идея добра, или нравственный законъ, — всеобщій, необходимый и ни по содержанію, ни по происхожденію своему отъ воли не зависящій. Быть можетъ, однако, самый актъ принятія или непринятія нравственнаго закона, какъ основанія для своей воли, зависитъ только отъ этой воли, чѣмъ и объясняется, что одна и та же идея добра одними принимается, какъ достаточное побужденіе для дѣйствій, а другими отвергается? Но, во-первыхъ, одна и та же идея имѣетъ для различныхъ лицъ различную степень ясности и полноты, чѣмъ и объясняется отчасти различіе производимаго ею дѣйствія, а, во-вторыхъ, это различіе вытекаетъ изъ неравной воспріимчивости данныхъ натуръ къ нравственной мотивацiи вообще. Но вѣдь всякая причинность и всякая необходимость предполагаютъ *спеціальную* воспріимчивость данныхъ предметовъ къ двигателямъ или побу-

жденіямъ извѣстнаго рода. Тотъ же самый ударъ кія, который приводитъ въ движеніе бильярдный шаръ, не производитъ никакого эффекта на солнечный лучъ; та же самая сочная трава, которая возбуждаетъ неодолимое влеченіе въ оленѣ, не служитъ обыкновенно никакимъ мотивомъ хотѣнія для кошки и т. д. Если равнодушіе солнечнаго луча къ палочнымъ ударамъ или отвращеніе плотояднаго животнаго отъ растительной пищи считать проявленіемъ свободной воли, тогда, конечно, добрыя или злыя дѣйствія человѣка также придется признать произвольными, но это будетъ лишь напрасное внесеніе сбивчивой терминологіи и ничего болѣе.

Для того, чтобы идея добра въ формѣ должнаго получила силу достаточнаго основанія или мотива, нужно соединеніе двухъ факторовъ: достаточной ясности и полноты самой этой идеи въ сознаніи и достаточной нравственной воспріимчивости въ натурѣ субъекта. Ясно, вопреки мнѣніямъ односторонніхъ школъ этики, что наличность одного изъ этихъ факторовъ при отсутствіи другого недостаточна для произведенія нравственнаго дѣйствія. Такъ — пользуясь библейскими примѣрами — при величайшей нравственной воспріимчивости, но при недостаточномъ понятіи о томъ, что содержится въ идеѣ добра, праотецъ Авраамъ принялъ рѣшеніе заколоть своего сына; повелительная форма нравственнаго закона, какъ выраженія высшей воли, сознавалась имъ вполнѣ и принималась безусловно, и только недоставало понятія о томъ, что можетъ и что не можетъ быть добромъ, или предметомъ воли для Бога, — ясное доказательство, что и для праведниковъ не безполезна нравственная философія. Въ самомъ библейскомъ текстѣ рѣшеніе Авраама оцѣнивается двояко: 1) со стороны религіознаго самоотверженія, безграничность котораго принесла патріарху и его потомству величайшее благословеніе, и 2) со стороны представленія о качественной индифферентности Божьей воли, — представленія столь ошибочнаго и опаснаго, что потребовалось вмѣшательство свыше, чтобы не исполнилось принятое рѣшеніе (ни исторической связи событія съ языческою тьмой, ни его таинственныхъ отношеній къ христіанскому свѣту мнѣ здѣсь не приходится касаться). — Въ противоположность Аврааму развращенное сердце и при полномъ сознаніи должнаго заставило пророка Валаама предписаніямъ высшей воли предпочесть царскіе дары, чтобы рѣшиться проклинать народъ Божій.

Когда нравственный мотивъ съ той или другой изъ указанныхъ

сторонъ недостаточенъ, то онъ и не дѣйствуетъ; когда же онъ достаточенъ съ обѣихъ, то дѣйствуетъ съ необходимостью, какъ и всякая другая причина. Положимъ, я принимаю нравственный законъ къ исполненію безо всякой примѣси постороннихъ мотивовъ, единственно ради него самого, изъ уваженія къ нему, но самая эта способность такъ высоко и безкорыстно уважать нравственный законъ, предпочитая его всему прочему, есть уже мое качество, а не произволъ, и вытекающая отсюда дѣятельность, какъ разумно *свободная,* всецѣло подлежитъ нравственной *необходимости* и никакъ не можетъ быть произвольною или случайною. Она свободна въ относительномъ смыслѣ, — свободна отъ низшей необходимости, механической и психологической, но никакъ не отъ внутренней высшей необходимости абсолютнаго добра. Нравственность и нравственная философія всецѣло держатся на разумной свободѣ, или нравственной необходимости, и совершенно исключаютъ изъ своей сферы свободу ирраціональную, безусловную, или произвольный выборъ.

Для того, чтобы идея добра могла съ полною внутреннею *необходимостью* опредѣлять (*детерминировать*) сознательный выборъ человѣка въ *ея* пользу — для того, чтобы выборъ этотъ былъ *достаточно* мотивированнымъ, нужно, чтобы содержаніе этой идеи было надлежащимъ образомъ развито, чтобы умъ представилъ волѣ эту идею въ ея всеоружіи, что̀ и исполняется нравственною философіею. Такимъ образомъ, этика не только совмѣстима съ детерминизмомъ, но даже обусловливаетъ собою высшее обнаруженіе необходимости. Когда человѣкъ высокаго нравственнаго развитія съ полнымъ сознаніемъ подчиняетъ свою волю идеѣ добра, всесторонне имъ познанной и до конца продуманной, тогда уже для всякаго ясно, что въ этомъ подчиненіи нравственному закону нѣтъ никакого произвола, что оно совершенно необходимо.

И все-таки безусловная свобода выбора существуетъ, — но только не въ нравственномъ самоопредѣленіи, не въ актахъ практическаго разума, гдѣ ее искалъ Кантъ, а какъ разъ на противоположномъ концѣ внутренняго міра. Я могу пока только намекомъ пояснить *отчасти* въ чемъ дѣло. Какъ было замѣчено, добро не можетъ быть прямымъ предметомъ произвольнаго выбора. Его собственное превосходство (при соотвѣтствующемъ познаніи и воспріимчивости со стороны субъекта) есть вполнѣ достаточное основаніе для предпочтенія его противоположному началу, и произволу здѣсь нѣтъ мѣста.

Когда я выбираю добро, то вовсе не потому, что мнѣ такъ хочется, а потому, что оно хорошо, что оно есть положительное и что я способенъ оцѣнить его значеніе. Но чѣмъ опредѣляется противоположный актъ, когда я отвергаю добро и выбираю зло? Тѣмъ ли только, какъ думаетъ извѣстная школа этики, что я не знаю зла и ошибочно принимаю его за добро? Чтобы такъ было *всегда*, доказать невозможно. Если достаточное знаніе добра, въ соединеніи съ достаточною къ нему воспріимчивостью, *необходимо* опредѣляетъ нашу волю въ нравственномъ смыслѣ, то остается еще вопросъ: недостаточная воспріимчивость къ добру и воспріимчивость къ злу, есть ли она необходимо фактъ природы только, — не можетъ ли она также зависѣть и отъ воли, которая въ этомъ случаѣ, не имѣя раціональныхъ основаній, опредѣляющихъ ее въ этомъ дурномъ направленіи (ибо подчиняться злу вмѣсто добра противно разуму), можетъ дѣйствительно являться собственною и окончательною причиною своего самоопредѣленія. Такъ какъ нѣтъ никакого объективнаго основанія любить зло, какъ такое (для разумнаго существа), то воля можетъ избирать его только произвольно, — разумѣется, подъ условіемъ яснаго и полнаго сознанія, ибо въ полубезсознательномъ состояніи дѣло достаточно объясняется ошибкою сужденія. Добро опредѣляетъ мой выборъ въ свою пользу всею безконечностью своего положительнаго содержанія и бытія, слѣдовательно этотъ выборъ *безконечно* опредѣленъ, необходимость его была абсолютная, и произвола въ немъ — *никакого*, напротивъ, при выборѣ зла нѣтъ никакого опредѣляющаго основанія, *никакой* необходимости, и слѣдовательно безконечный произволъ. Но вопросъ становится именно такъ: при полномъ и отчетливомъ знаніи добра, можетъ ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько къ нему невоспріимчивымъ, чтобы безусловно и рѣшительно его отвергнуть и принять зло? Такая невоспріимчивость къ совершенно познанному добру будетъ чѣмъ-то безусловно ирраціональнымъ, и только такой ирраціональный актъ удовлетворяетъ точному понятію безусловной свободы воли или произвола. Отрицать его возможность заранѣе мы не имѣемъ права. Искать положительныхъ основаній за или противъ можно только въ самыхъ темныхъ глубинахъ метафизики. Но, во всякомъ случаѣ, прежде чѣмъ ставить вопросъ: найдется ли такое существо, которое и при полномъ знаніи добра можетъ произвольно его отвергнуть и предпочесть зло?— слѣдуетъ намъ самимъ дать себѣ ясный отчетъ обо всемъ, что содер-

жится въ идеѣ добра и что̀ изъ нея слѣдуетъ. Это и есть задача нравственной философіи, которая и съ этой точки зрѣнія предполагается метафизическимъ вопросомъ о свободѣ воли (при серьезномъ его рѣшеніи), а никакъ не зависитъ отъ него [10]. Раньше всякой метафизики мы можемъ и должны узнать, что̀ нашъ разумъ находитъ какъ добро въ человѣческой природѣ, и какъ онъ это естественное добро развиваетъ и расширяетъ, возводя его до значенія всецѣлаго нравственнаго совершенства.

---

[10] Спеціальному изслѣдованію вопроса о свободѣ воли будетъ посвящена значительная часть моей *теоретической философіи*. А пока для меня достаточно было показать, что нравственная философія, какъ ученіе о добромъ, разсматривать ли его какъ предметъ произвольнаго выбора, или же какъ мотивъ, необходимо опредѣляющій дѣятельность разумно-нравственныхъ существъ. — Далѣе въ настоящей книгѣ, говоря о человѣческой свободѣ, о свободѣ лица и т. д., я всегда буду разумѣть или свободу нравственную, которая есть этическій *фактъ*, или свободу гражданскую, которая есть этическій *постулатъ*, не возвращаясь уже къ безусловной свободѣ выбора, которая есть только метафизическій *вопросъ*.

Часть первая.

Добро въ человѣческой природѣ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Первичныя данныя нравственности.

I.

Всякое нравственное ученіе, какова бы ни была его внутренняя убѣдительность или внѣшняя авторитетность, оставалось бы безсильнымъ и безплоднымъ, если бы не находило для себя твердыхъ точекъ опоры въ самой нравственной природѣ человѣка. Несмотря на все разнообразіе степеней духовнаго развитія въ прошедшемъ и настоящемъ человѣчества, несмотря на всѣ индивидуальныя отклоненія и на всѣ болѣе широкія воздѣйствія расы, климата и историческихъ условій, — все-таки существуетъ неразложимая основа общечеловѣческой нравственности, и на ней должно утверждаться всякое значительное построеніе въ области этики. Признаніе этой истины нисколько не зависитъ отъ того или другого метафизическаго или научнаго взгляда на происхожденіе человѣка. Продуктъ ли длиннаго ряда видоизмѣненій животныхъ организацій, или непосредственное произведеніе высшаго творческаго акта, человѣческая природа во всякомъ случаѣ существуетъ со всѣми своими отличительными чертами, между которыми важнѣйшее мѣсто занимаютъ черты нравственныя.

Отличительный характеръ психической природы человѣка вообще нисколько не отрицается знаменитымъ представителемъ естественно-научнаго трансформизма. «Различіе въ этомъ отношеніи, говоритъ Чарльзъ Дарвинъ (между человѣкомъ и всѣми другими животными), безъ сомнѣнія, огромно, если даже мы будемъ сравнивать,

съ одной стороны, душу самаго низшаго дикаря, не умѣющаго считать больше четырехъ и не употребляющаго отвлеченнаго обозначенія даже для простыхъ предметовъ и аффектовъ, а съ другой стороны — душу самой высокоорганизованной обезьяны. Различіе, несомнѣнно, осталось бы все-таки огромнымъ и въ томъ случаѣ, если бы одинъ изъ высшихъ обезьяньихъ видовъ удалось привести въ такое же облагороженное и цивилизованное состояніе, въ какомъ является собака сравнительно со своею коренною формой — волкомъ или шакаломъ. Туземцы Огненной Земли принадлежатъ къ самымъ низшимъ расамъ; однако мнѣ приходилось постоянно удивляться троимъ изъ этихъ дикарей, находившимся со мною на кораблѣ «Бигль»: какъ они, проживши нѣсколько лѣтъ въ Англіи и научившись немного поанглійски, стали похожи на насъ всѣмъ своимъ психическимъ складомъ и бо̀льшею частью духовныхъ способностей» [11].

Далѣе Дарвинъ объявляетъ, что онъ вполнѣ подписывается подъ сужденіемъ писателей, утверждающихъ, что изо всѣхъ различій между человѣкомъ и другими животными самое значительное состоитъ въ нравственномъ чувствѣ [12], которое онъ (съ своей точки зрѣнія) считаетъ не пріобрѣтаемымъ, а прирожденнымъ человѣку [13].

Но увлекаемый своимъ (въ извѣстныхъ предѣлахъ законнымъ) стремленіемъ наполнить «огромное», по его словамъ, разстояніе промежуточными звеньями, Дарвинъ впадаетъ въ одну основную ошибку. Всей первоначальной нравственности человѣка онъ приписываетъ характеръ исключительно *общественный*, сближая ее такимъ образомъ съ соціальными инстинктами животныхъ. Личная же, или индивидуальная нравственность имѣетъ, по Дарвину, лишь произвольное значеніе, какъ позднѣйшій результатъ историческаго развитія. Для дикарей, утверждаетъ онъ, существуютъ только тѣ добродѣтели, которыя требуются интересами ихъ соціальной группы [14]. Между тѣмъ, одного простого и общественнаго факта достаточно, чтобы опровергнуть такой взглядъ.

Есть одно чувство, которое не служитъ никакой общественной пользѣ, совершенно отсутствуетъ у самыхъ высшихъ животныхъ и

---

[11] „Происхожденіе человѣка и половой подборъ“, нач. гл. 2 (по нѣмецк. переводу Виктора Каруса).

[12] Тамъ же, нач. гл. 3.

[13] Тамъ же, возраженіе Миллю.

[14] Тамъ же, о соціальныхъ добродѣтеляхъ.

однакоже ясно обнаруживается у самыхъ низшихъ человѣческихъ расъ. Въ силу этого чувства, самый дикій и неразвитый человѣкъ *стыдится*, т. е. признаетъ *недолжнымъ* и скрываетъ такой физіологическій актъ, который не только удовлетворяетъ его собственному влеченію и потребности, но сверхъ того полезенъ и необходимъ для поддержанія рода. Въ прямой связи съ этимъ находится и нежеланіе оставаться въ природной наготѣ, побуждающее къ изобрѣтенію *одежды* и такихъ дикарей, которые по климату и простотѣ быта въ ней вовсе не нуждаются.

Этотъ нравственный фактъ рѣзче всего отличаетъ человѣка ото всѣхъ другихъ животныхъ, у которыхъ мы не находимъ ни малѣйшаго намека на что-нибудь подобное. Самъ Дарвинъ, разсуждающій о религіозности собакъ и т. п., не пытался искать у какого бы то ни было животнаго какихъ-нибудь зачатковъ стыдливости. И дѣйствительно, не говоря уже о болѣе низкихъ тваряхъ, и высокоодаренныя и многовоспитанныя домашнія животныя не составляютъ исключенія. Благородный въ другихъ отношеніяхъ конь далъ библейскому пророку подходящій образъ для характеристики безстыдныхъ юношей изъ развратной іерусалимской знати; доблестный песъ издавна и справедливо почитается типичнымъ представителемъ полнѣйшаго безстыдства; а (между дикими животными) у существа, еще болѣе развитаго въ извѣстныхъ отношеніяхъ — у обезьянъ, именно вслѣдствіе ея наружнаго сходства съ человѣкомъ, а также ея до крайности живого ума и страстнаго характера, ничѣмъ не ограниченный цинизмъ выступаетъ съ особенною яркостью.

Не имѣя никакой возможности утверждать стыдливость у животныхъ, натуралисты извѣстнаго направленія принуждены отрицать ее у человѣка. Не найдя стыдливыхъ животныхъ, Дарвинъ говоритъ о безстыдствѣ дикихъ народовъ[15]. Отъ автора кругосвѣтнаго путешествія на кораблѣ «Бигль» можно было ожидать поло-

[15] Тамъ же. — Когда дѣло идетъ о дикаряхъ, то и серьезные ученые обнаруживаютъ иногда непонятное легкомысліе. Курьезный образчикъ попался мнѣ недавно у антрополога Брока, который утверждаетъ, что туземцы Андаманскихъ острововъ не употребляютъ одежды; ибо нельзя же, поясняетъ онъ, считать за таковую тонкаго пояса съ привязаннымъ къ нему кускомъ кожи. Я думаю, что съ большею основательностью можно отрицать существенное значеніе одежды у европейскаго фрака.

жительныхъ и опредѣленныхъ показаній очевидца. Но вмѣсто того, онъ ограничивается краткими и голословными замѣчаніями, ни для кого не убѣдительными. Не только какіе-нибудь дикари, но и культурные народы библейскихъ и гомерическихъ временъ могутъ казаться намъ безстыдными, но лишь въ томъ смыслѣ, что чувство стыда, несомнѣнно у нихъ бывшее, имѣло не всегда тѣ же самыя выраженія и не на всѣ тѣ житейскія подробности распространялось, съ которыми оно связано у насъ. Но въ этомъ отношеніи нѣтъ надобности обращаться къ далекимъ мѣстностямъ и временамъ, ибо живущіе рядомъ съ нами люди изъ другихъ слоевъ населенія во многихъ случаяхъ считаютъ позволительнымъ то, чего мы стыдимся, хотя никто не станетъ утверждать, что самое чувство стыда имъ незнакомо. Еще менѣе можно выводить какія-нибудь общія заключенія изъ тѣхъ случаевъ полной нравственной тупости, которые извѣстны по судебнымъ хроникамъ. Родятся иногда между людьми и безголовые монстры, но человѣческая голова все-таки остается существенною принадлежностью нашего организма.

Въ пользу своего тезиса о первоначальномъ безстыдствѣ человѣка Дарвинъ ссылается еще въ двухъ словахъ на религіозные обычаи древнихъ, т. е. на фаллическій культъ. Но этотъ важный фактъ говоритъ скорѣе противъ него. Намѣренное, напряженное, возведенное въ религіозный принципъ безстыдство, очевидно, предполагаетъ существованіе стыда. Подобнымъ образомъ, принесеніе родителями въ жертву богамъ своихъ дѣтей никакъ не доказываетъ отсутствія жалости или родительской любви, а, напротивъ, предполагаетъ это чувство: вѣдь главный смыслъ этихъ жертвъ состоялъ именно въ томъ, что убивались *любимыя* дѣти; если бы то, что жертвовалось, не было дорого жертвующему, то сама жертва не имѣла бы никакой цѣны, т. е. не была бы жертвой. (Лишь впослѣдствіи, съ ослабленіемъ религіознаго чувства, стали обходить это основное условіе всякаго жертвоприношенія посредствомъ разныхъ символическихъ *замѣнъ*.) На простомъ отсутствіи стыда, также какъ и жалости нельзя основать никакой религіи, хотя бы самой дикой. Если истинная религія предполагаетъ нравственную природу человѣка, то и ложная религія, съ своей стороны, предполагаетъ ее именно тѣмъ, что требуетъ ея извращенія. Этимъ реальнымъ извращеніемъ, этою положительною безнравственностью питались и жили тѣ демоническія силы, которыя почитались въ кровавыхъ и развратныхъ культахъ

древняго язычества. Развѣ эти религіи требовали только простого натуральнаго совершенія извѣстнаго физіологическаго акта? О нѣтъ! Дѣло состояло здѣсь въ потенцированномъ развратѣ, въ нарушеніи всѣхъ предѣловъ, полагаемыхъ природою, обществомъ и совѣстью. Религіозный характеръ этихъ неистовствъ доказываетъ чрезвычайную важность даннаго пункта, а если бы все ограничивалось натуральнымъ безстыдствомъ, то откуда же взялась и эта напряженость, и эта извращенность, и этотъ мистицизмъ?

Очевидно, Дарвину не за чѣмъ было бы прибѣгать къ столь неудачнымъ косвеннымъ доказательствамъ своего взгляда на связь человѣческой нравственности съ животною, если бъ онъ могъ сослаться на какіе-нибудь достовѣрные факты, показывающіе хотя бы лишь зачатое присутствіе стыдливости у животныхъ. Такихъ фактовъ нѣтъ вовсе, и стыдъ несомнѣнно остается отличительнымъ признакомъ человѣка даже съ внѣшней эмпирической точки зрѣнія.

II.

Чувство стыда (въ его коренномъ смыслѣ) есть уже фактически безусловное отличіе человѣка отъ низшей природы, такъ какъ ни у какихъ другихъ животныхъ этого чувства нѣтъ ни въ какой степени, а у человѣка оно появляется съ незапамятныхъ временъ и затѣмъ подлежитъ дальнѣйшему развитію.

Но этотъ фактъ, по самому содержанію своему, имѣетъ еще другое, гораздо болѣе глубокое значеніе. Чувство стыда не есть только отличительный признакъ, выдѣляющій человѣка (для внѣшняго наблюденія) изъ прочаго животнаго міра: здѣсь самъ человѣкъ дѣйствительно выдѣляетъ себя изо всей матеріальной природы и не только внѣшней, но и своей собственной. Стыдясь своихъ природныхъ влеченій и функцій собственнаго организма, человѣкъ тѣмъ самымъ показываетъ, что онъ не есть только *это* природное матеріальное существо, а еще нѣчто другое и высшее. То, что стыдится, въ самомъ психическомъ актѣ стыда отдѣляетъ себя отъ того, чего стыдится; но матеріальная природа не можетъ быть другою или внѣшнею для самой себя, — слѣдовательно, если я стыжусь своей матеріальной природы, то этимъ самымъ на дѣлѣ показываю, что я не то же самое, что она. И именно въ тотъ моментъ, когда человѣкъ подпадаетъ матеріальному процессу природы, смѣшивается съ

нимъ, тутъ-то вдругъ и выступаетъ его отличительная особенность и его внутренняя самостоятельность, именно въ чувствѣ стыда, въ которомъ онъ относится къ матеріальной жизни какъ къ чему-то другому, чуждому и не долженствующему владѣть имъ.

Поэтому если бы даже были представлены единичные случаи половой стыдливости у животныхъ, то это было бы лишь зачаточнымъ предвареніемъ *человѣческой* натуры, ибо во всякомъ случаѣ ясно, что существо, стыдящееся своей животной природы, *тѣмъ самымъ* показываетъ, что оно не есть *только* животное. Никто изъ вѣрующихъ въ говорящую ослицу Валаама не отрицалъ на этомъ основаніи, что даръ разумнаго слова есть отличительная особенность человѣка отъ прочихъ животныхъ. Но еще болѣе коренное значеніе въ этомъ смыслѣ принадлежитъ половой стыдливости у человѣка.

Этотъ основной фактъ антропологіи и исторіи, не замѣченный или намѣренно пропущенный въ книгѣ современнаго корифея науки, былъ за три тысячи лѣтъ до него вдохновенными чертами отмѣченъ въ книгѣ болѣе авторитетной. «И открылись глаза у нихъ обоихъ (въ моментъ грѣхопаденія) и узнали, что наги они; и сорвали листьевъ смоковницы и сдѣлали себѣ опоясаніе. И услышали голосъ Превѣчнаго Бога... и скрылись человѣкъ и жена его отъ лица Превѣчнаго Бога среди деревьевъ сада. И воззвалъ Превѣчный Богъ къ человѣку и сказалъ ему: *гдѣ ты?* — И сказалъ (человѣкъ): голосъ Твой услышалъ я въ саду и убоялся, ибо нагъ я, и скрылся. — И сказалъ (Богъ): кто возвѣстилъ тебѣ, что ты нагъ?» Въ моментъ грѣхопаденія въ глубинѣ человѣческой души раздается высшій голосъ, спрашивающій: гдѣ ты? гдѣ твое нравственное достоинство? Человѣкъ, владыка природы и образъ Божій, существуешь ли ты еще? — И тутъ же дается отвѣтъ: я услышалъ божественный голосъ, я убоялся возбужденія и обнаруженія своей низшей природы: *я стыжусь, слѣдовательно, существую*, не физически только существую, но и нравственно, — я стыжусь своей животности, слѣдовательно, я еще существую какъ человѣкъ.

Собственнымъ дѣйствіемъ и испытаніемъ своего существа достигаетъ человѣкъ нравственнаго самосознанія. Матеріалистическая наука тщетно пыталась бы дать, съ своей точки зрѣнія, удовлетворительный отвѣтъ на столь давно поставленный человѣку вопросъ: кто возвѣстилъ тебѣ, что ты нагъ?

Самостоятельное и первоначальное значеніе чувства стыда было

бы устранено, если бы удалось связать этотъ нравственный фактъ съ какою-нибудь матеріальною пользою для особи или для рода въ борьбѣ за существованіе. Въ такомъ случаѣ, стыдъ можно было бы объяснить какъ одно изъ проявленій инстинкта животнаго самосохраненія — индивидуальнаго или общественнаго. Но именно такой связи и невозможно найти.

Стыдливое отношеніе къ половымъ актамъ можетъ представляться выгоднымъ для особи и рода, какъ охраняющее отъ злоупотребленій этою важною функціей организма. У животныхъ, покорныхъ инстинктамъ, не бываетъ никакихъ вредныхъ для самосохраненія излишествъ, но человѣкъ, вслѣдствіе большей силы индивидуальнаго сознанія и воли, получаетъ возможность такихъ злоупотребленій, и вотъ противъ самыхъ пагубныхъ изъ нихъ — половыхъ — развивается у него на общихъ основаніяхъ естественнаго подбора полезный противовѣсъ — чувство стыда. Такое разсужденіе кажется основательнымъ, но только кажется. Здѣсь есть, во-первыхъ, внутреннее противорѣчіе. Когда противъ пагубныхъ излишествъ оказывается у человѣка безсильнымъ самый основной и могущественный инстинктъ самосохраненія, то откуда же возьметъ силу новый, производный инстинктъ стыда? А если (какъ оно и есть на самомъ дѣлѣ) инстинктивныя внушенія этого чувства не имѣютъ надъ человѣкомъ достаточной власти, то значитъ никакой спеціальной полезности у стыда не оказывается, и онъ остается необъяснимымъ съ утилитарно-матеріалистической точки зрѣнія. Вмѣсто того, чтобы быть противовѣсомъ для человѣческихъ злоупотребленій или нарушенія естественныхъ нормъ, онъ является только лишнимъ предметомъ такого нарушенія, т. е. совершенно ненужнымъ осложненіемъ. Съ этимъ связано другое соображеніе, подрывающее утилитарный взглядъ на чувство стыда. Дѣло въ томъ, что это чувство сильнѣе всего проявляется до наступленія половыхъ отношеній: стыдъ всего явственнѣе и громче говоритъ virginibus puerisque, такъ что если бы его голосъ имѣлъ прямое практическое дѣйствіе, то онъ сдѣлалъ бы невозможнымъ самый тотъ фактъ, противъ злоупотребленій которымъ онъ будто бы направленъ, — слѣдовательно, если бы стыдъ имѣлъ практическое значеніе, то онъ не только былъ бы не полезенъ, но былъ бы пагубенъ и для особи, и для рода. Но если на дѣлѣ стыдъ не имѣетъ практическаго примѣненія даже тогда, когда онъ говоритъ всего громче, то какого же

дальнѣйшаго дѣйствія можно отъ него ожидать? Когда является стыдъ, *еще* не можетъ быть рѣчи о злоупотребленіяхъ, а когда является злоупотребленіе, тогда *уже* нечего говорить о стыдѣ. Нормальный человѣкъ и безъ того достаточно огражденъ отъ пагубныхъ излишествъ простымъ чувствомъ удовлетворенной потребности, а человѣкъ ненормальный или съ извращенными инстинктами менѣе всего отличается стыдливостью. Итакъ, вообще, съ утилитарной точки зрѣнія, тамъ, гдѣ стыдъ могъ бы быть полезенъ, его нѣтъ, а тамъ, гдѣ онъ есть, онъ вовсе не нуженъ.

На дѣлѣ, чувство стыда возбуждается не злоупотребленіемъ извѣстною органическою функціей, а простымъ обнаруженіемъ этой функціи: самый фактъ природы ощущается какъ постыдный. Если здѣсь проявляется инстинктъ самосохраненія, то въ совершенно особомъ смыслѣ. Здѣсь охраняется не матеріальное благополучіе субъекта, а его высшее человѣческое достоинство, или, точнѣе говоря, не охраняется, а *свидѣтельствуетъ* о себѣ, что оно еще сохранено въ глубинѣ существа. Сильнѣйшее проявленіе матеріальной органической жизни вызываетъ реакцію духовнаго начала, которое напоминаетъ личному сознанію, что человѣкъ не есть только фактъ природы и не долженъ служить страдательнымъ орудіемъ ея жизненныхъ цѣлей. Это только *напоминаніе*, и отъ личной разумной воли зависитъ воспользоваться имъ, или нѣтъ. Прямого реальнаго дѣйствія это нравственное чувство, какъ сказано, не имѣетъ, и если его внушенія остаются тщетными, то самый стыдъ постепенно ослабѣваетъ и наконецъ совсѣмъ теряется.

Ясно, такимъ образомъ, что всѣ указанія на отсутствіе стыда у отдѣльныхъ людей или у цѣлыхъ племенъ, если бы даже эти указанія и были совершенно точны, вовсе не имѣютъ того значенія, которое имъ приписывается. Несомнѣнное безстыдство единичныхъ лицъ, какъ и сомнительное безстыдство цѣлыхъ народовъ, можетъ означать только, что въ этихъ частныхъ случаяхъ духовное начало человѣка, которымъ онъ выдѣляется изъ матеріальной природы, или еще не раскрылось, или уже потеряно, что этотъ человѣкъ, или эта группа людей еще не возвысились актуально надъ скотскимъ состояніемъ или снова къ нему вернулись. Но это наслѣдственное или пріобрѣтенное скотоподобіе тѣхъ или другихъ людей можетъ ли упразднить или ослабить значеніе нравственнаго человѣческаго достоинства, явно выступающаго у огромнаго большинства людей въ чувствѣ

стыда, — чувствѣ совершенно невѣдомомъ ни одному животному? Тотъ фактъ, что грудные младенцы или нѣмые — безсловесны, подобно животнымъ, ослабляетъ ли сколько-нибудь значеніе языка, какъ проявленія особой, чисто-человѣческой разумности, не свойственной прочимъ животнымъ?

III.

Независимо отъ всякихъ соображеній объ эмпирическомъ происхожденіи чувства стыда въ человѣчествѣ, это чувство имѣетъ то принципіальное значеніе, что имъ опредѣляется этическое отношеніе человѣка къ матеріальной природѣ. Человѣкъ стыдится ея господства въ себѣ, или своего подчиненія ей (особенно въ ея главномъ проявленіи) и тѣмъ самымъ признаетъ, относительно ея, свою внутреннюю самостоятельность и высшее достоинство, въ силу чего онъ долженъ обладать, а не быть обладаемымъ ею.

Рядомъ съ этимъ основнымъ нравственнымъ чувствомъ находится въ природѣ человѣческой другое, составляющее корень этическаго отношенія уже не къ низшему, матеріальному началу жизни въ каждомъ человѣкѣ, а къ другимъ человѣческимъ и вообще живымъ существамъ ему подобнымъ, — именно чувство *жалости*[16]. Оно состоитъ вообще въ томъ, что данный субъектъ соотвѣтственнымъ образомъ ощущаетъ чужое страданіе или потребность, т. е. отзывается на нихъ болѣе или менѣе болѣзненно, проявляя, такимъ образомъ, въ большей или меньшей степени свою солидарность съ другими. Первичный, прирожденный намъ характеръ этого нравственнаго чувства не отрицается ни однимъ серьезнымъ мыслителемъ и естествоиспытателемъ уже по той простой причинѣ, что чувство жалости или состраданія — въ отличіе отъ стыда — свойственно (въ зачаточной степени) многимъ животнымъ[17] и, слѣдовательно, ни съ какой точки зрѣнія не можетъ разсматриваться какъ позднѣйшій продуктъ человѣческаго прогресса. Такимъ образомъ, если человѣкъ

---

[16] Употребляю слово самое простое, обыкновенно же въ литературѣ по этому предмету употребляется терминъ симпатія или состраданіе.

[17] Относящіеся сюда факты въ изобиліи находятся въ разныхъ сочиненіяхъ по описательной зоологіи (см. особенно Брэма, „Жизнь животныхъ“), а также въ значительно развившейся за послѣднее время литературѣ по психологіи животныхъ.

безстыдный представляетъ собою возвращеніе къ скотскому состоянію, то человѣкъ безжалостный падаетъ ниже животнаго уровня.

Тѣсная связь чувства жалости съ общественными инстинктами у животныхъ и человѣка не подлежитъ сомнѣнію по самому существу этого чувства; однако, оно въ корнѣ своемъ есть все-таки индивидуально-нравственное состояніе, не покрываемое всецѣло соціальными отношеніями даже у животныхъ, не только у человѣка. Если бы единственнымъ основаніемъ симпатіи была потребность общественнаго организма, то каждое существо могло бы испытывать это чувство лишь по отношенію къ тѣмъ, которые принадлежатъ съ нимъ къ одному и тому же соціальному цѣлому. Такъ оно обыкновенно и бываетъ, однако далеко не всегда, по крайней мѣрѣ у высшихъ животныхъ. Общеизвѣстны многочисленные факты самой нѣжной любви[18] различныхъ животныхъ (не только домашнихъ, но и дикихъ) къ особямъ другихъ, иногда весьма далекихъ зоологическихъ группъ. Поэтому очень странно голословное утвержденіе Дарвина, будто у дикихъ народовъ симпатическія чувства ограничиваются сочленами одного и того же тѣснаго общества. Конечно, и у культурныхъ народовъ большинство людей обнаруживаютъ настоящую симпатію главнымъ образомъ относительно своей семьи и своего ближайшаго кружка, но индивидуально-нравственное чувство во всѣхъ народахъ можетъ переступать — и дѣйствительно издревле переступаетъ — не только эти тѣсные, но и всякіе другіе эмпирическіе предѣлы. Принять утвержденіе Дарвина какъ безусловное, хотя бы только для дикихъ племенъ, значитъ допустить, что для дикаго человѣка недоступна та нравственная высота, которой иногда достигаютъ собаки, обезьяны и даже львы[19].

---

[18] Любовь въ смыслѣ чисто-психологическомъ (внѣ матеріально-полового и эстетическаго отношенія) есть укоренившаяся, ставшая постоянною жалость или состраданіе (симпатія). Гораздо раньше Шопенгауэра русскій народъ въ своемъ языкѣ отождествилъ эти два понятія: „жалѣть“ и „любить“ значитъ для него одно и то же. Можно не идти такъ далеко, но что основное субъективное проявленіе любви, какъ нравственнаго чувства, есть жалость — не подлежитъ серьезному спору.

[19] Само собою разумѣется, что основательно наблюдаться такіе случаи, относительно дикихъ животныхъ, могутъ, лишь когда они находятся въ неволѣ. Весьма вѣроятно, впрочемъ, что и происходятъ эти случаи пробужденія симпатическихъ чувствъ, главнымъ образомъ, въ неволѣ.

Симпатическое чувство способно къ неопредѣленному расширенію и развитію, но первооснова его одна и та же во всѣхъ областяхъ живыхъ существъ. Первою ступенью и коренною формой всякой солидарности является въ животномъ мірѣ и остается въ мірѣ человѣческомъ родительская (въ особенности материнская) любовь. И вотъ, именно въ этомъ простомъ корнѣ, изъ котораго вырастаетъ вся многосложность внутреннихъ и внѣшнихъ соціальныхъ связей, съ полною ясностью открывается, что индивидуально-психическая сущность нравственной связи есть не что иное какъ жалость. Ибо въ какомъ же другомъ душевномъ состояніи можетъ выражаться первоначальная солидарность матери съ ея безсильными, безпомощными, всецѣло отъ нея зависящими, — однимъ словомъ, *жалкими* порожденіями?

IV.

Въ присущихъ намъ чувствахъ стыда и жалости основнымъ образомъ опредѣляется наше нравственное отношеніе, во-первыхъ, къ собственной нашей матеріальной природѣ и, во-вторыхъ, ко всѣмъ другимъ живымъ существамъ. Поскольку человѣкъ стыдливъ и жалостливъ, онъ относится нравственно «къ самому себѣ и ближнему» (употребляя старинную терминологію); безстыдство и безжалостность, напротивъ, въ корнѣ подрываютъ его характеръ. Кромѣ этихъ двухъ основныхъ чувствъ, есть въ насъ еще одно, третье, не сводимое на нихъ, столь же первичное, какъ они, и опредѣляющее нравственное отношеніе человѣка не къ низшей сторонѣ его собственной природы, а также не къ міру подобныхъ ему существъ, а къ чему-то особому, что признается имъ какъ *высшее*, чего онъ ни *стыдится*, ни *жалѣть* не можетъ, а передъ чѣмъ онъ долженъ *преклоняться*. Это чувство *благоговѣнія* (благочестія, pietas), или преклоненія передъ *высшимъ* (reverentia) составляетъ у человѣка нравственную основу религіи и религіознаго порядка жизни; будучи отвлечено философскимъ мышленіемъ отъ своихъ историческихъ проявленій, оно образуетъ такъ называемую «естественную религію». Первичный или прирожденный характеръ этого чувства не можетъ быть отрицаемъ по той же причинѣ, по которой не отрицается серьезно прирожденность намъ жалости или симпатіи; какъ это послѣднее, такъ и чувство благоговѣнія въ зачаточныхъ степеняхъ и формахъ уже находится у животныхъ. Нелѣпо искать у нихъ религіи въ нашемъ

смыслѣ, но то общее элементарное чувство, на которомъ изначала держится религія въ душѣ всякаго человѣка — именно, чувство благоговѣйнаго преклоненія передъ чѣмъ-то высшимъ — зарождается безотчетно и у другихъ тварей, кромѣ человѣка. Въ этомъ смыслѣ можно признать справедливость слѣдующихъ указаній.

«Чувство религіозной преданности есть въ высшей степени сложное, такъ какъ оно состоитъ изъ любви, изъ полнаго подчиненія чему-то высшему и таинственному, изъ сильнаго чувства зависимости, страха, почтенія, благодарности за прошедшія и упованія на будущія блага, и, можетъ быть, еще изъ другихъ элементовъ. Никакое существо не могло бы испытывать такого сложнаго душевнаго возбужденія, пока его умственныя и нравственныя способности не достигли сравнительно высокаго уровня. Тѣмъ не менѣе, мы видимъ нѣчто въ родѣ приближенія къ этому духовному состоянію въ сердечной любви собаки къ своему господину, которая соединена съ полнымъ подчиненіемъ, нѣкоторымъ страхомъ и, быть можетъ, еще съ другими чувствами. Всѣ пріемы собаки, когда она послѣ нѣкотораго отсутствія возвращается къ своему господину, и, могу я прибавить, также обезьяны, возвращающейся къ любимому сторожу, далеко разнятся отъ того, что обнаруживаютъ эти животныя относительно себѣ подобныхъ. Въ послѣднемъ случаѣ изъявленія радости слабѣе, и чувство равенства выказывается въ каждомъ движеніи» [20].

Такимъ образомъ, представитель естественно-научнаго трансформизма признаетъ, что въ quasi-религіозномъ отношеніи собаки или обезьяны къ высшему (для нихъ) существу, кромѣ страха и своекорыстія, есть еще и нравственный элементъ, при томъ совершенно отличный отъ симпатическихъ чувствъ, какія выказываютъ эти животныя по отношенію къ себѣ подобнымъ. Это специфическое чувство къ высшему и есть именно то, что я называю благоговѣніемъ, — и признавая его у собакъ и обезьянъ, странно было бы отрицать его у человѣка и выводить человѣческую религію изъ одного страха и своекорыстія. Нельзя не видѣть участія и этихъ низшихъ чувствъ въ образованіи и развитіи религіи, но глубочайшимъ ея основаніемъ остается все-таки отличительное религіозно-нравственное чувство

[20] Дарвинъ, тамъ же, конецъ гл. 2. Передъ тѣмъ Дарвинъ говорилъ объ умственной сторонѣ религіи — о признаніи невидимой причины или причинъ для необычайныхъ явленій. Онъ и это находитъ у животныхъ.

благоговѣйной любви человѣка къ тому, что превосходнѣе его самого.

V.

Основныя чувства *стыда, жалости и благоговѣнія* исчерпываютъ область возможныхъ нравственныхъ отношеній человѣка къ тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. *Господство* надъ матеріальною чувственностью, *солидарность* съ живыми существами и внутреннее добровольное *подчиненіе* сверхчеловѣческому началу — вотъ вѣчныя, незыблемыя основы нравственной жизни человѣчества. Степень этого господства, глубина и объемъ этой солидарности, полнота этого внутренняго подчиненія измѣняются въ историческомъ процессѣ, переходя отъ наименьшаго къ наибольшему совершенству, но принципъ въ каждой изъ трехъ сферъ отношеній остается одинъ и тотъ же.

Всѣ прочія явленія нравственной жизни, всѣ такъ называемыя добродѣтели могутъ быть показаны какъ видоизмѣненія этихъ трехъ основъ, или какъ результатъ взаимодѣйствія между ними и умственною стороной человѣка. *Мужество* и *храбрость*, напримѣръ, несомнѣнно есть лишь въ болѣе внѣшней, поверхностной формѣ проявленія тотъ же самый принципъ возвышенія и господства надъ низшею матеріальною стороной нашей природы, — принципъ, коего болѣе глубокое и знаменательное выраженіе мы находимъ въ стыдѣ. Стыдъ (въ своемъ основномъ проявленіи) возвышаетъ человѣка надъ животнымъ инстинктомъ *родового* самосохраненія, мужество поднимаетъ его надъ другимъ животнымъ истинктомъ — самосохраненія *личнаго*. Но кромѣ этого различія въ предметѣ или области примѣненія, эти два вида одного и того же нравственнаго начала различаются между собою еще въ другомъ, болѣе глубокомъ отношеніи. Чувство стыда, по самому существу своему, заключаетъ порицательное сужденіе о томъ, чему оно противостоитъ: то, чего я стыжусь, самымъ фактомъ стыда объявляется мною дурнымъ или недолжнымъ. Напротивъ, мужественное чувство или послупокъ могутъ просто проявлять природу даннаго существа и сами по себѣ вовсе не заключаютъ въ себѣ осужденія своего противоположнаго. Поэтому храбрость свойственна и животнымъ, не имѣя у нихъ никакого нравственнаго значенія. Усложненная и развитая функція питанія и добыванія пищи становится у нѣкоторыхъ животныхъ хищническимъ инстинк-

томъ разрушенія, который иногда можетъ перевѣшивать инстинктъ самосохраненія. Этотъ перевѣсъ одного природнаго инстинкта надъ другимъ и есть животная храбрость. Ея присутствіе или отсутствіе есть не болѣе какъ природный фактъ, не связанный внутренне ни съ какою самооцѣнкою. Никому не придетъ въ голову утверждать, что заяцъ или курица стыдятся своей боязливости, не стыдятся ея и храбрые звѣри, когда имъ случится иной разъ струсить, равно какъ они не гордятся и своими подвигами. Непосредственно и у человѣка качество храбрости не имѣетъ другого характера. Но въ силу нашей высшей природы и при входящей рефлексіи это качество принимаетъ новый смыслъ, связывающій его съ корнемъ собственно человѣческой нравственности — стыдомъ. Мужество сознается человѣкомъ не какъ преобладаніе только хищническаго инстинкта, а какъ способность духа возвышаться надъ инстинктомъ личнаго самосохраненія, при чемъ присутствіе этой силы духа является добродѣтелью, а отсутствіе ея осуждается какъ *постыдное*. Такимъ образомъ, существенное сродство между стыдливостью и храбростью обнаруживается въ томъ, что недостатокъ второй добродѣтели осуждается по нормѣ первой: отсутствіе мужества становится предметомъ стыда, — чего нельзя сказать въ той же силѣ о другихъ добродѣтеляхъ (милосердіи, справедливости, смиреніи, благочестіи, и т. д.), отсутствіе коихъ порицается обыкновенно въ иныхъ формахъ. И при оцѣнкѣ чужихъ чувствъ и дѣйствій — злоба, несправедливость, высокомѣріе, нечестіе являются намъ болѣе ненавистными и возмутительными, нежели постыдными; это послѣднее опредѣленіе спеціально усвояется лишь малодушію и плотоугодію [21], т. е. такимъ порокамъ, которыми нарушается собственное достоинство человѣческой личности какъ такой, а не ея обязанности къ ближнему и Богу.

Итакъ, мужество получаетъ свое нравственное значеніе или становится добродѣтелью лишь поскольку связывается съ первою основой человѣческой нравственности — стыдливостью — въ одномъ общемъ принципѣ: отстаиванія личности отъ низшей природы или плотскихъ инстинктовъ.

---

[21] Такое сложное злодѣніе, какъ, напримѣръ, измѣна, признается не только возмутительнымъ, но и постыднымъ на томъ же основаніи, поскольку въ составъ измѣны входитъ и трусость, предпочитающая открытой враждѣ тайное предательство.

Внутренняя зависимость прочихъ человѣческихъ добродѣтелей отъ трехъ найденныхъ нами первичныхъ основъ нравственности будетъ показана на своемъ мѣстѣ.

VI.

Изъ трехъ первичныхъ основъ нравственной жизни одна, какъ мы видѣли, принадлежитъ исключительно человѣку (стыдъ), другая (жалость) въ значительной степени свойственна многимъ животнымъ, а третья (благоговѣніе, или преклоненіе передъ высшимъ) лишь въ слабой степени замѣчается у нѣкоторыхъ животныхъ. Но хотя зачатки нравственнаго чувства (второго и третьяго разряда) наблюдаются у животныхъ, между ними и соотвѣтствующими чувствами у человѣка есть, однако, формальное различіе. Животныя бываютъ добрыми и злыми, но различіе добра и зла, какъ таковыхъ, не существуетъ въ ихъ сознаніи. У человѣка это познаніе добра и зла не только дано непосредственно въ отличительномъ для него чувствѣ стыда, но изъ этой первоосновы, постепенно расширяя и утончая свою конкретно-чувственную форму, оно переходитъ въ видѣ *совѣсти* на всю область человѣческой этики. Мы видѣли, что въ предѣлахъ нравственнаго отношенія человѣка къ самому себѣ или къ своей собственной природѣ чувство стыда (первоначально имѣющее собственно половой характеръ) сохраняетъ свое формальное тождество независимо отъ того, противопоставляется ли оно инстинкту животнаго самосохраненія индивидуальнаго, или же родового: малодушная привязанность къ смертной жизни такъ же *постыдна*, какъ и отдача себя половому влеченію. Переходя въ другую область отношеній — не къ себѣ самому, какъ отдѣльной особи и какъ одному изъ экземпляровъ рода, а къ ближнимъ и къ Богу, — отношеній несравненно болѣе сложныхъ, объективно-разнообразныхъ и измѣнчивыхъ, — нравственная самооцѣнка не можетъ оставаться въ простомъ видѣ конкретнаго ощущенія, она неизбѣжно проходитъ чрезъ среду отвлеченнаго сознанія, откуда и выходитъ въ новой формѣ *совѣсти*. Но внутренняя сущность обоихъ явленій, несомнѣнно, та же самая [22]. Стыдъ и совѣсть говорятъ разнымъ языкомъ и по разнымъ

[22] У насъ самыя слова употребляются часто какъ синонимы: стыдно — совѣстно. Вообще провести фактически точную границу здѣсь, по самому существу дѣла, невозможно.

поводамъ, но смыслъ того, что они говорятъ, одинъ и тотъ же: *это не добро, это не должно, это недостойно.*

Такой смыслъ уже заключается въ стыдѣ; совѣсть прибавляетъ аналитическое поясненіе: *сдѣлавши это недозволенное или недолжное, ты виновенъ во злѣ, грѣхѣ, въ преступленіи.*

Только голосъ совѣсти, опредѣляющій наши отношенія къ ближнему и къ Богу, какъ добрыя или злыя, даетъ имъ нравственное значеніе, котораго они безъ того не имѣли бы, а такъ какъ совѣсть есть только развитіе стыда, то такимъ образомъ *вся* нравственная жизнь человѣка, во всѣхъ своихъ трехъ сферахъ, вырастаетъ какъ бы *изъ одного корня,* и при томъ корня чисто-человѣческаго, по существу чуждаго міру животному.

Если первичная основа совѣсти есть чувство стыда, то, очевидно, у животныхъ, лишенныхъ этого элементарнаго чувства, было бы напрасно искать болѣе сложнаго явленія его — въ совѣсти. Когда изъ смущеннаго вида провинившихся животныхъ выводятъ присутствіе въ нихъ совѣсти, — этотъ выводъ, несомнѣнно, основанъ на недоразумѣніи, именно на смѣшеніи двухъ явленій, существенное различіе которыхъ извѣстно намъ однако по собственному опыту. Нравственному состоянію возбужденной совѣсти или раскаянія аналогично въ умственной сферѣ сознаніе сдѣланной ошибки или промаха, т. е. акта практически, утилитарно нецѣлесообразнаго, — *невыгоднаго,* и вытекающее отсюда недовольство собою. Эти два явленія имѣютъ общіе формальные признаки и внѣшнимъ образомъ одинаково выражаются въ *смущеніи* (физіологически — въ приливѣ крови къ лицу). Однако сущность ихъ настолько различна, что хотя въ иныхъ случаяхъ они совпадаютъ, но въ другихъ зато не только выступаютъ отдѣльно, но и прямо исключаютъ другъ друга. Такъ, напр., когда городничій (въ «Ревизорѣ») жестоко негодуетъ на себя за то, что не онъ провелъ Хлестакова, а тотъ его, или когда какой-нибудь сконфузившійся шулеръ клянетъ себя за то, что не довольно ловко смошенничалъ въ картахъ, то, очевидно, такое самоосужденіе не только ничего общаго не имѣетъ съ пробужденіемъ совѣсти, но и прямо показываетъ закоренѣлую безсовѣстность. Умственное самоосужденіе несомнѣнно свойственно высшимъ животнымъ, и если благовоспитанная собака такъ сильно сознаетъ свои промахи, что иногда даже старается искусно скрыть ихъ, то это, конечно, говоритъ въ пользу ея ума, но никакого отношенія къ совѣсти не представляетъ.

VII.

Самое высшее нравственное ученіе можетъ быть только полнымъ и правильнымъ *развитіемъ* указанныхъ первичныхъ данныхъ человѣческой нравственности, ибо заложенныя въ нихъ общія требованія покрываютъ всю сферу возможныхъ жизненныхъ отношеній человѣка. Но именно *общность* этихъ требованій не позволяетъ остановиться на простомъ ихъ существованіи какъ данныхъ въ нашей природѣ и дѣлаетъ необходимымъ дальнѣйшее развитіе и оправданіе.

Первичная, естественная нравственность, которую мы разсмотрѣли, есть не что иное какъ реакція духовной природы противъ грозящаго ей подавленія и поглощенія со стороны низшихъ силъ — плотской похоти, эгоизма и дикихъ страстей. Способность такой реакціи въ человѣкѣ дѣлаетъ его существомъ нравственнымъ; но, оставаясь неопредѣленною въ своей дѣйствительной силѣ и объемѣ, она не можетъ сама по себѣ обосновывать нравственный порядокъ въ человѣчествѣ. Всѣ фактическія проявленія нашей нравственной природы, какъ такія, имѣютъ лишь частный, случайный характеръ. Человѣкъ бываетъ *болѣе или менѣе* стыдливъ, сострадателенъ, религіозенъ: всеобщая норма не дана здѣсь какъ фактъ, и самый голосъ совѣсти, говоря *болѣе или менѣе* громко и настойчиво, очевидно, можетъ (какъ *фактъ*) обязывать лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ слышенъ въ каждомъ данномъ случаѣ.

Между тѣмъ, разумъ человѣка, такъ же прирожденный ему, какъ и нравственныя чувства, изначала предъявляетъ и къ нравственной сферѣ свое требованіе всеобщности и необходимости. Разумное сознаніе не можетъ удовлетворяться случайнымъ существованіемъ относительно-добрыхъ качествъ, изъ которыхъ не вытекаетъ никакого общаго правила: самое первоначальное различеніе добра и зла уже содержитъ въ себѣ идею добра или блага, *безъ всякихъ ограниченій*, заключающаго въ себѣ *безусловную* норму жизни и дѣятельности. Формально, какъ постулатъ, эта идея добра или блага присуща человѣческому разуму, но лишь сложною работой мысли опредѣляется и развивается дѣйствительное содержаніе этой идеи.

Отъ первичныхъ данныхъ нравственности неизбѣженъ переходъ къ принципамъ, которые выводитъ изъ нихъ разумъ и которые попеременно выступали на первый планъ въ различныхъ этическихъ ученіяхъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Аскетическое начало въ нравственности.

I.

Основное нравственное чувство стыда фактически заключаетъ въ себѣ отрицательное отношеніе человѣка къ овладѣвающей имъ животной природѣ. Самому яркому и сильному проявленію этой природы духъ человѣческій, даже на очень низкихъ степеняхъ развитія, противопоставляетъ сознаніе своего достоинства: мнѣ стыдно подчиняться плотскому влеченію, мнѣ стыдно быть какъ животное, низшая сторона моего существа не должна преобладать во мнѣ, — такое преобладаніе есть нѣчто постыдное, грѣховное. Это самоутвержденіе нравственнаго достоинства, — полусознательное и неустойчивое въ простомъ чувствѣ стыда, — дѣйствіемъ разума возводится въ *принципъ аскетизма.*

Предметъ отрицательнаго отношенія въ аскетизмѣ не есть матеріальная природа вообще. Нельзя найти такой точки зрѣнія, съ которой бы можно было разумно утверждать, что эта природа, объективно созерцаемая — въ сущности ли своей, или въ явленіяхъ — есть зло. Обыкновенно принимаютъ, что такъ называемыя «восточныя» ученія, отличающіяся крайнимъ аскетизмомъ, съ связи съ этимъ представляютъ и ту характерную особенность, что начало зла отождествляется въ нихъ съ матеріей физическаго міра (въ отличіе отъ истиннаго христіанства, полагающаго источникъ зла въ области нравственной). Но, строго говоря, ни въ одной изъ религіозно-философскихъ системъ Востока нельзя найти такого отождествленія зла съ матеріальною природой. Такъ, въ классической странѣ аскетизма, Индіи, достаточно намъ вспомнить три наиболѣе типичныя системы:

ортодоксально-браминскую Веданту [23], независимую Санкъя и, наконецъ, Буддизмъ.

По Ведантѣ зло сводится къ обману сознанія, принимающаго предметы за сущности, отдѣльныя другъ отъ друга и отъ души, а душу — за сущность, отдѣльную отъ единаго абсолютнаго бытія. Вина этого обмана находится въ самомъ единомъ перво-духѣ (Парама́тманъ), который, въ непонятномъ моментѣ затемнѣнія или невѣдѣнія (авидья), вдругъ представилъ себѣ возможность чего-то другого, захотѣлъ этого другого и впалъ, такимъ образомъ, въ призрачное раздвоеніе, откуда и произошелъ весь міръ. Этотъ міръ не существуетъ отдѣльно (какъ другое внѣ единаго), а лишь ошибочно принимается за существующій въ такой отдѣльности, — въ чемъ и состоятъ обманъ и зло. Когда путникъ въ лѣсу принимаетъ отрубленную вѣтвь дерева за змѣю, или, наоборотъ, змѣю за древесный сукъ, то ни въ образѣ змѣи, ни въ образѣ вѣтви самихъ по себѣ нѣтъ ничего ложнаго или дурного: дурное только въ томъ, что одно принимается за другое и оба — за что-то внѣшнее. Подобенъ этому и весь міровой обманъ, который на самомъ дѣлѣ вовсе не нарушаетъ абсолютнаго единства. Невѣжды думаютъ, что ихъ злыя дѣла суть что-то особенное внѣ единой истины. Но злое дѣло, какъ и самый злодѣй и самая ложная мысль объ ихъ реальности, — все это тотъ же единый абсолютный перво-духъ, именно въ состояніи своего невѣдѣнія, въ которомъ онъ пребываетъ *отчасти* [24]. Его самотождество возстановляется въ мысли мудрыхъ подвижниковъ, умерщвленіемъ плоти побѣдившихъ въ себѣ обманъ особеннаго бытія и узнавшихъ, что *все есть одно*. Въ этой системѣ зло, очевидно, не можетъ быть принадлежностью матеріальной природы по той причинѣ, что такая природа признается вовсе не существующею. — Ея дѣйствительность принимается въ другомъ изъ главныхъ ученій Индіи—въ независимой (или атеистической) Санкъѣ. Здѣсь чистому духу (Пуруша), существующему только въ множествѣ единичныхъ особей, противополагается первоматерія или природа

[23] Хотя она въ своемъ настоящемъ видѣ выработана лишь около времени исчезновенія Буддизма изъ Индіи (VIII—XIII вв. по Р. Х.) но основныя мысли ея уже находятся въ древнихъ Упанишадахъ.

[24] Въ нѣкоторыхъ индійскихъ книгахъ эта „часть“ невѣдѣнія опредѣляется ариѳметически: она составляетъ 1/4 (по другимъ 1/3) абсолютнаго. Вѣроятно, для того, чтобы отношеніе оставалось неизмѣннымъ, рожденіе невѣждъ уравновѣшивается просвѣтленіемъ мудрецовъ.

(Пракрити). Но она не есть сама по себѣ начало зла или недолжнаго: зло (и то лишь въ относительномъ смыслѣ) есть пребывающая связь духа съ нею. Эти два начала *должны* быть связаны между собою, но лишь *преходящимъ* образомъ: природа должна быть временнымъ средствомъ, а не цѣлью духа. Зрячій разслабленный (духъ) долженъ воспользоваться слѣпымъ силачомъ (природа), чтобы на его плечахъ достигнуть цѣли своего странствія; — когда она достигнута, имъ слѣдуетъ разстаться. Цѣль духа есть самопознаніе, т. е. познаніе себя какъ отличнаго отъ природы. Но если онъ долженъ узнать, что онъ не есть она, то ему нужно прежде узнать ее, — только этимъ обусловлена ихъ должная связь. Природа есть танцовщица, духъ — зритель. Она себя показала, онъ ее видѣлъ, и они могутъ разстаться. Аскетъ, противящійся влеченіямъ природы, есть только благоразумный человѣкъ, который воздерживается отъ употребленія средствъ излишнихъ, когда цѣль уже достигнута. Если браминская ортодоксія утверждаетъ, что есть только единое и нѣтъ другого (принципъ *адваити* — недвойственности или нераздѣльности), то философія Санкъя, хотя и признаетъ существованіе этого другого, т. е. природы, но какъ чего-то чуждаго, и — послѣ того, какъ она познана — ненужнаго для духа. — Буддизмъ разрѣшаетъ эту двойственность въ общемъ безразличіи: и духъ, и природа — и единое, и другое — одинаково теряютъ здѣсь свою существенность: «все пусто», нѣтъ предмета для хотѣнія; стремленіе погрузиться духомъ въ абсолютное такъ же безсмысленно, какъ и влеченіе къ природнымъ наслажденіямъ. Аскетизмъ здѣсь сводится къ простому состоянію *нехотѣнія*.

Обращаясь отъ индійскихъ взглядовъ къ міросозерцанію другого типа — египетскаго, мы найдемъ въ послѣднемъ, яркомъ и оригинальномъ выраженіи этого міросозерцанія, — въ гностицизмѣ Валентиновой школы, — представленіе о смѣшанномъ, разнородномъ составѣ природнаго міра. Онъ есть: во-первыхъ, твореніе злого начала (Сатаны), во-вторыхъ, созданіе средняго, недобраго и незлого (при томъ безсознательнаго) Діміурга, и въ-третьихъ, наконецъ, въ той же матеріальной природѣ эти мыслители-поэты узнавали проявленія небесной Премудрости, ниспавшей изъ высшихъ сферъ: такъ, видимый свѣтъ нашего міра былъ для нихъ улыбкой Софіи, вспоминающей нездѣшнія сіянія покинутой Плеромы (полноты абсолютнаго бытія). Такимъ образомъ, и здѣсь матеріальность вообще не есть зло (ибо и свѣтъ матеріаленъ, — однако онъ есть проявленіе благого на-

чала); создаваемая Сатаною матерія есть его твореніе не потому, что она сама по себѣ — зло, но, напротивъ, она есть зло, лишь поскольку создается Сатаною, т. е. поскольку проявляетъ или выражаетъ собою внѣшнимъ образомъ внутреннее свойство зла, поскольку она есть мракъ, безпорядокъ, разрушеніе, смерть, — однимъ словомъ, *хаосъ*.

Въ системѣ иранскаго типа съ болѣе рѣзкимъ дуализмомъ — въ манихействѣ — матеріальная природа такъ же мало отождествляется со зломъ, какъ и въ египетской гнозѣ. Природный міръ имѣетъ въ себѣ свѣтлую стихію, происходящую изъ царства всеблагого божества; эта свѣтлая стихія проявляется не только въ свѣтовыхъ явленіяхъ, но скрыта также и въ растительной и въ животной жизни. Само высшее божество представляется манихеями не иначе, какъ въ образѣ свѣта.

Итакъ, всѣ эти «восточныя» системы не допускаютъ отожествленія зла съ матеріальною природой — самою по себѣ; если же вмѣсто этого безсмысленнаго отождествленія поставить утвержденіе, что *въ матеріальной природѣ міра и человѣка есть зло,* то на сторонѣ этой истины окажутся всѣ глубокомысленныя ученія, какъ восточныя, такъ и западныя. Эта истина не зависитъ отъ какого-нибудь метафизическаго понятія о матеріи и природѣ: такъ какъ мы сами причастны матеріальной природѣ, то по внутреннему опыту можемъ знать, что есть и чего нѣтъ въ ней по отношенію къ требованіямъ нашего духа.

II.

Несмотря на извѣстное заявленіе Плотина, нормальный человѣкъ самаго высокаго духовнаго развитія нисколько не стыдится того, что онъ — существо тѣлесное или матеріальное вообще; никому не стыдно имѣть тѣло протяженное, опредѣленнаго очертанія, съ опредѣленнымъ вѣсомъ и окраской, т. е. намъ не стыдно всего того, что у насъ есть общаго съ камнемъ, деревомъ, кускомъ металла; только въ отношеніи того, въ чемъ мы уподобляемся самымъ близкимъ къ намъ существамъ изъ смежнаго съ нами царства природы — высшимъ животнымъ, является у насъ чувство стыда и внутренняго противоборства, показывающее, что именно здѣсь, гдѣ мы существенно соприкасаемся съ матеріальною жизнью міра, гдѣ мы *можемъ* дѣйствительно слиться съ нею, — здѣсь мы и должны оторваться отъ нея и подняться надъ нею. Чувство стыда не возбуждается ни тою стороной нашего тѣ-

лснаго бытія, которая вообще не имѣетъ никакого прямого отношенія къ духу (каковы вышеупомянутыя матеріальныя свойства, общія къ духу съ предметами неодушевленными), ни также тою частью живого организма, которая служитъ преимущественно выраженіемъ и орудіемъ собственно человѣческой разумной жизни, какъ голова, лицо, руки. Предметомъ стыда оказывается только та область нашего матеріальнаго бытія, которая, хотя имѣетъ непосредственное отношеніе къ духу, ибо можетъ внутренно возбуждать (аффицировать) его, но при этомъ не только не служитъ выраженіемъ и орудіемъ духовной жизни, а наоборотъ, черезъ нее процессъ жизни чисто-животной стремится захватить человѣческій духъ въ свою сферу, подчинить или поглотить его. Вотъ этотъ-то *захватъ* со стороны матеріальной жизни, стремящейся сдѣлать разумное существо человѣка страдательнымъ орудіемъ, или же безполезнымъ придаткомъ физическаго процесса, — вызываетъ противодѣйствіе духовнаго начала, непосредственно выражающееся въ чувствѣ стыда. Здѣсь разумное утвержденіе извѣстной нравственной нормы психологически облекается въ аффектъ страха передъ ея нарушеніемъ, или же скорби о нарушеніи совершившемся. Эта норма, логически предполагаемая фактомъ стыда, гласитъ въ самомъ общемъ своемъ выраженіи: *животная жизнь въ человѣкѣ должна быть подчинена духовной.* Это положеніе имѣетъ обязательную (аподиктическую) достовѣрность, ибо оно есть правильный выводъ изъ факта, на основаніи логическаго закона тождества. Стыдясь быть только животнымъ, человѣкъ тѣмъ самымъ показываетъ, что онъ *не есть* только животное, а еще нѣчто другое, и при томъ высшее (ибо со стороны низшаго или равнаго стыдъ не имѣлъ бы смысла). Ограничиваясь даже однимъ формальнымъ отношеніемъ, нельзя сомнѣваться, что ясное сознаніе выше темнаго ощущенія, что разумный принципъ достойнѣе слѣпого инстинкта, что духовное самообладаніе лучше, чѣмъ самозабвеніе въ физическомъ процессѣ. Если же человѣкъ соединяетъ въ себѣ два различные элемента, находящіеся между собою въ отношеніи высшаго и низшаго, то требованіе подчиненности послѣдняго первому заключается уже въ самомъ понятіи. Поскольку фактъ стыда не зависитъ отъ индивидуальныхъ, племенныхъ и прочихъ особенностей, и содержащееся въ немъ требованіе имѣетъ характеръ *всеобщій*, что въ соединеніи съ логическою *необходимостью* этого требованія сообщаетъ ему полное значеніе нравственнаго *принципа.*

III.

Человѣкъ, какъ и животное, живетъ общею жизнью вселенной. Существенное различіе заключается лишь въ способѣ участія того и другого въ этой жизни. И животное, какъ существо одушевленное, внутренно, психически участвуетъ въ захватывающихъ его процессахъ природы; оно знаетъ, что̀ для него въ этихъ процессахъ пріятно и что̀ непріятно, инстинктивно чуетъ, что̀ въ нихъ вредно и что̀ полезно для его (собственнаго и родового) самосохраненія, но все это относится исключительно лишь къ непосредственно дѣйствующей на животное внѣшней средѣ и данному кругу времени, а міровой процессъ какъ *цѣлое* вовсе не существуетъ для животной души, — она ничего не можетъ знать объ его основаніяхъ и цѣляхъ, и ея участіе въ немъ есть чисто страдательное или орудное. Человѣкъ самъ оцѣниваетъ свое участіе въ міровомъ процессѣ не по отношенію только къ даннымъ явленіямъ, дѣйствующимъ на него какъ *психологическія побужденія*, а по отношенію также къ общему принципу всякой дѣятельности — къ идеѣ достойнаго и недостойнаго бытія, или добра и зла, которая сама становится опредѣляющимъ основаніемъ или мотивомъ человѣческой дѣятельности. Это высшее сознаніе или внутренняя самооцѣнка ставитъ человѣка въ опредѣленное отношеніе къ *цѣлому* міровому процессу, какъ дѣятельнаго участника въ его *цѣли;* ибо опредѣляя всѣ свои дѣйствія идеей добра, человѣкъ положительно участвуетъ въ общей жизни, *лишь поскольку ея цѣль есть добро.* Но такъ какъ это высшее сознаніе фактически вырастаетъ на почвѣ матеріальной природы и образуется, такъ сказать, на ея счетъ, то этимъ естественно вызывается въ человѣкѣ противодѣйствіе этой низшей природы или животной души. Получаются такимъ образомъ въ нашей жизни два противоборствующія теченія — духовное и плотское [25]. Духовное начало въ томъ видѣ, въ какомъ оно непосредственно является нашему настоящему сознанію, есть только особое теченіе или процессъ въ нашей жизни, направленный къ тому, чтобы осуществить во всемъ нашемъ бытіи разумную идею добра. Точно также плотское начало, съ которымъ мы имѣемъ дѣло въ нашемъ внутреннемъ опытѣ,

[25] Это фактъ нашего внутренняго опыта, который ни въ своей психологической дѣйствительности, ни въ своемъ этическомъ значеніи не зависитъ отъ тѣхъ или другихъ метафизическихъ понятій о сущности духа и матеріи.

не есть ни физическій организмъ, ни даже животная душа сама по себѣ, а только возбужденное въ этой душѣ, противоположное высшему сознанію теченіе, стремящееся захватить и потопить въ матеріальномъ процессѣ начатки духовной жизни.

Тутъ дѣйствительно матеріальная природа является какъ зло, ибо она стремится разрушить то, что̀ достойно бытія, какъ имѣющее въ себѣ возможность иного, лучшаго, чѣмъ матеріальная жизнь, содержанія. Не сама по себѣ, а только въ этомъ своемъ дурномъ отношеніи къ духу, матеріальная природа человѣка есть то, что̀, по библейской терминологіи, называется *плотью*.

Понятіе о *плотскомъ* не слѣдуетъ смѣшивать съ понятіемъ о *тѣлесномъ*. Тѣло и съ аскетической точки зрѣнія есть «храмъ духа», тѣла могутъ быть «духовными», «прославленными», «небесными», тогда какъ «плоть и кровь царства Божія не наслѣдуютъ» [26]. — Плоть есть животность возбужденная, выходящая изъ своихъ предѣловъ, перестающая служить матеріей или скрытою (потенціальною) основой духовной жизни, — чѣмъ по существу своему должна быть жизнь животная, какъ съ физической, такъ и съ психической своей стороны.

На первоначальныхъ степеняхъ своего развитія человѣкъ есть духовное существо болѣе въ возможности, чѣмъ въ дѣйствительности, но именно эта возможность высшаго бытія, выражающаяся въ самосознаніи и самообладаніи, въ противоположность слѣпой и невладѣющей собою природѣ, — именно эта самосознательная и самообладающая духовная потенція и подвергается опасности со стороны плотской похоти. Плоть, т. е. матерія, выходящая изъ своего страдательнаго положенія, психически стремящаяся къ самостоятельности и безмѣрности, тѣмъ самымъ пытается привлечь къ себѣ духовную силу, вовлечь ее въ свой процессъ, чтобы разрѣшить ее въ себя и усилиться

[26] Иногда въ св. Писаніи слово „плоть“ употребляется въ широкомъ смыслѣ, какъ матеріальное бытіе вообще: напримѣръ, „и Слово плоть бысть“, т. е. стало матеріальнымъ явленіемъ, что не мѣшало этому воплощенному Слову быть чисто-духовнымъ, безгрѣшнымъ богочеловѣкомъ. Но обыкновенно термины: плоть и плотской — употребляются въ Писаніи въ дурномъ смыслѣ матеріальной природы, нарушающей свое должное отношеніе къ духу, противоборствующей ему и исключающей его изъ своей сферы, — такое словоупотребленіе обычно не только въ Новомъ, но и въ Ветхомъ Завѣтѣ; напримѣръ, „Не будетъ Духъ Мой пребывать въ человѣкахъ сихъ, ибо суть плоть“.

на ея счетъ. Это возможно потому, что хотя по идеальной своей сущности духовное бытіе не однородно съ матеріальнымъ, но по своему фактическому, *проявляемому* существованію въ дѣйствительномъ человѣкѣ, какъ сила воплощенная, духъ или, точнѣе, жизнь духа, есть только видоизмѣненіе (трансформація) матеріальнаго бытія, т. е. ближайшимъ образомъ — животной души. Съ этой реальной точки зрѣнія, это — два вида энергіи, превратимые одинъ въ другой, — подобно тому, какъ механическое движеніе превращается въ теплоту и обратно. Плоть (т. е. животная душа, какъ самостоятельная) сильна только слабостью духа, живетъ только его смертью. А потому и духъ для своего сохраненія и усиленія требуетъ ослабленія плоти, переведенія ея изъ дѣйствующаго состоянія въ потенціальное. Таковъ реальный смыслъ выставленной нами выше нравственной нормы, или основоположенія, гласящаго, что плоть должна быть подчинена духу. Здѣсь же основаніе всякой практики настоящаго нравственнаго аскетизма.

IV.

Нравственное требованіе подчиненія плоти духу встрѣчается съ обратнымъ фактическимъ стремленіемъ плоти подчинить себѣ духъ, вслѣдствіе чего аскетическій принципъ двоится: требуется, во-первыхъ, оградить, духовную жизнь отъ захватовъ плотскаго начала и, во-вторыхъ, покорить область плоти, сдѣлать животную жизнь лишь потенціей или матеріей духа. Въ силу неразрывной внутренней связи и непрерывнаго взаимодѣйствія между духовною и плотскою сторонами человѣческаго бытія, какъ единаго процесса, эти два требованія — самосохраненія духа отъ плоти и осуществленія духа въ плоти — не могутъ исполняться въ совершенной отдѣльности, — они неизбѣжно переходятъ одно въ другое: духъ фактически можетъ ограждаться отъ захватовъ плоти лишь на ея же счетъ, слѣдовательно отчасти осуществляясь въ ней, а вмѣстѣ съ тѣмъ, осуществленіе духа возможно только при непрестанныхъ актахъ самосохраненія его отъ продолжающихся плотскихъ покушеній на его самостоятельность.

Весь этотъ процессъ представляется въ трехъ главныхъ моментахъ: 1) внутреннее *саморазличеніе* духа отъ плоти, 2) реальное отстаиваніе духомъ своей *независимости* и 3) достигнутое *преобладаніе* духа надъ природой или упраздненіе дурного плотскаго начала, какъ такого. Первый моментъ, опредѣляющій человѣка въ отличіе отъ

животныхъ, есть нѣчто данное, именно въ чувствѣ стыда; третій, какъ слѣдствіе духовнаго совершенства, когда оно будетъ уже достигнуто, не можетъ быть прямымъ предметомъ нравственнаго требованія или предписанія въ настоящемъ: нельзя хотя бы нравственно настроенному и совершенствующемуся, но еще несовершенному человѣку предъявлять въ видѣ категорическаго императива: будь сейчасъ же безсмертнымъ, или нетлѣннымъ! — Въ области этики остается такимъ образомъ лишь второй моментъ; и нашъ нравственный принципъ получаетъ слѣдующее ближайшее опредѣленіе: *подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости. Имѣя окончательною, уповаемою цѣлью быть полнымъ господиномъ физическихъ силъ своей и общей природы, ближайшею, обязательною своею цѣлью ставь: не быть по крайней мѣрѣ закабаленнымъ слугой бунтующей матеріи, или хаоса.*

Плоть есть бытіе, не владѣющее собою, всецѣло обращенное наружу, — пустота, голодъ и ненасытность, — бытіе расплывающееся во внѣшности и кончающее реальнымъ распаденіемъ; въ противоположность этому духъ есть бытіе по внутреннимъ опредѣленіямъ, вошедшее въ себя, самообладающее и дѣйствующее наружу собственною своею силою, не переходя во внѣшность, не теряясь и не разрѣшаясь въ ней. Слѣдовательно, самосохраненіе духа есть прежде всего сохраненіе его *самообладанія*. Это есть главное во всякой истинной аскезѣ.

Такъ какъ тѣло человѣческое (въ своемъ анатомическомъ строеніи и физіологическихъ отправленіяхъ) не имѣетъ самостоятельнаго нравственнаго значенія, а можетъ служить выраженіемъ и орудіемъ какъ для плоти, такъ и для духа, то нравственная борьба между этими двумя сторонами нашего существа происходитъ и въ области тѣлесной или органической жизни — борьба за власть надъ тѣломъ.

V.

Въ области тѣлесной жизни наша нравственная задача состоитъ собственно въ томъ, чтобы не опредѣляться страдательно плотскими влеченіями — особенно въ двухъ главнѣйшихъ отправленіяхъ нашего организма — питанія и размноженія.

Но въ качествѣ предварительнаго упражненія, не имѣющаго, впрочемъ, самостоятельнаго нравственнаго характера, важно, чтобы

духъ пріобрѣлъ власть и надъ такими отправленіями нашего животнаго организма, которыя не стоятъ въ прямомъ отношеніи къ «похотямъ плоти», — каковы *дыханіе* и *сонъ* [27]. — Дыханіе есть основное условіе жизни и постоянный способъ общенія нашего тѣла съ окружающею средой. Для власти духа надъ тѣломъ можетъ быть только желательно, чтобы эта основная функція находилась подъ управленіемъ или «контролемъ» человѣческой воли. Сознаніе этого издревле и повсюду повело къ различнымъ аскетическимъ пріемамъ относительно дыханія. Практику и теорію такихъ упражненій мы находимъ и у индійскихъ отшельниковъ, и у кудесниковъ древнихъ и позднѣйшихъ, и у монаховъ Аѳона и другихъ монастырей того же типа, и у Сведенборга, и въ наши дни — у Томаса Лэк-Гарриса и у Лоренса Олифанта. Мистическія подробности этого дѣла не относятся къ нравственной философіи. Ограничусь поэтому лишь общими замѣчаніями. Нѣкоторый контроль воли надъ дыханіемъ требуется уже простою благовоспитанностью. Аскетическія цѣли побуждаютъ только идти далѣе по этому пути. Постепеннымъ упражненіемъ легко достигнуть того, чтобы не дышать ртомъ ни во время бодрствованія, ни во снѣ, а затѣмъ дальнѣйшимъ шагомъ будетъ умѣніе удерживать всякое дыханіе на болѣе или менѣе продолжительное время [28]. Пріобрѣтенная власть надъ этимъ органическимъ отправленіемъ несомнѣнно укрѣпляетъ силы духа и даетъ ему твердую точку опоры для дальнѣйшихъ аскетическихъ успѣховъ.

Сонъ, какъ временная остановка въ дѣятельности мозга и нервовъ, т. е. прямыхъ физіологическихъ орудій духа, есть ослабленіе связи между духовною и тѣлесною жизнью, и для духа важно, чтобы онъ въ этомъ случаѣ не являлся въ исключительно страдательной роли; если сонъ вызывается физическими причинами, то нужно, чтобы духъ былъ способенъ по своимъ собственнымъ мотивамъ не допускать наступленія сна, или прерывать сонъ уже наступившій. Самая трудность такого дѣйствія, несомнѣнно возможнаго, показываетъ его значеніе. Умѣніе преодолѣвать сонъ и вызывать по своей волѣ пробужденіе есть непремѣнное требованіе духовной гигіены. Впрочемъ,

---

[27] Разумѣю сонъ нормальный, о *не* нормальномъ см. ниже.

[28] Такъ называемое, „ноздревое дыханіе“, а также и полное удержаніе дыканія усердно практиковались, а кое-гдѣ и теперь практикуются православными аскетами, какъ одно изъ условій такъ называемаго „умнаго дѣланія“.

сонъ имѣетъ другую сторону, отличающую его отъ дыханія и другихъ безразличныхъ (въ нравственномъ смыслѣ) отправленій организма и сближающую его съ питаніемъ и размноженіемъ: сномъ, какъ и этими двумя функціями, можно злоупотреблять въ пользу плотской и во вредъ духовной жизни. Самая склонность къ чрезмѣрному сну показываетъ уже перевѣсъ матеріальнаго, страдательнаго начала; уступка же этой склонности и дѣйствительное злоупотребленіе сномъ несомнѣнно разслабляетъ духъ и усиливаетъ плотскія похоти. Поэтому, въ историческихъ проявленіяхъ аскетизма, напримѣръ въ христіанскомъ монашествѣ, борьба со сномъ имѣетъ значительную роль. Разумѣется, выражающееся во снѣ ослабленіе связи между духовною и тѣлесною жизнью (точнѣе: между сознательною и инстинктивною областями жизни) можетъ совершаться и въ ту и въ другую сторону: сонливцевъ слѣдуетъ отличать отъ сновидцевъ; но какъ общеее правило можно принять, что особая способность къ значительнымъ и вѣщимъ сновидѣніямъ показываетъ силу духа, уже достигнутую аскетическою практикой (слѣдовательно, между прочимъ, и борьбою съ наслажденіемъ плотскаго сна).

VI.

У животныхъ перевѣсъ матеріи надъ формой происходитъ отъ избытка питанія, какъ это наглядно можно видѣть на примѣрѣ гусеницъ между низшими и откормленныхъ свиней между высшими животными [29]. У человѣка та же причина (избытокъ питанія) обусловливаетъ перевѣсъ животной жизни, или плоти, надъ духомъ. Вотъ почему воздержаніе въ пищѣ и питьѣ — постъ — всегда и вездѣ составляло одно изъ основныхъ требованій нравственности. Это воздержаніе касается, во-первыхъ, количества — и тутъ не можетъ быть общаго правила — и, во-вторыхъ, качества. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи правиломъ всегда и вездѣ было воздержаніе отъ пищи животной и въ особенности такъ называемой мясной (т. е. мяса теплокровныхъ животныхъ). Причина этого состоитъ въ томъ, что мясо, легче и полнѣе претворяемое въ кровь, скорѣе и сильнѣе повышаетъ энергію плотской жизни [30]. Воздержаніе отъ мясной пищи, безъ со-

[29] См., „Красота въ природѣ“ (въ томѣ VI Собранія сочиненій. — *М. С.*).

[30] Существуетъ еще другой мотивъ для воздержанія отъ мясной и вообще животной пищи — мотивъ также нравственнаго, но не аске-

мнѣнія, можетъ утверждаться какъ всеобщее требованіе. Всѣ возраженія противъ этого правила не выдерживаютъ критики и давно опровергнуты не только моралистами, но и естествовѣдами. Было время, когда употребленіе сырого или прошедшаго черезъ огонь *человѣческаго* мяса считалось дѣломъ нормальнымъ [31]. Съ точки зрѣнія аскетической, воздержаніе отъ мяса (и вообще животной пищи) вдвойнѣ полезно: во-первыхъ, поскольку этимъ ослабляется энергія плотской жизни, во-вторыхъ, такъ какъ наслѣдственная привычка развила естественную потребность въ этой пищѣ, то воздержаніе отъ нея, упражняя силу воли на счетъ матеріальнаго влеченія, повышаетъ тѣмъ самымъ духовную энергію.

Что касается до питья, та самое простое благоразуміе запрещаетъ употребленіе крѣпкихъ напитковъ, доводящее до потери разума. Аскетическій принципъ требуетъ, конечно, большаго. Вообще вино повышаетъ энергію нервной системы и чрезъ нее психической жизни; на нашихъ ступеняхъ духовнаго развитія, гдѣ преобладающая сила въ душѣ еще принадлежитъ плотскимъ мотивамъ, все, что возбуждаетъ и поднимаетъ служащую душѣ нервную энергію, идетъ на пользу этого господствующаго плотскаго элемента и, слѣдовательно, крайне вредно для духа; поэтому здѣсь необходимо полное воздержаніе «отъ вина и сикера». Но на болѣе высокихъ ступеняхъ нравственной жизни, какія достигались и въ языческомъ мірѣ, напримѣръ, Сократомъ (см. Платоновъ «Пиръ»), — энергія организма служитъ болѣе духовнымъ, нежели плотскимъ цѣлямъ, и повышеніе нервной дѣятельности (разумѣется, въ предѣлахъ, не затрогивающихъ тѣлеснаго здоровья) усиливаетъ дѣйствіе духа и, слѣдовательно, можетъ

тическаго, а альтруистическаго характера, — именно распространеніе на животныхъ заповѣди милосердія или жалости. Этотъ моментъ преобладаетъ въ буддійской этикѣ, тогда какъ аскетическій принятъ въ церковно-христіанской.

[31] По библейскому ученію пища нормальнаго (райскаго) человѣка состояла изъ однихъ только плодовъ и травъ въ натуральномъ видѣ. Это и теперь составляетъ правило строжайшаго монашескаго поста какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ (трапписты). Между этимъ крайнимъ предѣломъ и легкимъ католическимъ постомъ для мірянъ существуетъ множество степеней, которыя имѣютъ свое естественное основаніе (напримѣръ, различіе между теплокровными и холоднокровными животными, вслѣдствіе чего рыба считается однимъ изъ видовъ постной пищи), но не представляютъ принципіальнаго и обще обязательнаго значенія.

быть въ извѣстной мѣрѣ не только безвредно, но даже и прямо полезно. Всеобщимъ и безусловнымъ правиломъ остается здѣсь одно: *сохранять духовную трезвость и ясность сознанія* [32].

Самое важное и рѣшающее значеніе при борьбѣ духа съ плотью въ физіологической области имѣетъ половая функція. Нравственно-дурное (плотскій грѣхъ) слѣдуетъ видѣть, конечно, не въ физическомъ фактѣ дѣторожденія (и зачатія), который, напротивъ, есть нѣкоторое искупленіе грѣха, — а только въ безмѣрномъ и слѣпомъ влеченіи (похоть плоти, concupiscensia) къ внѣшнему, животно-матеріальному соединенію съ другимъ лицомъ (на дѣлѣ, или въ воображеніи), которое ставится какъ цѣль само для себя, какъ независимый предметъ наслажденія. Преобладаніе плоти надъ духомъ всего сильнѣе, ярче и прочнѣе выражается въ плотскомъ соединеніи двухъ лицъ. Недаромъ именно съ этимъ связано непосредственное чувство стыда. Заглушать или извращать это свидѣтельство, послѣ многихъ тысячелѣтій внѣшняго и внутренняго развитія, съ высоты утонченнаго ума объявлять хорошимъ то, что простое чувство дикаря уже признало дурнымъ — вотъ величайшій позоръ для человѣчества и яркое доказательство нашей испорченности. Дѣйствительная или предполагаемая необходимость извѣстнаго акта для постороннихъ цѣлей — не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ при оцѣнкѣ его собственнаго постояннаго качества. Принятіе яда можетъ быть необходимо противъ какой-нибудь болѣзни, но сама эта необходимость есть уже аномалія съ точки зрѣнія гигіенической.

Нравственный вопросъ по отношенію къ половой функціи есть прежде всего вопросъ *внутренняго* къ ней отношенія или оцѣнки по существу. Какъ мы, внутри себя, должны отнестись къ этому факту, по окончательной нормѣ, съ точки зрѣнія безусловно-должнаго — одобрить или осудить его? На *какой путь* должны мы стать и дальше идти по отношенію къ этому факту: на путь ли его утвержденія и

[32] Впрочемъ, такъ какъ при дѣйствительномъ нравственномъ уровнѣ человѣчества господство плотскихъ влеченій есть правило, а преобладаніе духовныхъ побужденій — только исключеніе и притомъ довольно неустойчивое, то проповѣдь трезвости и борьба противъ искусственнаго одурѣнія можетъ безъ всякихъ практическихъ неудобствъ выставлять своимъ правиломъ полное воздержаніе отъ крѣпкихъ напитковъ и всякихъ другихъ возбуждающихъ средствъ. Но это уже имѣетъ значеніе педагогическое и профилактическое, а не принципіально-нравственное.

распространенія, или же на путь его отрицанія, ограниченія и окончательнаго упраздненія? Чувство стыда и голосъ совѣсти въ каждомъ конкретномъ случаѣ опредѣленно и рѣшительно даютъ второй отвѣтъ, и нравственной философіи остается только придать ему форму общаго разумнаго правила. Плотское условіе размноженія для человѣка есть зло, въ немъ выражается перевѣсъ безсмысленнаго матеріальнаго процесса надъ самообладаніемъ духа, это есть дѣло противное достоинству человѣка, гибель человѣческой любви и жизни; нравственное отношеніе наше къ этому факту должно быть рѣшительно отрицательное: мы должны стать на путь его ограниченія и упраздненія; а когда и какъ совершится это упраздненіе во всемъ человѣчествѣ, или хотя бы насъ самихъ, это — вопросъ, вовсе не принадлежащій къ нравственной области. Всецѣлое превращеніе нашей плотской жизни въ духовную, *какъ событіе*, не находится въ нашей власти, будучи связано съ общими условіями историческаго и космическаго процесса, а потому и не можетъ быть предметомъ нравственной обязанности, правила или предписанія. Обязательно для насъ и имѣетъ нравственное значеніе внутреннее наше отношеніе къ этому коренному проявленію плотской жизни, именно — признаніе его зломъ, рѣшеніе этому злу не поддаваться и добросовѣстное исполненіе этого рѣшенія, насколько это отъ насъ зависитъ. Съ такой точки зрѣнія мы можемъ, конечно, судить и внѣшніе наши поступки, но только потому, что связь ихъ съ внутренними нравственными условіями намъ извѣстна; чужихъ же поступковъ въ этой сферѣ мы судить не должны, а только чужія *правила*. Какъ правило, утвержденіе плотскаго отношенія половъ для человѣка есть во всякомъ случаѣ зло. Безусловнаго осужденія заслуживаетъ окончательное примиреніе человѣка съ царствомъ смерти, которое подерживается и увѣковѣчивается плотскимъ размноженіемъ. Такова положительно-христіанская точка зрѣнія, съ которой этотъ важнѣйшій вопросъ рѣшается по духу, а не по буквѣ, слѣдовательно безо всякой *внѣшней* исключительности. «Могій вмѣстити, да вмѣститъ». Бракъ одобряется и освящается, дѣторожденіе благословляется, а безбрачіе превозносится какъ «ангельское житіе». Но самое это обозначеніе его *ангельскимъ* какъ будто намекаетъ на третій высшій путь — *божественный*. Ибо человѣкъ по назначенію своему больше ангела. (См. «Смыслъ любви», а также «Жизненная драма Платона»).

Если высшая Премудрость, по всегдашнему своему обыкнове-

нію — извлекать изъ зла большее добро, пользуется нашими плотскими грѣхами для усовершенствованія человѣчества посредствомъ новыхъ поколѣній, то это, конечно, служитъ къ Ея славѣ, а нашему— утѣшенію, но не оправданію. Вѣдь такимъ же образомъ поступаетъ Она и со всякимъ другимъ зломъ, чѣмъ, однако, ни различіе добра отъ зла, ни обязательность для насъ перваго нисколько не упраздняются. Полагать же, что проповѣдь полового воздержанія, хотя бы самая энергическая и успѣшная, можетъ *преждевременно* прекратить физическое размноженіе человѣческой породы и повести ее къ гибели, есть мнѣніе столь нелѣпое, что по справедливости слѣдуетъ усомниться въ его искренности. Едва ли можетъ кто-нибудь серьезно бояться опасности для человѣчества именно съ этой стороны. Пока для обновленія человѣческаго рода необходима смѣна поколѣній, охота къ произведенію этой смѣны навѣрное не оскудѣетъ въ людяхъ. Во всякомъ случаѣ тотъ моментъ, хотя бы онъ — per impossibile — наступилъ завтра, когда всѣ люди окончательно побѣдятъ въ себѣ плотскую похоть и станутъ вполнѣ цѣломудренными, — этотъ самый моментъ и будетъ концомъ историческаго процесса и началомъ «будущей жизни» всего человѣчества, и слѣдовательно, самое понятіе о «преждевременномъ» прекращеніи дѣторожденія въ силу проповѣди цѣломудрія — есть чистѣйшая безсмыслица, изобрѣтенная лицемѣрами: ну кто же когда-нибудь, отдаваясь плотскому влеченію, думалъ этимъ обезпечивать будущность человѣчества? [33].

VII.

Правила аскетической нравственности въ области тѣлесной жизни: пріобрѣтай власть надъ дыханіемъ и сномъ, ограничивай свое питаніе и воздерживайся отъ плотской похоти, хотя по собственной природѣ своей, какъ правила для воли, имѣютъ всѣ равно внутренній нравственно-психологическій характеръ, но по предмету своему находятся не въ одинаковой связи съ психологическою сто-

[33] Здѣсь не говорится о брачномъ союзѣ въ его высшемъ духовномъ смыслѣ, который не связанъ ни съ плотскимъ грѣхомъ, ни съ дѣторожденіемъ, а есть первообразъ совершеннѣйшаго соединенія существъ — „тайна сія велика есть, азъ же глаголю во Христа и во Церковь“. Объ этомъ мистическомъ значеніи супружества см. „Смыслъ любви“ (въ томѣ VII Собранія сочиненій. — *М. С.*).

роною плотской жизни. Первое правило и отчасти второе (относительно дыханія и сна) имѣютъ предметомъ отправленія чисто-физіологическія, которыя сами по себѣ не враждебны духу и прямой опасности для него не представляютъ; его интересъ здѣсь только въ томъ, чтобы управлять этими функціями для укрѣпленія собственныхъ силъ въ виду дальнѣйшей, болѣе существенной борьбы. Питаніе и особенно размноженіе, а черезъ нихъ и аскетическія правила, къ нимъ относящіяся, имѣютъ иное свойство. Созданныя съ этими отправленіями положительныя чувства наслажденія могутъ становиться цѣлью для воли, связывать духовныя силы и вовлекать ихъ въ потокъ плотской жизни. Въ особенности послѣдняя изъ этихъ функцій совершенно несовмѣстима (при обыкновенныхъ условіяхъ) съ сохраненіемъ духовнаго самообладанія. Съ другой стороны, если дыханіе и сонъ суть только процессы въ нашемъ собственномъ организмѣ, — то питаніе и размноженіе связаны съ внѣшними предметами, которые, помимо своего фактическаго существованія и отношенія къ намъ, могутъ, какъ субъективныя *представленія,* овладѣвать воображеніемъ и хотѣніемъ и захватывать область духа. Отсюда необходимость аскетической борьбы съ внутренними плотскими грѣхами, еще болѣе постыдными, чѣмъ внѣшніе: ибо гастрономъ, у котораго текутъ слюни при одномъ воображеніи утонченныхъ кушаній, безъ сомнѣнія, болѣе отступаетъ отъ человѣческаго достоинства, нежели человѣкъ, допускающій фактически излишества питанія безъ особенныхъ о томъ помышленій.

Съ этой стороны, аскетическое отношеніе къ питательной и половой функціямъ принадлежитъ не къ физіологической, а къ психологической области борьбы духа съ плотью. Прямымъ предметомъ борьбы являются здѣсь не отправленія организма, а душевныя состоянія — сластолюбія, опьянѣнія, сладострастія. Эти грѣховные аффекты, могущіе перейти въ страсти и пороки, становятся въ рядъ другихъ дурныхъ возбужденій, какъ гнѣвъ, зависть, корыстолюбіе и т. д. Эти другія страсти, — *злыя,* а не *постыдныя* только, — по предмету своему (отношенія къ ближнимъ) подлежатъ сужденію не аскетической, а альтруистической нравственности. Но есть нѣкоторыя общія правила для внутренней нравственно-психологической борьбы съ грѣховными влеченіями, какъ таковыми, независимо отъ того, относятся ли они къ другимъ людямъ или къ собственной матеріальной природѣ.

Внутренній процессъ, посредствомъ котораго дурное влеченіе овладѣваетъ нашимъ *я*, представляетъ три главныя степени. Сначала возникаетъ въ умѣ представленіе какого-нибудь предмета или дѣйствія, соотвѣтствующаго одной изъ дурныхъ наклонностей нашей природы. Это представленіе вызываетъ духъ на помыслъ о немъ. Въ этомъ первомъ моментѣ достаточно простого акта воли, *отвергающаго* этотъ помыслъ; духъ долженъ только обнаружить свою твердость и непроницаемость для чужеродныхъ элементовъ [34]. Если же этого не сдѣлано, то помыслъ развивается въ цѣлую мечтательную картину, того или другого характера, — сладострастную, или злобно-мстительную, или тщеславную и т. д. [35]. Эта картина заставляетъ умъ заниматься ею, и отъ нея уже нельзя отдѣлаться однимъ отрицательнымъ актомъ воли, а требуется *отвлеченіе* ума размышленіемъ въ противоположномъ направленіи (напримѣръ, размышленіемъ о смерти). Но если умъ въ этомъ второмъ моментѣ вмѣсто того, чтобы отвлекаться отъ картинъ грѣха, останавливается на нихъ и, такъ сказать, соединяется съ ними, то наступаетъ неизбѣжно тре-

---

[34] Это правило у церковныхъ писателей обозначается какъ требованіе „разбивать вавилонскихъ младенцевъ о камень“ по аллегорическому смыслу псаломскаго стиха: *Дщи Вавилоня окаянная! Блаженъ, иже возьметъ и разбіетъ младенцы твоя о камень.* (Вавилонъ = царство грѣха; вавилонскій младенецъ = зародившійся въ помыслѣ и еще не развившійся грѣхъ; камень = твердость вѣры).

[35] При живомъ воображеніи и малой духовной опытности — въ молодые годы — это развитіе злого помысла совершается очень быстро и, дойдя до крайняго абсурда, вызываетъ сильную нравственную реакцію. Такъ, напримѣръ, у васъ явилась мысль о враждебномъ вамъ человѣкѣ, сопровождаемая хотя бы слабымъ чувствомъ обиды, негодованія или гнѣва. Если вы сейчасъ же не разобьете этого вавилонскаго младенца о камень, то воображеніе, покорное дурной страсти, разомъ создаетъ живую картину. Вотъ вы уже встрѣтились съ непріятнымъ лицомъ и поставили его въ неловкое положеніе. Вся его негодность обличена. У васъ является velleitas великодушія, но разгорѣвшаяся уже страсть превозмогаетъ. Однако вы еще держитесь въ границахъ благовоспитанности. Слагаются тонко-язвительныя рѣчи, но скоро онѣ становятся болѣе язвительными, чѣмъ тонкими; раздаются „оскорбленія словомъ“, потомъ „оскорбленія дѣйствіемъ“. Дьявольски-сильнымъ кулакомъ наносите вы побѣдоносные удары. Злодѣй опрокинутъ, злодѣй убитъ, и вы каннибальски пляшете на его трупѣ... Дальше уже идти некуда, и приходится только креститься и отплевываться.

тій моментъ, когда уже не умъ только, скрытно побуждаемый дурною склонностью, но весь духъ *отдается* грѣховному помыслу и наслаждается имъ. Правильно для избавленія отъ этого плѣна уже не можетъ ограничиваться ни отвергающимъ актомъ воли, ни отвлекающимъ размышленіемъ ума, — требуется практическое нравственное дѣло, *возстановляющее* внутреннее равновѣсіе во всемъ человѣкѣ. Иначе, побѣда грѣховнаго возбужденія надъ духомъ переходитъ въ страсть и порокъ. Тутъ уже человѣкъ теряетъ свою разумную свободу, а нравственныя предписанія теряютъ свою силу надъ нимъ.

Этика есть гигіена, а не терапія духовной жизни.

VIII.

Преобладаніе духа надъ плотью необходимо для сохраненія нравственаго достоинства человѣка. Принципъ истиннаго аскетизма есть принципъ духовнаго самосохраненія. Но внутреннее самосохраненіе *отдѣльнаго* человѣка, существа хотя и духовнаго (т. е. обладающаго разумомъ и волей), но въ отдѣльности своей *ограниченнаго*, или относительнаго, — не можетъ быть *безусловнымъ добромъ* или высшею и окончательною цѣлью жизни. — Рабство человѣка плотскимъ влеченіямъ (въ широкомъ значеніи, т. е. всему противоразумному, безсмысленному), превращающее его въ худшій видъ животнаго, есть, безъ сомнѣнія, зло. Въ этомъ смыслѣ никто не можетъ добросовѣстно возражать противъ аскетизма, т. е. возведеннаго въ принципъ воздержанія. Всякій согласенъ, что неспособность къ сопротивленію животнымъ инстинктамъ есть безсиліе духа, — нѣчто для человѣка *постыдное*, слѣдовательно, дурное. Значитъ способность къ такому сопротивленію, или къ воздержанію, есть добро и должна быть принята какъ норма, изъ которой могутъ вытекать опредѣленныя правила жизни. Въ этомъ пунктѣ (какъ и въ другихъ) нравственная философія только уясняетъ и развиваетъ то, что утверждается простымъ человѣческимъ сознаніемъ. Помимо всякихъ принциповъ, — обжорство, пьянство, распутство непосредственно вызываютъ отвращеніе и презрѣніе, а воздержаніе отъ этихъ пороковъ пользуется невольнымъ уваженіемъ, т. е. признается добромъ. Однако это добро *не* безусловно въ своей отдѣльности. Ибо пріобрѣтенная правильнымъ воздержаніемъ власть духа надъ плотью, или сила воли, можетъ употребляться для цѣлей безнравственныхъ.

Сильная воля можетъ быть злою. Человѣкъ можетъ подавлять низшую природу для того, чтобы тщеславиться, или гордиться своею высшею силой; такая побѣда духа не есть добро. Еще хуже, если самообладаніе духа и сосредоточеніе воли употребляются на то, чтобы приносить вредъ ближнимъ, хотя бы безъ цѣлей низменной корысти. Бывали и бываютъ успѣшными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемѣрію и тщеславію, но и прямо злобные, коварные и жестокіе эгоисты. По общему признанію, такой аскетъ гораздо хуже въ нравственномъ смыслѣ, чѣмъ простодушный пьяница и обжора или сострадательный развратникъ. Итакъ, аскетизмъ самъ по себѣ еще не есть добро и, слѣдовательно, не можетъ быть высшимъ или безусловнымъ принципомъ нравственности. Истинный (нравственный) аскетъ пріобрѣтаетъ власть надъ плотью не для укрѣпленія формальныхъ силъ духа, а для лучшаго содѣйствія добру. Аскетизмъ, который освобождаетъ духъ отъ страстей постыдныхъ (плотскихъ) лишь для того, чтобы тѣмъ крѣпче связать его страстями злыми (духовными), очевидно, есть ложный или безнравственный аскетизмъ [36]; его первообразомъ, по христіанскимъ понятіямъ, слѣдуетъ признать діавола, который не ѣстъ, не пьетъ, не спитъ и пребываетъ въ безбрачіи. Если злой или безжалостный аскетъ не можетъ быть нравственно одобренъ, то, значитъ, самый принципъ аскетизма имѣетъ нравственное значеніе только условно. именно *подъ условіемъ* своего соединенія съ принципомъ *альтруизма*, коренящимся въ жалости. Разсмотримъ же этотъ второй нравственный принципъ.

---

[36] Если подавленіе плоти принимается не какъ средство для добра или для зла, а какъ цѣль сама по себѣ, то возникаетъ особый родъ ложнаго аскетизма, въ которомъ плоть отождествляется съ тѣломъ и всякое тѣлесное мученіе считается добродѣтелью. Впрочемъ, этотъ ложный аскетизмъ самоистязанія, хотя не имѣетъ первоначально злой цѣли, въ дальнѣйшемъ развитіи легко становится зломъ: или превращаясь въ медленное самоубійство, или переходя въ особый видъ сладострастія. Было бы однако неосторожно порицать такимъ образомъ всѣ случаи самоистязанія. Дѣло въ томъ, что натуры, у которыхъ матеріальная жизнь особенно сильна, могутъ нуждаться въ героическихъ средствахъ для ея обузданія. Поэтому не слѣдуетъ осуждать безъ разбора столпничество, вериги и другія подобныя мѣры борьбы съ плотью, употреблявшіяся въ богатырскую эпоху аскетизма.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Жалость и альтруизмъ.

I.

Долгое время думали, а многіе опять начинаютъ думать, что высшая добродѣтель или святость состоитъ въ аскетизмѣ, въ «умерщвленіи плоти», въ подавленіи естественныхъ влеченій и привязанностей, въ воздержаніи и безстрастіи. Мы видѣли, что въ этомъ идеалѣ несомнѣнно есть истина, такъ какъ ясно, что высшая или духовная сторона въ человѣкѣ должна преобладать надъ низшею или матеріальною, и усилія воли въ этомъ направленіи, какъ акты духовнаго самосохраненія, суть первое условіе всякой нравственности, — нельзя однако *первое условіе* превращать въ *послѣднюю цѣль*. Человѣкъ долженъ укрѣплять духъ и подчинять ему плоть не потому, чтобы въ этомъ была цѣль его жизни, а потому, что только освободившись отъ рабства слѣпымъ и злымъ матеріальнымъ влеченіямъ, можетъ человѣкъ служить какъ слѣдуетъ правдѣ и добру и достигнуть своего положительнаго совершенства.

Правила воздержанія укрѣпляютъ въ исполняющемъ ихъ человѣкѣ силы духа, но для того, чтобы этотъ сильный духъ имѣлъ нравственное значеніе, т. е. былъ не злымъ, а добрымъ, нужно, чтобы власть надъ собственною плотью соединялась въ немъ и съ положительнымъ, благожелательнымъ отношеніемъ къ другимъ существамъ. Безъ этого условія господство аскетическаго начала, даже на почвѣ истинной религіи, приводитъ къ ужасающимъ послѣдствіямъ, какъ показала исторія. Служители средневѣковой церкви, мучившіе и сжигавшіе еретиковъ, евреевъ, колдуновъ и вѣдьмъ, были по большей части люди въ аскетическомъ смыслѣ безупречные, но односторонняя сила духа, при отсутствіи жалости, дѣлала ихъ воплощенными дьяво-

лами. Такіе горькіе плоды средневѣковаго аскетизма достаточно оправдываютъ реакцію противъ него, которая въ области философской этики привела къ господству *альтруистическаго* начала нравственности.

Это начало имѣетъ свой глубокій корень въ нашей природѣ, именно въ видѣ чувства жалости, общаго человѣку съ другими живыми существами. Если чувство стыда выдѣляетъ человѣка изъ прочей природы и противопоставляетъ его другимъ животнымъ, то чувство жалости, напротивъ, связываетъ его со всѣмъ міромъ живущихъ и при томъ въ двоякомъ смыслѣ: во-первыхъ, потому, что оно принадлежитъ человѣку *вмѣстѣ* со всѣми другими живыми существами, а, во-вторыхъ, потому, что всѣ живыя существа могутъ и должны стать *предметами* этого чувства для человѣка.

II.

Что естественный корень нашего нравственнаго отношенія къ другимъ заключается не въ участіи, или чувствѣ солидарности вообще, а именно въ жалости, или состраданіи, — это есть истина вовсе не связанная съ какою-нибудь метафизическою системой (напр., съ буддійскимъ вѣроученіемъ, или съ «философіей воли» Шопенгауэра) и нисколько не зависящая отъ пессимистическаго взгляда на міръ и жизнь. Какъ извѣстно, Шопенгауэръ утверждаетъ, что сущность міра есть воля, а воля по существу есть состояніе неудовлетворенности (такъ какъ при удовлетвореніи нечего хотѣть); поэтому неудовольствіе или страданіе есть основное и положительное опредѣленіе всякаго бытія (внутри его самого), а слѣдовательно, внутренняя нравственная связь (или солидарность) существъ между собою есть состраданіе. Но оставляя въ сторонѣ эту сомнительную метафизику (и столь же сомнительныя вычисленія Гартмана, старающагося доказать, что количество страданій въ человѣчествѣ неизмѣримо больше количества удовольствій), мы по существу дѣла находимъ, что основаніемъ нравственнаго отношенія къ другимъ существамъ можетъ быть *принципіально* только жалость, или состраданіе, а никакъ не со-радованіе или со-наслажденіе.

Человѣческія наслажденія, удовольствія и радости бываютъ конечно невинными и прямо добрыми, и тогда сочувствіе имъ имѣетъ положительно-нравственный характеръ; но рядомъ съ этимъ чело-

вѣческія наслажденія могутъ имѣть и весьма часто имѣютъ безнравственный характеръ. Злой и мстительный человѣкъ находитъ удовольствіе въ оскорбленіи и мученіи своихъ ближнихъ, онъ наслаждается ихъ униженіемъ, радуется причиненному имъ вреду; сладострастный человѣкъ полагаетъ главную радость жизни въ развратѣ, жестокій — въ умерщвленіи если не людей, то животныхъ, пьяница счастливъ, когда приводитъ себя въ одуреніе и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ чувство удовольствія нельзя отдѣлить отъ дурныхъ дѣйствій, его вызывающихъ, а иногда это удовольствіе сообщаетъ безнравственный характеръ такимъ дѣйствіямъ, которыя сами по себѣ были бы безразличны. Такъ, когда солдатъ на войнѣ по командѣ убиваетъ непріятеля, побуждаемый только «долгомъ службы», то какъ бы мы въ принципѣ ни относились къ войнѣ вообще, мы, конечно, не станемъ обвинять солдата въ безнравственной жестокости; другое дѣло, если онъ находитъ *удовольствіе* въ убійствѣ и съ наслажденіемъ прокалываетъ человѣка штыкомъ. Въ болѣе простыхъ случаяхъ это еще яснѣе: такъ, несомнѣнно, что безнравственный характеръ пьянства состоитъ вовсе не во внѣшнемъ дѣйствіи глотанія извѣстныхъ напитковъ, а только во внутреннемъ *удовольствіи*, которое находитъ человѣкъ въ томъ, чтобы искусственно одурять себя.

Но если извѣстное удовольствіе само по себѣ безнравственно, то и сочувствіе ему со стороны другого лица (со-радованіе, со-наслажденіе) получаетъ такой же безнравственный характеръ. Дѣло въ томъ, что положительное сочувствіе какому-нибудь удовольствію заключаетъ въ себѣ *одобреніе* этого удовольствія, — такъ, сорадуясь пьяницѣ въ его любимомъ наслажденіи, я тѣмъ самымъ одобряю пьянство; раздѣляя съ кѣмъ-нибудь удовольствіе удачнаго мщенія, я тѣмъ самымъ одобряю мстительность; — а такъ какъ удовольствіе это есть нѣчто дурное, то сочувствующій ему одобряетъ дурное и, слѣдовательно, впадаетъ самъ въ безнравственность. Какъ соучастіе въ преступленіи само признается преступленіемъ, такъ сочувствіе въ порочномъ наслажденіи или радости — само должно быть признано порочнымъ. И дѣйствительно, сочувствіе какому-нибудь дурному наслажденію, кромѣ одобренія его, предполагаетъ еще въ самомъ сочувствующемъ такую же дурную склонность; только пьяница сорадуется чужому пьянству, только злобный человѣкъ наслаждается чужимъ мщеніемъ. Значитъ, участіе въ чужомъ удовольствіи или радости бываетъ хорошо или дурно, *смотря по предмету*, и, слѣдова-

тельно, оно *само по себѣ* никакъ не есть *основаніе* нравственныхъ отношеній, такъ какъ можетъ быть и безнравственнымъ.

Нельзя сказать того же о страданіи и состраданіи. По самому понятію, страданіе есть такое состояніе, въ которомъ воля страдающаго не принимаетъ прямого и положительнаго участія. Когда говорится о «вольномъ страданіи», то разумѣется, что предметъ воли не есть само страданіе, а то, что дѣлаетъ его необходимымъ, или то благо, которое достигается посредствомъ страданія. Мученикъ соглашается на мученія не ради ихъ самихъ, а какъ на необходимое при данныхъ условіяхъ слѣдствіе своей вѣры и какъ на путь, ведущій къ высшей славѣ и царству небесному. Съ другой стороны, страданія могутъ быть заслуженными, т. е. причинами ихъ могутъ быть дурные поступки, но само страданіе отдѣляется отъ своей причины и не заключаетъ въ себѣ нравственной вины, а напротивъ, признается ея обличеніемъ и искупленіемъ. Если пьянство есть грѣхъ, никакой ригористъ не усмотритъ грѣха въ головной боли отъ похмелья. А потому и участіе въ чужомъ страданіи (хотя бы заслуженномъ) — состраданіе, или жалость — никогда не можетъ представлять ничего безнравственнаго. Сочувствуя страждущему, я вовсе не одобряю дурную причину его страданія [37]. Сожалѣніе о страданіяхъ преступника, конечно, не есть одобреніе или оправданіе преступленій. Напротивъ, чѣмъ большую жалость возбуждаютъ во мнѣ прискорбныя послѣдствія чьихъ-нибудь грѣховъ, тѣмъ сильнѣе мое *осужденіе* этихъ грѣховъ.

Участіе въ чужомъ удовольствіи всегда можетъ быть своекорыстно; даже, напримѣръ, въ случаѣ старика, раздѣляющаго веселость ребенка, альтруистическій характеръ такого чувства остается сомни-

---

[37] *Кающійся* примѣръ противнаго представляютъ тѣ случаи, когда кто-нибудь сочувствуетъ другому, скорбящему о неудачѣ своего злодѣянія. На самомъ дѣлѣ и здѣсь поскольку участіе происходитъ только изъ жалости, оно вовсе не относится къ дурной причинѣ огорченія, нисколько не предполагаетъ ея одобренія и слѣдовательно остается невиннымъ и хорошимъ. Если же сожалѣя о промахнувшемся убійцѣ, я оплакиваю и самый промахъ, то безнравственна здѣсь не моя жалость къ злодѣю, а, напротивъ, моя *безжалостность* къ его жертвѣ. Вообще, когда нѣсколько лицъ оказываются солидарными между собою въ какомъ-нибудь злодѣяніи, то нравственное осужденіе относится не къ фактy ихъ солидарности, а только къ ея дурному предмету.

тельнымъ; этому старику во всякомъ случаѣ пріятно оживлять память собственнаго беззаботнаго дѣтства. Напротивъ, всякое серьезное чувство сожалѣнія о чужомъ страданіи, нравственномъ или физическомъ, тяжело для испытывающаго это чувство и слѣдовательно противно его эгоизму, — что видно уже изъ того, что искренняя скорбь о другихъ смущаетъ нашу личную радость, омрачаетъ наше веселье, т. е. оказывается несовмѣстимою съ состояніемъ эгоистической удовлетворенности. Итакъ, дѣйствительное *состраданіе*, или жалость, не можетъ имѣть своекорыстныхъ мотивовъ, и есть чувство *чисто*-альтруистическое, въ противоположность *со-радованію*, или со-наслажденію, которое есть чувство смѣшаннаго и неопредѣленнаго (въ нравственномъ смыслѣ) характера.

III.

Есть еще другая причина, по которой участіе въ чужихъ радостяхъ или удовольствіяхъ не можетъ само по себѣ имѣть того основного значенія для этики, какое принадлежитъ чувству жалости или состраданія. Въ *основу* нравственности по требованію разума можно полагать только такія чувства, которыя каждый разъ содержатъ въ себѣ побужденія къ опредѣленному дѣйствію, изъ обобщенія которыхъ образуется затѣмъ опредѣленное нравственное правило или принципъ. Но удовольствіе или радость есть *конецъ* дѣйствія, въ немъ достигнута цѣль дѣятельности, и участіе въ чужомъ удовольствіи, какъ и ощущеніе своего собственнаго, не заключаетъ въ себѣ никакого побужденія и основанія къ дальнѣйшему дѣйствію. Напротивъ, жалость прямо побуждаетъ насъ къ дѣйствію съ цѣлью избавить другое существо отъ страданія, или помочь ему. Такое дѣйствіе можетъ быть чисто-внутреннимъ, напримѣръ, когда жалость къ врагу удерживаетъ меня отъ нанесенія ему обиды или вреда, но и это во всякомъ случаѣ есть дѣйствіе, а не пассивное состояніе, какъ радость или удовольствіе. Разумѣется, я могу находить внутреннее удовлетвореніе въ томъ, что не обидѣлъ ближняго, но лишь послѣ того, какъ актъ воли совершился. Точно также, когда дѣло идетъ о положительной помощи страдающему или нуждающемуся ближнему, удовольствіе или радость (доставляемая этимъ какъ ему, такъ и самому помогающему) есть лишь окончательное слѣдствіе и завершеніе альтруистическаго поступка, а не основаніе, изъ котораго онъ вытекаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, если я вижу страдающее существо, нуждающееся

въ моей помощи, или узнаю о немъ, то одно изъ двухъ: или это чужое страданіе отзывается во мнѣ такъ же болѣе или менѣе сильнымъ страданіемъ, я испытываю жалость, и въ такомъ случаѣ *это* чувство есть прямое и достаточное основаніе, побуждающее меня къ дѣятельной помощи; или же въ противномъ случаѣ, если чужое страданіе *не* вызываетъ во мнѣ жалости, или вызываетъ въ степени недостаточной для побужденія къ дѣйствію, тѣмъ болѣе будетъ недостаточно представленіе объ удовольствіи, которое произошло бы изъ моего дѣйствія. Ясно, что отвлеченная и условная мысль о будущемъ душевномъ состояніи никакъ не можетъ дѣйствовать сильнѣе непосредственнаго созерцанія или конкретнаго представленія настоящихъ физическихъ и душевныхъ состояній, требующихъ прямого воздѣйствія. Слѣдовательно, во всякомъ альтруистическомъ поступкѣ дѣйствительное его основаніе или производящая причина (causa efficiens) есть воспріятіе или представленіе чужого страданія, существующаго въ настоящемъ, а не мысль о томъ удовольствіи, которое могло бы произойти въ будущемъ, вслѣдствіе оказаннаго благодѣянія. Конечно, когда кто-нибудь въ силу жалости рѣшился помочь страдающему существу, то онъ можетъ (буде есть на то время) представить себѣ, особенно по воспоминанію прежнихъ опытовъ, и ту радость, которую онъ этимъ доставитъ какъ тому существу, такъ и самому себѣ, но принимать эту сопровождающую или привходящую мысль за дѣйствительное основаніе рѣшенія — было бы противно и логикѣ, и психологическому опыту.

Итакъ, если съ одной стороны участіе въ настоящихъ удовольствіяхъ и радостяхъ другихъ существъ, какъ въ состояніяхъ достигнутаго удовлетворенія, по самому понятію не можетъ заключать въ себѣ основанія и правила дѣйствій, а съ другой стороны, условное представленіе будущихъ удовольствій, какъ предполагаемыхъ слѣдствій устраненнаго страданія, можетъ быть только косвеннымъ и второстепеннымъ дополненіемъ дѣйствительнаго чувства состраданія или жалости, побуждающаго къ дѣятельному добру, то, слѣдовательно, за однимъ этимъ чувствомъ и остается значеніе настоящаго основанія альтруистическихъ поступковъ.

Кто жалѣетъ о чужихъ страданіяхъ, тотъ, конечно, принимаетъ участіе и въ чужихъ радостяхъ и удовольствіяхъ, когда они невинны и безвредны. Но это естественное слѣдствіе нравственнаго отношенія къ другимъ нельзя принимать за *основаніе* нравственности.

Истинно добрымъ можно признать только то, что само по себѣ хорошо и потому *во всѣхъ случаяхъ* сохраняетъ свой добрый характеръ, никогда не становясь злымъ; поэтому подлиннымъ основаніемъ нравственности (какъ добра) въ той или другой области отношеній можетъ быть только такое данное, изъ котораго выводится *общее* и безусловное правило для этихъ отношеній. Такова именно жалость по отношенію къ намъ подобнымъ; ибо жалѣть всѣ страждущія существа есть свойство одобрительное *безусловно и во всѣхъ случаяхъ*, такъ что оно можетъ быть возведено въ правило, не требующее никакихъ ограниченій, тогда какъ участіе въ чужихъ радостяхъ и удовольствіяхъ можетъ быть одобряемо лишь условно и съ ограниченіями, да и въ тѣхъ случаяхъ, когда одобряется, не заключаетъ въ себѣ, какъ мы видѣли, никакого правила дѣйствій.

IV.

Тотъ фактъ, что отдѣльное существо можетъ чувствовать какъ бы за предѣлами своей индивидуальности, болѣзненно отзываясь на чужое страданіе, т. е. ощущая его какъ свое собственное, — этотъ несомнѣнный и столь распространенный фактъ можетъ казаться на иной взглядъ чѣмъ-то загадочнымъ и таинственнымъ. Именно такимъ признаетъ его тотъ философъ, который въ состраданіи полагаетъ единственную основу всей нравственности.

«Какъ возможно, — спрашиваетъ онъ, — чтобы страданіе, которое не есть мое, поражаетъ меня, — сдѣлалось, однако, столь же непосредственно, какъ въ другихъ случаяхъ только мое собственное, мотивомъ для меня и побуждало бы меня къ дѣйствію?» — «Это предполагаетъ, — говоритъ онъ далѣе, — что я съ другимъ въ нѣкоторой мѣрѣ отождествился и что, слѣдовательно, граница между *я* и *не-я* на этотъ разъ снята: только тогда положеніе другого, его потребность, его нужда, его страданіе непосредственно (?) становятся моими; тогда я уже болѣе не вижу его такимъ, какимъ онъ все-таки дается мнѣ въ эмпирическомъ представленіи, — какъ нѣчто мнѣ чуждое, для меня безразличное (?), совершенно (?) отъ меня отдѣльное; но здѣсь напротивъ (т. е. при состраданіи) въ немъ (этомъ чужомъ существѣ) страдаю и я, несмотря на то, что его кожа не покрываетъ моихъ нервовъ. Только чрезъ такое отождествленіе можетъ *его* страданіе, *его* нужда стать мотивомъ *для меня*, каковымъ помимо этого

можетъ быть только мое собственное страданіе. Это явленіе въ высшей степени таинственно, — это настоящее таинство этики, ибо это есть нѣчто такое, о чемъ разумъ не можетъ дать прямого отчета(?!), и основанія этого явленія не могутъ быть найдены путемъ опыта. И между тѣмъ это есть нѣчто повседневное. Каждый испыталъ это на себѣ и видѣлъ въ другихъ. Это таинство совершается каждый день на нашихъ глазахъ въ частныхъ случаяхъ, — каждый разъ, когда по непосредственному влеченію, безъ дальнихъ разсужденій, человѣкъ помогаетъ другому и защищаетъ его, подвергая иногда очевидной опасности свою жизнь ради человѣка, котораго онъ видѣлъ въ первый разъ, и не думая при этомъ ничего, кромѣ того именно, что онъ видитъ великую нужду и опасность другого; обнаруживается это таинство и въ широкихъ размѣрахъ, когда цѣлый народъ жертвуетъ своимъ достояніемъ и кровью для защиты или освобожденія другого угнетеннаго народа. И всегда необходимымъ условіемъ для того, чтобы подобныя дѣйствія заслуживали безусловнаго нравственнаго одобренія, является именно присутствіе этого таинственнаго акта сострадания или внутренняго отождествленія себя съ другимъ безо всякихъ мотивовъ» [38].

Это разсужденіе о таинственномъ характерѣ сострадания отличается болѣе литературнымъ краснорѣчіемъ, нежели философскою правдивостью. Таинственность здѣсь не заключается въ самомъ фактѣ, а происходитъ изъ невѣрнаго его описанія, въ которомъ крайніе термины выставляются съ непомѣрно преувеличенною яркостью и рѣзкостью, а дѣйствительные переходы и отношенія между ними совершенно скрадываются, какъ будто бы ихъ вовсе не было. Въ своей области Шопенгауэръ такъ же злоупотребляетъ риторическимъ пріемомъ контраста или антитезы, какъ Викторъ Гюго — въ своей. Дѣло представляется такъ, будто данное существо, *безусловно отдѣльное* отъ другого, вдругъ *непосредственно* съ нимъ *отождествляется* въ чувствѣ сострадания. Это было бы, конечно, таинственно въ высшей степени. Но въ дѣйствительности ни той совершенной отдѣльности, ни того непосредственнаго отождествленія, о которыхъ говоритъ Шопенгауэръ, вовсе не существуетъ. Чтобы понять какое-нибудь отношеніе, нужно взять его сначала въ простѣйшемъ и первичномъ его про-

[38] Schopenhauer, „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, 2-е изд, Лейпцигъ 1860, стр. 230.

явленіи. Таковъ материнскій инстинктъ у животныхъ. Когда собака защищаетъ своихъ щенятъ, или страдаетъ при ихъ гибели, — гдѣ тутъ вся эта таинственность, о которой говоритъ Шопенгауэръ? Представляютъ ли эти дѣтеныши для ихъ родительницы «нѣчто чуждое, безразличное, совершенно отдѣльное»? Вѣдь между ею и ими существовала изначала реальная связь, физическая и органическая, независимо отъ всякой метафизики ясная и несомнѣнная для самаго простого эмпирическаго взгляда. Эти существа были въ продолженіе извѣстнаго времени только реальною частью ея собственнаго тѣла, ея и ихъ нервы дѣйствительно покрывала одна общая кожа, и самое начало ихъ существованія было лишь измѣненіе въ ея собственномъ организмѣ, сразу болѣзненно отразившееся и въ ея ощущеніи [39]. Эта реальная органическая связь при рожденіи ослабляется, такъ сказать, растягивается, однако не разрывается совсѣмъ и не замѣняется «совершенною отдѣльностью». Поэтому участіе матери въ страданіяхъ ея дѣтенышей въ сущности есть такой же естественный фактъ, какъ то, что мы болѣзненно ощущаемъ свой порѣзанный палецъ, или вывихнутую ногу, — въ извѣстномъ смыслѣ, и это, конечно, таинственно, но не въ томъ, который имѣетъ въ виду философъ состраданія. Между тѣмъ и всѣ прочія, болѣе сложныя проявленія этого чувства имѣютъ такое же основаніе. Все существующее вообще, а въ особенности всѣ живыя существа связаны между собою совмѣстностью бытія и единствомъ происхожденія, всѣ суть части и порожденія одной общей матери — природы, — нигдѣ и ни въ чемъ нѣтъ той «совершенной отдѣльности», о которой говоритъ философъ. Естественная, органическая связь всѣхъ существъ, какъ частей одного цѣлаго, есть данное опыта, а не умозрительная идея только, а потому и психологическое выраженіе этой связи — внутреннее участіе одного существа въ страданіи другихъ, состраданіе или жалость — есть нѣчто понятное и съ эмпирической точки зрѣнія, какъ выраженіе естественной и очевидной *солидарности* всего существующаго. Это участіе существъ другъ въ другѣ соотвѣтствуетъ явному смыслу вселенной, вполнѣ согласно съ разумомъ или совершенно раціонально. Безсмысленно или ирраціонально, напротивъ, взаимное отчужденіе су-

[39] Кромѣ человѣческихъ матерей, и у нѣкоторыхъ животныхъ наблюдается *nausea a conceptu*. — Установившееся на почвѣ физической связи *чувство* материнства можетъ потомъ, какъ и всѣ чувства, подлежать обманамъ, переноситься на *чужихъ* подложенныхъ дѣтенышей.

ществъ, ихъ субъективная отдѣльность, противорѣчащая объективной нераздѣльности. Этотъ фактъ внутренняго эгоизма, а никакъ не взаимное участіе между частями единой природы, есть дѣйствительно нѣчто таинственное и загадочное въ высшей степени, — нѣчто такое, о чемъ разумъ не можетъ дать прямого отчета, и основанія *этого* явленія не могутъ быть найдены путемъ опыта.

Но если между существами нѣтъ и не можетъ быть совершенной отдѣльности (которая лишь утверждается, но не осуществляется эгоизмомъ), то, съ другой стороны, взаимная ихъ связь, психологически выражающаяся въ состраданіи или жалости, вовсе не есть то «непосредственное отождествленіе», о которомъ говоритъ философъ «Воли и представленія». Когда я жалѣю моего друга, у котораго болитъ голова, то обыкновенно это чувство состраданія не переходитъ въ головную боль; не только я самъ не отождествляюсь непосредственно съ нимъ, но и состоянія наши остаются *не* тождественными, и я отчетливо различаю свою здоровую голову отъ его больной. Точно также, насколько мнѣ извѣстно, никогда еще не бывало такого случая, чтобы сострадательный человѣкъ, бросающійся въ воду для спасенія утопающаго, принималъ при этомъ его за себя, или себя за него. Даже курица — существо несомнѣнно болѣе чадолюбивое, нежели разсудительное, — все-таки ясно понимаетъ различіе между собою и своими цыплятами, а потому и соблюдаетъ относительно ихъ опредѣленный образъ дѣйствія, что было бы невозможно, если бы въ ея материнскомъ состраданіи были «сняты границы между *я* и *не я*». Если бы было такъ, то курица, иной разъ ощущая голодъ и, вслѣдствіе неразличенія себя отъ своихъ цыплятъ, приписывая это ощущеніе имъ, стала бы ихъ кормить, хотя и сытыхъ, сама умирая съ голоду, а въ другой разъ, приписывая ихъ голодъ себѣ, насыщалась бы на ихъ счетъ. На самомъ дѣлѣ во всѣхъ реальныхъ случаяхъ жалости границы между существомъ жалѣющимъ и существами, которыхъ оно жалѣетъ, нисколько не снимаются, а только оказываются не такими безусловными и непроницаемыми, какими ихъ воображаетъ отвлеченная рефлексія школьныхъ философовъ.

Снятіе границъ между *я* и *не-я*, или непосредственное отождествленіе — это только риторическая фигура, а не выраженіе дѣйствительнаго факта. Какъ одинаковая вибрація созвучныхъ струнъ, такъ и сочувственная связь живыхъ существъ есть не простое тождество, а согласіе однороднаго. И съ этой стороны основной нрав-

ственный фактъ состраданія или жалости совершенно соотвѣтствуетъ дѣйствительной природѣ вещей, или смыслу міра, котораго неразрывная связь не есть единство пустоты, а обнимаетъ полноту опредѣленныхъ различій.

V.

Чувство жалости, какъ и слѣдуетъ для нравственной основы, не имѣетъ внѣшнихъ границъ своего примѣненія. Отъ тѣснаго круга материнской любви, столь сильной уже у высшихъ животныхъ, оно можетъ (у человѣка), все болѣе и болѣе расширяясь, отъ семьи переходить на родъ и племя, на гражданскую общину, на цѣлый народъ, на все человѣчество, обхватывать наконецъ собою объемъ всего живущаго во вселенной. Что въ отдѣльныхъ случаяхъ, при видѣ конкретнаго страданія или нужды, мы можемъ дѣятельно жалѣть не только *всякаго* человѣка, — будь онъ иноплеменникъ или иновѣрецъ, — но и всякое животное — это не подлежитъ сомнѣнію и есть дѣло обыкновенное. Менѣе обычна, но все-таки встрѣчается такая широта сострадательнаго сердца, которая безъ всякаго видимаго повода заразъ обнимаетъ напряженнымъ чувствомъ жалости и все множество живыхъ существъ цѣлаго міра. Трудно заподозрить въ искусственной риторикѣ или напускномъ пафосѣ слѣдующее наивное описаніе *вселенской жалости, какъ дѣйствительнаго состоянія,* очень мало похожаго на такъ называемую «міровую скорбь» (Weltschmerz): «И былъ спрошенъ: что такое сердце милующее? И отвѣчалъ: возгорѣніе сердца у человѣка о всемъ твореніи, о человѣкахъ, о птицахъ, о животныхъ, *о демонахъ* и о всякой твари. При воспоминаніи о нихъ и при воззрѣніи на нихъ, очи у человѣка источаютъ слезы. Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и отъ великаго страданія сжимается сердце его и не можетъ оно вынести, или слышать, или видѣть какого-либо вреда или малой печали, претерпѣваемыхъ тварью. А посему и о безсловесныхъ, и *о врагахъ истины,* и о дѣлающихъ ему вредъ ежечасно со слезами приноситъ молитву, чтобы сохранились они и были помилованы, а также и о естествѣ пресмыкающихся молится съ великою *жалостью,* какая безъ мѣры возбуждается въ сердцѣ его до уподобленія въ семъ Богу» [40].

[40] „Иже во святыхъ Отца нашего аввы Исаака Сиріянина, подвижника и отшельника, бывшаго епископомъ христолюбиваго града Ниневіи, *Слова Подвижническія*“, Москва 1858, стр. 299.

Въ этомъ описаніи основного альтруистическаго побужденія на его высшей степени нѣтъ ни «непосредственнаго отождествленія», ни «снятія границъ между *я* и *не-я*»; оно отличается отъ разсужденій Шопенгауэра, какъ живая правда отъ литературнаго краснорѣчія. Эти слова христіанскаго писателя показываютъ также, что намъ нѣтъ надобности, какъ ошибочно думалъ Шопенгауэръ, обращаться къ буддизму или къ индійскимъ драмамъ, чтобы научиться молитвѣ: «Да будутъ всѣ живыя существа свободны отъ страданія».

VI.

Общее сознаніе въ человѣчествѣ рѣшительно признаетъ, что *жалость есть добро;* человѣкъ, проявляющій это чувство, называется *добрымъ;* чѣмъ глубже онъ его испытываетъ и чѣмъ шире примѣняетъ, тѣмъ онъ признается добрѣе; человѣкъ безжалостный, напротивъ, называется *злымъ* по преимуществу. Изъ этого однако не слѣдуетъ, чтобы къ состраданію, или «симпатическимъ чувствамъ» можно было сводить *всю* нравственность, или сущность *всякаго* добра, какъ это теперь весьма часто дѣлаютъ.

«Безграничное состраданіе ко всѣмъ живущимъ существамъ,—замѣчаетъ Шопенгауэръ, — есть самое твердое и вѣрное ручательство за нравственный образъ дѣйствій и не нуждается ни въ какой казуистикѣ. Тотъ, кто исполненъ этимъ чувствомъ, уже навѣрно никого не обидитъ, никому не причинитъ страданія, но всѣ его дѣйствія неизбѣжно будутъ носить печать правды и милости. Пусть попробуютъ, напротивъ, сказать: «этотъ человѣкъ добродѣтеленъ, но и онъ не вѣдаетъ состраданія», или: «это неправедный и злой человѣкъ, однако онъ очень сострадателенъ» — и противорѣчіе будетъ сразу чувствительно» [41]. Эти слова справедливы только при значительномъ ограниченіи. Несомнѣнно, что жалость или состраданіе есть дѣйствительная основа нравственности, но явная ошибка Шопенгауэра состоитъ въ томъ, что онъ признаетъ это чувство *единственною* основою *всей* нравственности [42]. На самомъ дѣлѣ оно есть лишь одна изъ трехъ основъ нравственности, имѣющая опредѣленную область примѣненія,

[41] „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 2-е изд., стр. 23.

[42] Я тѣмъ болѣе долженъ указать на эту важную ошибку моднаго философа, что самъ подпалъ ей въ прежнее время, когда писалъ свою диссертацію „Критика отвлеченныхъ началъ".

именно опредѣляющая наше должное отношеніе къ другимъ существамъ нашего міра. Жалость есть единственная настоящая основа *альтруизма,* но альтруизмъ и нравственность не одно и то же: онъ есть только часть нравственности. Правда, что «безграничное состраданіе ко всѣмъ живущимъ существамъ есть самое твердое и вѣрное ручательство» — но не за нравственный образъ дѣйствія *вообще,* какъ ошибочно утверждаетъ нашъ философъ, а лишь за нравственный образъ дѣйствія по отношенію къ другимъ существамъ, составляющимъ предметъ состраданія; а этимъ отношеніемъ, при всей его важности, цѣлая нравственность все-таки не исчерпывается. Кромѣ отношенія къ другимъ себѣ подобнымъ существамъ, у человѣка есть еще отношеніе къ его собственной матеріальной природѣ, а также къ высшимъ началамъ всякаго бытія, — и эти отношенія также требуютъ нравственнаго опредѣленія, для различенія въ нихъ добра и зла. Тотъ, кто исполненъ чувствомъ жалости, конечно никого не обидитъ, никому не причинитъ страданія, — т. е. не обидитъ *никого другого,* но себя онъ очень можетъ обидѣть, предаваясь плотскимъ страстямъ, унижающимъ въ немъ человѣческое достоинство; потому что при самомъ сострадательномъ сердцѣ можно имѣть склонность къ разврату и другимъ низменнымъ порокамъ, которые, вовсе не противорѣча состраданію, противорѣчатъ однако нравственности, изъ чего явствуетъ, что эти два понятія не покрываютъ другъ друга. Правъ Шопенгауэръ, что нельзя сказать: «это несправедливый и злой человѣкъ, однако онъ очень сострадателенъ», — но страннымъ образомъ этотъ писатель забылъ, что можно сказать и часто приходится говорить: «это чувственный и безпутный человѣкъ — развратникъ, обжора, пьяница, — однако онъ очень сострадателенъ», а также всякій слыхалъ и такую рѣчь: «хотя этотъ человѣкъ ведетъ примѣрную подвижническую жизнь, но онъ безжалостенъ къ своимъ ближнимъ». Значитъ *добродѣтель* воздержанія возможна и безъ жалости, а съ другой стороны сильное развитіе симпатичныхъ чувствъ — жалости, милосердія — исключаетъ возможность поступковъ *злыхъ* лишь въ тѣсномъ смыслѣ, т. е. жестокихъ, прямымъ образомъ вредныхъ для другихъ, но оно нисколько не мѣшаетъ дѣяніямъ *постыдныхъ,* которыя нельзя однако считать безразличными въ нравственномъ отношеніи даже и съ альтруистической точки зрѣнія, ибо добрый пьяница, или развратникъ, хотя жалѣетъ своихъ близкихъ и никогда не имѣетъ прямо въ виду сдѣлать имъ больно, но, своимъ безпутствомъ, онъ ко-

нечно вредитъ не только самому себѣ, но и своей семьѣ, которую онъ можетъ довести до гибели безо всякаго намѣренія ей вредить. И если жалость не препятствуетъ такому поведенію, то должна быть для внутренняго противодѣйствія ему другая основа въ нашей нравственной природѣ, какую мы и находимъ въ чувствѣ стыда, изъ котораго развиваются правила аскетизма [43], подобно тому, какъ изъ жалости вытекаютъ правила альтруизма.

VII.

Истинная сущность жалости или состраданія вовсе не есть непосредственное отождествленіе себя съ другимъ, а признаніе за другимъ собственнаго (ему принадлежащаго) значенія, — права на существованіе и возможное благополучіе. Когда я жалѣю другого человѣка или животное, я вовсе не смѣшиваю себя съ нимъ, не принимаю его за себя и себя за него, а только вижу въ немъ сродное или однородное со мною, подобное мнѣ существо, одушевленное какъ и я, желающее, какъ и я, жить и наслаждаться благами бытія. Признавая за самимъ собою право на исполненіе такого желанія, я признаю его и за другимъ; болѣзненно отзываясь на всякое нарушеніе этого права относительно меня, на всякую обиду мнѣ наносимую, я подобнымъ же образомъ отзываюсь и на нарушеніе чужого права, на чужую обиду, — жалѣя себя, жалѣю и другого. Видя страдающее существо, я вовсе не отождествляю, не смѣшиваю его съ собою, а только становлюсь въ воображеніи *на его мѣсто*, и, признавая его однородность съ собою, приравниваю его состоянія къ своимъ собственнымъ, какъ говорится — «вхожу въ его положеніе». Это *уравненіе* (а не отождествленіе) между другимъ и собою, сразу и безотчетно совершаемое въ чувствѣ жалости, возводится разумомъ на степень ясной и раздѣльной мысли.

Такимъ образомъ, мыслимое содержаніе (идея) жалости или состраданія, взятая въ своей всеобщности и независимо отъ субъективныхъ душевныхъ состояній, въ которыхъ она проявляется (т. е. взятая логически, а не психологически), — есть правда и справедливость. Правда, что другія существа подобны мнѣ, и справедливо,

[43] Любопытно, что самъ Шопенгауэръ признавалъ и даже крайне преувеличивалъ значеніе всякаго аскетизма, но почему-то совершенно выдѣлялъ его изъ нравственнаго ученія. Это одинъ изъ многихъ примѣровъ безсвязности мышленія знаменитаго писателя.

чтобы я относился къ нимъ такъ же, какъ къ себѣ. Это положеніе, ясное само по себѣ, становится еще яснѣе при отрицательной провѣркѣ. Когда я отношусь безжалостно, или равнодушно къ другимъ существамъ, считаю позволительнымъ ихъ обижать и не обязательнымъ — помогать имъ, когда смотрю на нихъ только какъ на средства для своихъ цѣлей, то они являются для меня не тѣмъ, что они суть въ дѣйствительности. Существо является только вещью, живое — мертвымъ, одушевленное — бездушнымъ, сродное мнѣ — чужимъ, подобное мнѣ — безусловно различнымъ. Такое отношеніе, въ которомъ извѣстный предметъ берется не за то, что онъ есть въ самомъ дѣлѣ, есть прямое отрицаніе правды; вытекающіе отсюда поступки будутъ несправедливы, а слѣдовательно, противоположное отношеніе, которое субъективно проявляется во внутреннемъ чувствѣ участія, жалости или состраданія, объективно говоря, *выражаетъ правду,* и дѣйствія, изъ него происходящія, будутъ *справедливы.* Мѣрить различною мѣрою всѣми признается какъ элементарное выраженіе несправедливости, но когда я безжалостенъ къ другимъ, т. е. обращаюсь съ ними какъ съ бездушными и безправными вещами, а себя, напротивъ, утверждаю какъ одушевленное и полноправное лицо, то я очевидно мѣряю различными мѣрами и грубо противорѣчу правдѣ и справедливости, и наоборотъ — когда я жалѣю другихъ, какъ и себя, я мѣряю одною мѣрой и, слѣдовательно, поступаю согласно правдѣ и справедливости.

Какъ постоянное свойство и практическій принципъ безжалостность называется *эгоизмомъ.* Въ чистомъ, безпримѣсномъ видѣ послѣдовательный эгоизмъ не существуетъ, по крайней мѣрѣ между людьми, но чтобы понять общую сущность всякаго эгоизма, необходима его характеристика какъ чистаго, безусловнаго принципа. Вотъ въ чемъ онъ заключается. Между своимъ *я* и другими существами утверждается здѣсь безусловная противоположность, непроходимая бездна. Я — все для себя и долженъ быть всѣмъ для другихъ, но другіе сами по себѣ ничто и дѣлаются чѣмъ-нибудь лишь какъ средство для меня; моя жизнь и благополучіе есть абсолютная цѣль, жизнь и благополучіе другихъ допускаются только какъ орудіе для осуществленія моей цѣли, какъ необходимая среда для моего самоутвержденія. Я — единое средоточіе, а весь міръ только окружность. — Хотя такая точка зрѣнія рѣдко высказывается, несомнѣнно однако, что она съ тѣми или другими ограниченіями лежитъ въ осно-

вѣ нашей природной жизни. Безусловныхъ эгоистовъ на землѣ не видно: всякій какъ будто кого-нибудь да жалѣетъ, въ комъ-нибудь да видитъ себѣ подобнаго; но ограниченный въ извѣстной сферѣ (обыкновенно весьма узкой) эгоизмъ со всею силою проявляется въ другихъ болѣе широкихъ. Тотъ, кто не держится этой точки зрѣнія по отношенію къ своимъ домашнимъ, т. е. включаетъ въ свое *Я* и семью свою, тѣмъ съ большею безпощадностью противополагаетъ это расширенное *Я* всему чужому; кто распространяетъ (обыкновенно весьма поверхностно) свое *Я* на цѣлый народъ свой, тотъ съ тѣмъ большимъ ожесточеніемъ и за себя, и за этотъ народъ становится на точку зрѣнія эгоизма по отношенію къ инородцамъ и чужеземцамъ и т. д. Расширеніе круга внутренней солидарности, или перенесеніе эгоизма съ лица на семью, на народъ и на государство имѣетъ безспорно большое нравственное значеніе въ жизни человѣчества, поскольку въ предѣлахъ даннаго круга себялюбіе ограничивается, перевѣшивается, даже вовсе вытѣсняется отношеніями человѣколюбиваго, нравственнаго характера. Однако всѣмъ этимъ не упраздняется въ человѣчествѣ *самый принципъ* эгоизма, который состоитъ въ безусловномъ внутреннемъ противоположеніи себя и своего — чужому, въ утвержденіи бездны между ними. Этотъ принципъ ложенъ по существу, ибо никакой такой безусловной противоположности, никакой такой бездны въ дѣйствительности нѣтъ и быть не можетъ. Тутъ ясно, что исключительность, эгоизмъ, безжалостность есть въ сущности то же, что неправда. Эгоизмъ прежде всего *не реаленъ*, фантастиченъ, онъ утверждаетъ несуществующее и невозможное. Считать себя (въ узкомъ или въ широкомъ смыслѣ) исключительнымъ средоточіемъ вселенной въ сущности такъ же нелѣпо, какъ считать себя стеклянною скамейкою или созвѣздіемъ Большой Медвѣдицы [44].

---

[44] Дѣйствительность внѣшняго міра и внутренняя одушевленность существъ доказывается теоретически въ метафизикѣ. Здѣсь, въ нравственной философіи, имѣется въ виду лишь общее сознаніе этой истины, которой невольно подчиняется и самый крайній эгоистъ. Когда ему нужно для его своекорыстныхъ цѣлей содѣйствіе постороннихъ (независящихъ отъ него) лицъ, онъ, вопреки своему основному принципу, относится къ нимъ какъ къ дѣйствительнымъ, самостоятельнымъ и полноправнымъ существамъ, старается убѣжденіемъ склонить ихъ на свою сторону, принимаетъ во вниманіе ихъ собственные интересы. Такимъ образомъ, эгоизмъ противорѣчитъ самому себѣ и есть во всякомъ случаѣ точка зрѣнія *ложная*.

Если, такимъ образомъ, эгоизмъ осуждается разумомъ, какъ безсмысленное утвержденіе несуществующаго и невозможнаго, то противоположный принципъ альтруизма, психологически основанный на чувствѣ жалости, вполнѣ оправдывается разумомъ, какъ и совѣстью. Въ силу этого принципа единичное лицо признаетъ, что и другія существа суть такіе же относительные центры бытія и живыхъ силъ, какъ оно само. Здѣсь утверждается правда, признается то, что есть. Изъ этой правды, о которой внутренно въ душѣ каждому свидѣтельствуетъ чувство жалости, возбуждаемое другими существами какъ сродными и подобными ему, разумъ выводитъ принципъ или правило отношенія ко всѣмъ другимъ существамъ: *поступай съ другими такъ, какъ хочешь, чтобы они поступали съ тобою самимъ.*

VIII.

Общее правило или принципъ альтруизма [45] естественно расчленяется на два частные. Начало этого расчлененія можно видѣть уже въ основномъ альтруистическомъ чувствѣ жалости. Если я кого-нибудь дѣйствительно жалѣю, то я, во-первыхъ, не стану самъ причинять ему страданіе или вредъ, не буду *обижать* его, и, во-вторыхъ, когда онъ независимо отъ меня подвергается страданію, или обидѣ, я буду *помогать* ему. Отсюда два правила альтруизма, — отрицательное и положительное: 1) *Не дѣлай другому ничего такого, чего себѣ*

---

[45] Этотъ терминъ, введенный въ употребленіе основателемъ позитивизма, Огюстомъ Контомъ, есть точное выраженіе логической антитезы эгоизму, и потому отвѣчаетъ дѣйствительной потребности философскаго языка (альтруизмъ — отъ *alter*, *другой*, какъ эгоизмъ отъ *ego*, *я*). Наши ярые противники иностранныхъ словъ должны бы быть послѣдовательны и, возставая противъ альтруизма, изгнать также изъ своей рѣчи и эгоизмъ. Вмѣсто этихъ словъ они могутъ говорить *дружачество* и *ячество*. Этотъ послѣдній терминъ, кажется, уже кѣмъ-то употреблялся. Если бы дѣло шло объ опредѣленіяхъ только *психологическихъ*, тогда можно было бы принять слова *себялюбіе* и *друголюбіе*, но для обозначенія *принциповъ* этическихъ эти слова, какъ включающія понятіе любви, не годятся, ибо дѣло тутъ не въ чувствахъ, а въ правилѣ дѣйствія. Можно любить себя гораздо больше, чѣмъ другихъ, и однако по принципу служить чужому благу какъ своему собственному. Такой человѣкъ несомнѣнно будетъ альтруистомъ, но какъ назвать его по другой терминологіи: *себялюбцемъ*, или *друголюбцемъ?* и то и другое будетъ одинаково нелѣпо.

не хочешь отъ другихъ, и 2) *Дѣлай другому все то, чего самъ хотѣлъ бы отъ другихъ*. Короче и проще, эти два правила, соединяемыя обыкновенно вмѣстѣ, выражаются такъ: *никого не обижай и всѣмъ, насколько можешь, помогай* (Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva).

Первое, отрицательное правило называется въ частности правиломъ *справедливости*, второе — *милосердія*. Но такое различіе не совсѣмъ точно. И въ основѣ второго правила лежитъ также справедливость: если я желаю, чтобы другіе помогали мнѣ въ нуждѣ, то справедливо, чтобы и я имъ помогалъ. Съ другой стороны, если я не хочу никого обижать, то вѣдь это потому, что я въ другихъ признаю такія же живущія и страдающія существа, какъ я самъ; но въ такомъ случаѣ я, конечно, буду стараться по возможности избавлять эти существа отъ страданія: я ихъ не обижаю, потому что ихъ жалѣю, но если я ихъ жалѣю, то я буду и помогать имъ. Милосердіе предполагаетъ справедливость, а справедливость требуетъ милосердія, это только различныя стороны, различные способы проявленія одного и того же [46].

Между этими двумя сторонами или степенями альтруизма есть дѣйствительное различіе, но нѣтъ и не можетъ быть противоположности и противорѣчія. Не помогать другимъ, значитъ уже обижать ихъ; человѣкъ послѣдовательно справедливый непремѣнно будетъ исполнять и обязанности милосердія, а человѣкъ истинно-милосердный не можетъ быть въ то же время несправедливымъ. Эта *нераздѣльность* двухъ альтруистическихъ правилъ (при всемъ ихъ различіи) очень важна, какъ основаніе для внутренней связи права и нравственности, политики и духовной жизни общества.

Общее правило альтруизма: поступай съ другими такъ, какъ хочешь, чтобы они поступали съ тобою — вовсе не предполагаетъ матеріальнаго или качественнаго равенства всѣхъ субъектовъ. Такого равенства не существуетъ въ природѣ, и требовать его было бы безсмысленно. Дѣло идетъ не о равенствѣ, а лишь о равномъ правѣ на существованіе и развитіе своихъ положительныхъ силъ. Дикій папуасъ имѣетъ такое же право существовать и совершенствоваться въ своей сферѣ, какое имѣли Франциск Ассизскій или Гёте — въ своей.

---

[46] По-еврейски *цедек* значитъ справедливый, а существительное отсюда *цедакй* значитъ благотворительность.

Уважать *это* право мы должны одинаково во всѣхъ случаяхъ — убійство дикаря есть такой же грѣхъ, какъ убійство генія или святого; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы они были равноцѣнны въ другихъ отношеніяхъ и чтобы мы должны были относиться къ нимъ одинаково внѣ предѣловъ этого общечеловѣческаго права. Матеріальнаго равенства, а потому и дѣйствительной равноправности (въ смыслѣ равной правоспособности и дѣеспособности) нѣтъ не только между различными существами, но и въ одномъ и томъ же существѣ, — при перемѣнѣ возрастовъ и состояній опредѣленныя или особенныя его права и обязанности не остаются вѣдь одни и тѣ же: въ дѣтствѣ они не тѣ же, что въ зрѣломъ возрастѣ, въ душевной болѣзни не тѣ же, что въ здоровомъ состояніи; однако, его основныя или общечеловѣческія права, нравственная самоцѣнность его какъ лица остается неизмѣнною, — точно такъ же не упраздняется она и безконечнымъ разнообразіемъ и неравенствомъ отдѣльныхъ лицъ, племенъ и классовъ. Во всѣхъ этихъ различіяхъ должно сохраняться нѣчто безусловное и одинаковое, *значеніе каждаго какъ самоцѣли,* т. е. какъ чего-то не могущаго быть *только средствомъ* для чужихъ цѣлей.

Логическія требованія альтруизма всеобъемлющи, разумъ не знаетъ пристрастій и перегородокъ; и въ этомъ онъ совпадаетъ съ тѣмъ чувствомъ, на которомъ психологически опирается альтруизмъ. Жалость, какъ мы видѣли, также универсальна и безпристрастна, и въ ней человѣкъ доходитъ до «уподобленія Богу», потому что обнимаетъ одинаковымъ участіемъ всѣхъ безъ различія, и добрыхъ и «враговъ истины», и людей, и демоновъ, и даже «естество пресмыкающихся» [47].

---

[47] Вопросъ о нравственныхъ обязанностяхъ нашихъ по отношенію къ животнымъ, кромѣ отдѣльныхъ указаній во второй и третьей частяхъ этой книги, будетъ въ своей цѣлости разсмотрѣнъ въ особомъ приложеніи въ концѣ ея.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Религіозное начало въ нравственности.

I.

Нравственныя правила справедливости и милосердія, психологически опирающіяся на чувство жалости, хотя включаютъ въ свой *объемъ* всю область живыхъ существъ, но *содержаніе* этихъ правилъ не покрываетъ всѣхъ нравственныхъ отношеній даже между человѣческими лицами. Прежде всего: какимъ должно быть нормальное отношеніе малолѣтнихъ, но уже способныхъ понимать нравственныя требованія, дѣтей къ ихъ родителямъ? Несомнѣнно здѣсь есть нѣчто особенное, специфическое, несводимое къ справедливости и человѣколюбію и не выводимое изъ жалости. Ребенокъ непосредственно признаетъ *превосходство* родителей надъ собою, свою *зависимость* отъ нихъ, онъ чувствуетъ къ нимъ *благоговѣніе,* и отсюда вытекаетъ практическая обязанность *послушанія.* Все это выходитъ изъ предѣловъ простого альтруизма, логическая сущность котораго состоитъ въ томъ, что я признаю другого подобнымъ и равнымъ съ собою, утверждаю за нимъ то же самое значеніе, которое приписываю самому себѣ. Нравственное отношеніе дѣтей къ родителямъ, напротивъ, не только не опредѣляется равенствомъ, но имѣетъ даже прямо обратное значеніе, — оно основывается на признаніи того, въ чемъ эти существа *неравны* между собою. И психологическою основой нравственнаго отношенія здѣсь первоначально не можетъ быть участіе въ чужомъ страданіи (жалость), такъ какъ родители непосредственно являются для ребенка не со стороны ихъ нужды въ чужой помощи, а со стороны ихъ собственной силы въ его нуждахъ.

Это отношеніе не противорѣчитъ, конечно, справедливости, однако сверхъ нея заключаетъ въ себѣ нѣчто особенное. Общій прин-

цинъ справедливости требуетъ, чтобы мы относились къ другимъ такъ, какъ желаемъ, чтобы они относились къ намъ самимъ. Подъ это можно логически подвести и нравственное отношеніе дѣтей къ родителямъ: любя свою мать, или отца, ребенокъ, конечно, желаетъ, чтобы и они любили его. Но эти двѣ формы любви — та, которую испытываетъ ребенокъ къ родителямъ, и та, которой онъ желаетъ себѣ отъ нихъ, — имѣютъ между собою существенное отличіе, не вытекающее изъ общаго начала: въ первомъ отношеніи господствуетъ чувство преклоненія передъ высшимъ и долгъ послушанія ему, при чемъ вовсе не предполагается, что ребенокъ требуетъ и себѣ отъ родителей такого же почтенія и повиновенія. Можно, конечно, идти дальше по пути формальныхъ соображеній и утверждать, что дѣти (разумѣется въ сознательномъ возрастѣ), почитая и слушаясь своихъ родителей, желаютъ такого же отношенія къ себѣ со стороны своихъ будущихъ дѣтей. Но этимъ только устанавливается отвлеченная связь между общимъ понятіемъ справедливости и сыновнею любовью, а никакъ не дается основаніе этой любви въ ея особенности. Помимо всякой проблематической мысли о будущихъ дѣтяхъ, нравственное чувство *настоящаго* ребенка къ его родителямъ имѣетъ *вполнѣ достаточное основаніе* въ дѣйствительномъ взаимоотношеніи между этимъ ребенкомъ и его родителями, именно въ его *всецѣлой зависимости* отъ нихъ, какъ отъ своего Провидѣнія, — съ этимъ неизбѣжно связывается признаніе ихъ существеннаго превосходства, а отсюда логически вытекаетъ обязанность послушанія; такимъ образомъ сыновняя любовь получаетъ свой совершенно особый характеръ почтенія или благоговѣнія (pietas erga parentes), выводящій ее за общіе предѣлы простого альтруизма.

Можно замѣтить, что и родительская (особенно материнская) любовь, или жалость, представляющая первое коренное проявленіе альтруистическихъ отношеній, предполагаетъ то же неравенство, только въ обратную сторону. Но здѣсь это неравенство не имѣетъ существеннаго значенія. Родители, жалѣя своихъ безпомощныхъ дѣтей и заботясь о нихъ, сами *знаютъ* по собственному опыту тѣ страданія голода, холода и т. д., которыя вызываютъ ихъ жалость, такъ что здѣсь въ сущности есть сравненіе или уравненіе между состояніями другого и такими же своими; напротивъ того, ребенокъ вовсе не испыталъ, какъ свои собственныя, тѣ преимущества зрѣлаго возраста, которыя вызываютъ въ немъ чувство почтенія или благоговѣнія къ родите-

лямъ, заставляя видѣть въ нихъ *высшія существа*. Родители жалѣютъ дѣтей *по подобію* съ собою, какъ однородныхъ, хотя фактически неравныхъ съ собою, — это неравенство здѣсь лишь привходящее; тогда какъ специфическое чувство дѣтей къ родителямъ по существу опредѣляется превосходствомъ послѣднихъ, слѣдовательно, прямо основано на неравенствѣ.

Если внимательно наблюдать ребенка, старающагося защитить свою мать отъ дѣйствительной или мнимой обиды, то легко замѣтить, что въ его чувствахъ преобладаетъ гнѣвъ и негодованіе на оскорбителя святыни. Онъ не столько жалѣетъ обиженную, сколько сердится на обидчика. Чувства этого ребенка существенно сходны съ тѣми, которыя одушевляютъ толпу, защищающую своего идола. «Велика Артемида Ефесская! Смерть нечестивцамъ!»

Всѣ проявленія жалости и вытекающаго изъ нея альтруизма существенно обусловлены *равенствомъ*, а неравенство является въ нихъ лишь случайнымъ и преходящимъ моментомъ. Жалѣя другого, я во всякомъ случаѣ уподобляюсь ему, мысленно ставлю себя на его мѣсто, вхожу, такъ сказать, въ его кожу; этимъ уже предполагается мое равенство съ нимъ, какъ съ однороднымъ. Признавая другого равнымъ себѣ, сострадающій сравниваетъ его состояніе съ такими же своими и изъ ихъ одинаковости выводитъ нравственную обязанность участія и помощи.

Non ignara mali miseris succurrere discor [48]. Чтобы жалѣть другого, нужно *приравнять* его къ себѣ, или себя къ нему, тогда какъ предполагаемое существенное неравенство или инородность, исключая мысль объ *одинаковыхъ* состояніяхъ, въ корнѣ подрываетъ жалость и всякое альтруистическое отношеніе. «Дважды рожденный» индусъ безжалостенъ къ судрамъ и паріямъ; основывая свое отношеніе къ нимъ на неравенствѣ, т. е. именно на невозможности приравнять себя къ нимъ, онъ не можетъ ставить себя на ихъ мѣсто, уподоблять ихъ состоянія своимъ, — не можетъ, слѣдовательно, принимать въ нихъ участіе. Въ этомъ случаѣ, также какъ и во взглядахъ бѣлыхъ плантаторовъ на негровъ или нашихъ старинныхъ крѣпостниковъ на «хамово отродье», фактически образовавшаяся жестокость отношеній искала себѣ оправданія въ мысли о существенномъ неравенствѣ, или разнородности.

[48] Вѣды извѣдавъ сама, помогать научаюсь страдальцамъ (слова Дидоны въ Энеидѣ Вергилія).

Здѣсь признаніе неравенства есть чисто-отрицательное, разрывающее связь существъ, порождающее или оправдывающее всякія безнравственныя отношенія. Другой характеръ имѣетъ то положительное неравенство, которымъ опредѣляется сыновняя любовь или благочестіе. Неравенство брамина съ паріей или плантатора съ негромъ упраздняетъ солидарность чувствъ и интересовъ между ними; преимущество родителей передъ дѣтьми *обусловливаетъ*, напротивъ, ихъ солидарность, служитъ основаніемъ особаго рода нравственныхъ отношеній. Здѣсь естественный корень *религіозной нравственности*, которая представляетъ особую важную область въ духовной природѣ человѣка, независимо отъ положительныхъ религій и метафизическихъ системъ.

II.

Съ прошлаго столѣтія, когда появилась книга Де-Бросса о «богахъ-фетишахъ», стало распространяться мнѣніе, получившее большую популярность особенно въ недавнее время подъ вліяніемъ позитивной философіи Огюста Конта. Первоначальною формой религіи, согласно этому мнѣнію, признается *фетишизмъ*, т. е. обоготвореніе случайно обратившихъ на себя вниманіе или произвольно выбранныхъ вещественныхъ предметовъ, частью натуральныхъ (камни — деревья), частью даже искусственныхъ. Зачатки или же остатки такого вещественнаго культа несомнѣнно замѣчаются всегда и во всѣхъ религіяхъ, но признаніе фетишизма (могущаго, впрочемъ, имѣть болѣе глубокій смыслъ, о которомъ самъ основатель позивитизма сталъ догадываться во вторую эпоху своей дѣятельности) за основную и первоначальную религію человѣчества, помимо несогласія съ историческими свидѣтельствами и показаніями о вѣрованіяхъ дикарей, заключаетъ въ себѣ и логическую несообразность.

Чтобы признать камень, кусокъ дерева, или раковину за бога, т. е. за существо высшаго значенія и могущества, необходимо уже въ своемъ сознаніи имѣть понятіе о высшемъ существѣ. Я не могъ бы по ошибкѣ принять канатъ за змѣю, если бы у меня не было предварительно представленія о змѣѣ. Откуда же получается понятіе божества? Тѣ вещественные предметы, которые дѣлаются фетишами и идолами, сами по себѣ, — въ своей наличной чувственной дѣйствительности, — не имѣютъ признаковъ высшаго существа. Значитъ это понятіе взято не отъ нихъ. Утверждать, что оно врожден-

но, не значитъ отвѣчать на вопросъ. Все, что происходитъ въ человѣкѣ, врожденно ему въ извѣстномъ смыслѣ, и несомнѣнно, что человѣкъ по природѣ своей способенъ имѣть понятіе о высшемъ существѣ, такъ какъ иначе онъ и не имѣлъ бы его: но спрашивается не объ этой способности, а о первоначальномъ ея *примѣненіи*, которое должно имѣть свое ближайшее достаточное основаніе. Всякое понятіе, хотя бы и присущее потенціально человѣческому разуму и въ этомъ смыслѣ врожденное, для своего перехода въ *дѣйствительное* сознаніе требуетъ извѣстныхъ ощутительныхъ впечатлѣній или воспріятій, которыя вызываютъ это потенціальное понятіе къ проявленію и даютъ ему его живую, конкретную форму, подвергающуюся затѣмъ дальнѣйшему умственному процессу расширенія и углубленія, осложненія и очищенія. Но дѣйствительныя впечатлѣнія отъ куска дерева или грубо сдѣланнаго болвана не представляютъ достаточнаго основанія, чтобы впервые вызвать въ умѣ понятіе о высшемъ существѣ или служить къ его первоначальному образованію. Болѣе подходящими въ этомъ отношеніи можно признать впечатлѣнія отъ солнца и луны, звѣзднаго неба, грозы, моря, рѣкъ и т. д. Но еще прежде, чѣмъ сознаніе способно остановиться на этихъ явленіяхъ и оцѣнить ихъ значительность, ему уже даны были, для зарожденія въ немъ понятія о высшемъ существѣ — впечатлѣнія другого рода, болѣе близкія и могущественныя. Когда дѣло идетъ о *первоначальномъ* образованіи какого-нибудь основного понятія въ человѣческомъ сознаніи, нужно имѣть въ виду не взрослаго человѣка, а ребенка. Но совершенно несомнѣнно, что для ребенка гораздо ощутительнѣе его зависимость отъ питающей и оберегающей его матери (а потомъ отца), чѣмъ отъ солнца, грозы или рѣки, орошающей поля его родины. Впечатлѣнія, изначала получаемыя имъ отъ родителей, содержатъ въ себѣ достаточное основаніе, чтобы вызвать въ немъ понятіе о высшемъ существѣ и тѣ чувства благоговѣйной любви, а также страха передъ несоизмѣримой силой, которыя связаны съ этимъ понятіемъ и составляютъ основу религіознаго отношенія. Фактически несомнѣнно и совершенно понятно, что дѣти до извѣстнаго возраста *вовсе не обращаютъ вниманія* на самыя крупныя явленія природы: солнце для нихъ не болѣе замѣчательно, чѣмъ простая лампа, и громъ небесный производитъ на нихъ не больше впечатлѣнія, чѣмъ стукъ домашней посуды. Въ моихъ воспоминаніяхъ первое сохранившееся впечатлѣніе отъ звѣзднаго неба относится къ шестилѣтнему

возрасту, и то оно было вызвано особою причиною (комета 1859 г.), тогда какъ рядъ ясныхъ и связныхъ воспоминаній семейныхъ начался съ четырехъ лѣтъ отроду. Ни въ жизни, ни въ литературѣ я не встрѣчалъ указаній на обратный ходъ развитія у дѣтей; и я думаю, что если бы на нашихъ глазахъ какой-нибудь трехлѣтній младенецъ проявилъ особый интересъ къ небеснымъ явленіямъ, то намъ стало бы прямо жутко.

Не въ видѣ случайныхъ фетишей и рукодѣльныхъ идоловъ, а также и не въ видѣ величественныхъ или грозныхъ явленій природы, а въ живомъ образѣ *родителей* впервые воплощается для младенствующаго человѣка идея Божества. Поэтому, вопреки господствующему мнѣнію, съ самаго начала въ религіи нравственный элементъ имѣетъ, хотя не исключительное, но весьма важное значеніе. По своей первоначальной идеѣ, божество имѣетъ преобладающій характеръ *Провидѣнія*.

Сперва Провидѣніе воплощается въ *матери*. При безпорядкѣ брачныхъ отношеній на низшихъ ступеняхъ общественнаго развитія значеніе матери и культъ материнства остается преобладающимъ; различные народы, какъ и отдѣльный человѣкъ, пережили эпоху *матріархальную* или *гинекократическую*, слѣды которой сохраняются и доселѣ въ историческихъ свидѣтельствахъ, въ пережившихъ обычаяхъ, а также и въ современномъ быту нѣкоторыхъ дикарей [49]. Но съ установленіемъ патріархальнаго родового быта роль Провидѣнія сохраняется для матери лишь во время матеріальной зависимости дѣтей отъ нея, какъ отъ своей кормилицы и первой воспитательницы. Тутъ для ребенка мать есть единственное высшее существо; но, достигая сознательнаго возраста, онъ видитъ, что сама мать находится въ зависимости отъ другого высшаго существа — его отца, кормителя и защитника всей семьи; онъ есть настоящее Провидѣніе, и на него естественно переносится религіозное почитаніе.

III.

Религіозное отношеніе дѣтей къ родителямъ, какъ къ своему живому Провидѣнію, естественно возникающее въ первобытномъ че-

[49] Объ этомъ предметѣ существуетъ спеціальная литература, возникшая сначала въ области классической археологіи (Bahofen, „Das Mutterrecht“), а потомъ перешедшая въ область сравнительной этнографіи и соціологіи.

ловѣчествѣ, проявляется съ полною ясностью и силою, когда дѣти становятся взрослыми, а родители *умираютъ*. Почитаніе умершихъ отцовъ и предковъ занимаетъ безспорно первостепенное мѣсто въ развитіи религіозно-нравственныхъ и общественныхъ отношеній человѣчества. Огромная китайская нація до сихъ поръ живетъ этою религіей предковъ, на которой основанъ весь соціальный, государственный и семейный строй Срединнаго царства, — и изъ прочихъ народовъ земного шара, — дикихъ, варварскихъ и образованныхъ до современныхъ парижанъ включительно — нѣтъ ни одного, у котораго не сохранялось бы почитаніе умершихъ въ той или другой формѣ. Отношеніе къ живымъ родителямъ, хотя и есть первое основаніе религіи, не можетъ однако сохранять чисто-религіозный характеръ: этому мѣшаетъ повседневная близость и взаимодѣйствіе. Къ тому же, когда ребенокъ подрастаетъ, онъ отъ своего живого отца узнаетъ объ умершемъ предкѣ и предкахъ, какъ о предметѣ уже установившагося религіознаго почитанія, и такимъ образомъ религія наличныхъ родителей естественно поглощается культомъ родителей отшедшихъ, возвышенныхъ надъ всѣмъ окружающимъ, облеченныхъ въ таинственное величіе. Отецъ при жизни становится только кандидатомъ въ боги, а пока лишь посредникомъ и жрецомъ дѣйствительнаго бога — умершаго предка. *Не страхъ, а смерть даетъ человѣчеству первыхъ боговъ.* Какъ чувство зависимости и понятіе Провидѣнія отъ матери переносится на отца, такъ затѣмъ они связываются съ представленіемъ предковъ, когда ребенокъ узнаетъ, что сами эти родители, отъ которыхъ онъ зависитъ, находятся въ гораздо болѣе полной зависимости отъ умершихъ, которыхъ могущество не связано условіями вещественно-тѣлеснаго существованія. На нихъ такимъ образомъ переносится понятіе Провидѣнія и вытекающія изъ него для человѣка нравственныя обязанности — почитанія, служенія, повиновенія. Чтобы повиноваться волѣ отшедшихъ, нужно узнать ее. Иногда они сообщаютъ ее прямо, являясь въ видѣніи — во снѣ, или и на яву, въ другихъ случаяхъ она узнается посредствомъ гаданія. Посредниками между этою высшею божественною силой и простыми людьми служатъ сначала живые отцы, или старѣйшины рода, потомъ, съ осложненіемъ общественныхъ отношеній возникаетъ особый классъ жрецовъ, гадателей, колдуновъ и пророковъ.

Только субъективное мизантропическое настроеніе можетъ сводить сыновнія чувства, хотя бы даже въ первобытномъ человѣчествѣ,

къ одному страху, исключая изъ нихъ благодарность и безкорыстное признаніе превосходства. Если эти нравственные элементы замѣчаются несомнѣнно уже въ отношеніяхъ собаки къ ея господину, въ которомъ она видитъ свое живое Провидѣніе, то тѣмъ болѣе должны они присутствовать въ чувствахъ человѣка къ его Провидѣнію, первоначально воплощенному для него въ родителяхъ. И когда это значеніе переносится на умершихъ предковъ, то съ ихъ культомъ связываются, разумѣется, и нравственные элементы сыновней любви, которая здѣсь уже съ полною ясностью выдѣляется изъ простого альтруизма, получая преобладающій религіозный характеръ.

Извѣстная теорія, главный представитель которой есть Гербертъ Спенсеръ, изъ почитанія умершихъ предковъ выводитъ всю религію, эта теорія, хотя и не представляетъ собою полной истины, однако она гораздо вѣрнѣе и содержательнѣе какъ теоріи первоначальнаго фетишизма, такъ и тѣхъ, которые сводятъ все къ обоготворенію солнца, грозы, или другихъ явленій природы. Предметомъ религіи всегда были дѣятельныя человѣкообразныя существа, или духи. Едва ли можно сомнѣваться, что первообразомъ духовъ были души умершихъ предковъ (въ Литвѣ и Польшѣ общее имя для всякихъ духовъ есть *дѣды* — dziady; у насъ стихійные духи — *дѣдушка* водяной, *дѣдушка* лѣшій, также *хозяинъ* домовой; Овидіевы «Метаморфозы», большею частью заимствованныя изъ народныхъ вѣрованій грековъ и римлянъ, полны примѣрами перехода умершихъ или умирающихъ людей въ стихійныя, зооморфическія и фитоморфическія — растительныя—божества и духи). Самая распространенная форма фетишизма—поклоненіе *камнямъ* — находится въ несомнѣнной зависимости отъ культа умершихъ. У лопарей, бурятъ и другихъ народовъ сохраняются иногда и собственныя имена тѣхъ дѣдовъ или колдуновъ, которые по смерти превратились въ священные камни [50]. Это превращеніе невозможно понимать въ томъ смыслѣ, что духъ умершаго сдѣлался камнемъ, т. е. бездушною вещью: напротивъ, онъ сохраняетъ, и даже въ усиленной степени, то могущество, которое имѣлъ при жизни, — такъ у лопарей окаменѣвшіе колдуны и предсказываютъ и посылаютъ на всю округу бури и непогоду. Здѣсь камень только видимое мѣстопребываніе духа, или орудіе его дѣйствія. У семитовъ

[50] См. между прочимъ въ книгѣ Харузина о лопаряхъ и въ моей статьѣ „Остатки первобытнаго язычества“ (въ томѣ VII Собранія сочиненій. — *М. С.*).

священные камни такъ и назывались *бет-элями* или *бет-илями,* т. е. домами божьими. То же должно сказать и о священныхъ деревьяхъ.

Извѣстно, что колдунамъ у африканскихъ и другихъ народовъ приписывается, какъ ихъ главное отличіе, власть надъ атмосферическими явленіями, способность производить дурную и хорошую погоду. Такая власть, по представленію этихъ народовъ, принадлежитъ еще въ большей степени и болѣе прямымъ образомъ *духамъ* колдуновъ умершихъ, для которыхъ ихъ живые преемники служатъ только заклинателями и посредниками. Но чѣмъ же такой могущественный духъ умершаго колдуна, производящій по своему произволу грозу и бурю, чѣмъ отличается онъ отъ бога — громовника? И гдѣ разумная необходимость искать иного происхожденія для *отца* — Зевса, или *дьда* — Перкунаса?

Не имѣя въ виду излагать и объяснять здѣсь исторію религіознаго развитія, я не стану рѣшать вопроса, въ какой мѣрѣ можно установить генетическую связь между культомъ умершихъ и солнечною, лунною и звѣздною миѳологіею. Напомню лишь для поясненія о нѣкоторыхъ фактахъ. Въ Египтѣ солнечное божество Озирисъ царствовало надъ невидимымъ міромъ умершихъ. Въ классической миѳологіи луна — Геката принадлежала къ богамъ преисподней. По древнему вѣрованію, сохранившемуся въ манихействѣ, луна есть промежуточная станція для душъ умершихъ. Замѣчу при этомъ, что и конецъ этого теогоническаго процесса не измѣняетъ своему началу, что высшая степень религіознаго сознанія представляетъ лишь углубленіе и расширеніе того содержанія, которое мы находимъ на ступеняхъ первоначальныхъ. Религія первобытной семьи человѣческой опредѣляется представленіемъ отца, или ближайшаго предка, сначала живого, потомъ умершаго. Этотъ *свой,* частный родитель, есть высшее начало для семьи, источникъ ея жизни и благополучія, предметъ почитанія, благодарности и послушанія, однимъ словомъ, ея Провидѣніе. Естественнымъ историческимъ ростомъ образуются боги общинные, племенные, пока, наконецъ, религіозное сознаніе объединеннаго въ мысли, если не на дѣлѣ, человѣчества не достигло идеи всеобщаго Отца небеснаго съ Его всеобъемлющимъ Провидѣніемъ.

IV.

Процессъ развитія религіозной идеи касается ея объема, а также свойства тѣхъ умственныхъ представленій и практическихъ предпи-

саній, которыя съ нею связаны, а не нравственнаго ея содержанія, т. е. основного отношенія человѣка къ тому, что онъ признаетъ, какъ высшее надъ собою, въ чемъ онъ видитъ свое Провидѣніе. Это отношеніе остается неизмѣннымъ во всѣхъ формахъ и на всѣхъ степеняхъ религіознаго развитія. *Представленіе* ребенка о своихъ родителяхъ, членовъ рода о духѣ предка-родоначальника, представленіе цѣлыхъ народовъ о богахъ національныхъ, наконецъ обще-человѣческое понятіе о единомъ и всеблагомъ Отцѣ всего существующаго — весьма *различны* между собою; такъ же различаются и *формы культа*. Реальная связь отца съ дѣтьми не нуждается ни въ какихъ особыхъ установленіяхъ и посредствахъ; но связь съ *невидимымъ* духомъ предка должна быть поддерживаема чрезвычайными способами: такъ какъ онъ не можетъ раздѣлять обыкновеннаго стола человѣческаго, а питается испареніями крови, то его нужно кормить жертвами. Жертвы домашнія родовому духу естественно отличаются отъ жертвъ всенародныхъ богамъ національнымъ, «богъ браней» требуетъ другого и бо̀льшаго, нежели духъ-покровитель очага, а всеобъемлющій и вездѣсущій Отецъ вселенной вовсе не требуетъ никакихъ вещественныхъ жертвъ, а только поклоненія въ духѣ и истинѣ. Но при всемъ томъ сыновнее отношеніе къ высшему существу на всѣхъ этихъ различныхъ степеняхъ остается въ сущности одно и то же. Самый грубый каннибалъ, какъ и самый совершенный праведникъ, поскольку оба они религіозны, сходятся въ томъ, что и тотъ, и другой одинаково хотятъ творить не свою волю, а *волю отца*. Это одинаковое и всегда себѣ равное сыновнее отношеніе къ высшему (въ чемъ бы это высшее ни полагалось) и составляетъ тотъ принципъ истиннаго *піэтизма*, который связываетъ религію съ нравственностью и можетъ безразлично называться какъ религіознымъ началомъ въ нравственности, такъ и нравственнымъ началомъ въ религіи [51].

Можно ли, однако, утверждать это начало какъ общеобязательное нравственное правило на ря̀ду съ принципами аскетизма и альтруизма? Повидимому, сыновнее отношеніе къ высшей волѣ зави-

[51] Я говорю здѣсь о піэтизмѣ въ прямомъ и общемъ смыслѣ этого слова, какъ обозначающаго возведенное въ принципъ чувство благочестія (pietas). Обыкновенно піэтизмомъ (въ спеціальномъ, историческомъ смыслѣ) называется особое направленіе въ религіозной жизни у протестантовъ.

ситъ отъ вѣры въ эту волю, а этой вѣры нельзя требовать отъ того, у кого ея не имѣется: на нѣтъ и суда нѣтъ. Но тутъ есть недоразумѣніе. Признаніе высшаго надъ собою не зависитъ ни отъ какихъ опредѣленныхъ представленій ума и слѣдовательно ни отъ какихъ положительныхъ вѣрованій, а въ *общности* своей оно несомнѣнно обязательно для всякаго разумно-нравственнаго существа. Ибо всякое такое существо, стремясь къ своей жизненной цѣли, необходимо убѣждается, что ея достиженіе или окончательное удовлетвореніе воли не находится во власти человѣческой, т. е. всякое разумное существо приходитъ къ признанію своей *зависимости* отъ чего-то невидимаго и невѣдомаго. Отрицать такую зависимость невозможно. Спрашивается только: то, отъ чего я завишу, имѣетъ смыслъ, или нѣтъ? Если не имѣетъ, то значитъ и мое существованіе, какъ зависящее отъ безсмыслицы, тоже безсмысленно, и въ такомъ случаѣ вовсе не приходится говорить о какихъ бы то ни было разумно-нравственныхъ принципахъ и цѣляхъ, ибо они могутъ имѣть значеніе только при увѣренности въ смыслѣ моего существованія, только подъ условіемъ разумности міровой связи, или преобладанія смысла надъ безсмыслицей во вселенной. Если нѣтъ цѣлесообразности въ общемъ ходѣ міровыхъ явленій, то не можетъ быть цѣлесообразнымъ и та *часть* этого процесса, которую составляютъ человѣческіе поступки, опредѣляемые нравственными правилами; а въ такомъ случаѣ не могутъ устоять и эти правила, какъ ни къ чему не ведущія, ничѣмъ не оправдываемыя. Если моя высшая духовная природа есть только случайное явленіе, то аскетическая борьба съ плотью, вмѣсто усиленія моего духовнаго существа, можетъ привести къ его уничтоженію, а въ такомъ случаѣ зачѣмъ буду я слѣдовать правиламъ воздержанія и лишать себя реальныхъ удовольствій для пустого призрака? Точно также если при отсутствіи осмысленнаго нравственнаго порядка въ мірѣ наша дѣятельность на благо ближнихъ можетъ приносить этимъ самымъ ближнимъ, вмѣсто желанной пользы, только вредъ, то нравственный принципъ альтруизма упраздняется внутреннимъ противорѣчіемъ; предполагая, напримѣръ, вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ, что сущность міра есть слѣпая и безсмысленная воля и что всякое бытіе по существу своему есть страданіе, съ какой стати буду я усиливаться помогать своимъ ближнимъ въ дѣлѣ поддержанія ихъ существованія, т. е. въ дѣлѣ увѣковѣченія ихъ страданія, — при такомъ предположеніи логичнѣе будетъ изъ чувства жалости приложить всѣ

старанія къ тому, чтобы умертвить возможно большее число живыхъ существъ.

Сознательно и разумно дѣлать добро я могу только тогда, когда вѣрю въ добро, въ его объективное самостоятельное значеніе въ мірѣ, т. е., другими словами, вѣрю въ нравственный порядокъ, въ Провидѣніе, въ Бога. Эта вѣра логически первѣе всѣхъ положительныхъ религіозныхъ воззрѣній и установленій, равно какъ и метафизическихъ ученій, и она въ этомъ смыслѣ составляетъ то, что называется естественною религіей.

V.

Отъ естественной религіи получаютъ свою разумную санкцію всѣ требованія нравственности. Положимъ, разумъ прямо говоритъ намъ, что хорошо подчинять плоть духу, хорошо помогать ближнимъ, признавать права другихъ какъ свои собственныя; но для того, чтобы слушаться этихъ внушеній разума, нужно вѣрить въ него, вѣрить, что добро, котораго онъ отъ насъ требуетъ, не есть субъективная иллюзія, что оно имѣетъ дѣйствительныя основанія или выражаетъ истину и что эта «истина велика и превозмогаетъ». Не имѣть этой вѣры значитъ не вѣрить въ смыслъ собственной жизни, значитъ отказаться отъ достоинства разумнаго существа.

Отсутствіе естественной религіи нерѣдко бываетъ мнимое. Отрицательное отношеніе къ той или другой, въ данное время и въ данномъ мѣстѣ господствующей формѣ или степени религіознаго сознанія легко принимается за полное отрицаніе. Такъ, язычники римской имперіи признавали христіанъ безбожными (ἄθεοι), и съ своей точки зрѣнія они были правы, такъ какъ всѣ ихъ боги дѣйствительно отвергались христіанствомъ. Но помимо этого существуютъ, конечно, и дѣйствительные случаи безбожія или невѣрія, т. е. принципіальнаго отрицанія чего бы то ни было высшаго надъ собою, добра, разума, истины. Но фактъ такого отрицанія, совпадающаго съ отрицаніемъ нравственности вообще, не можетъ служить возраженіемъ противъ общеобязательности религіозно-нравственнаго принципа, какъ существованія людей безстыдныхъ и преданныхъ плоти, или людей безжалостныхъ и жестокихъ, ничего не говоритъ противъ нравственной обязательности воздержанія и милосердія.

Религіозная нравственность, какъ и нравственность вообще, не есть подтвержденіе всего бывающаго, а предписаніе одного, должнаго.

Независимо отъ какихъ бы то ни было положительныхъ вѣрованій и какого бы то ни было невѣрія, всякій человѣкъ, какъ *разумное* существо, *долженъ* признавать, что жизнь міра вообще и его собственная въ частности *имѣетъ смыслъ*, что слѣдовательно все зависитъ отъ высшаго разумнаго начала, силою котораго этотъ смыслъ держится и осуществляется, а признавая это, онъ долженъ себя ставить въ сыновнее положеніе относительно высшаго начала жизни, т. е. благодарно предаваться его провидѣнію и подчинять всѣ свои дѣйствія «волѣ отца», говорящей черезъ разумъ и совѣсть.

Какъ умственныя представленія о родителяхъ и внѣшнія практическія отношенія къ нимъ измѣняются сообразно возрасту дѣтей, но сыновняя любовь должна пребывать неизмѣнно, такъ и теологическія представленія и способы почитанія Небеснаго Отца многообразно видоизмѣняются по мѣрѣ духовнаго роста человѣчества, но религіозно-нравственное отношеніе — свободное подчиненіе своей воли требованіямъ высшаго начала — должно оставаться всегда и вездѣ, безусловно одинаковымъ.

VI.

Въ нравственности вообще высшія требованія не отмѣняютъ низшія, а предполагаютъ ихъ и включаютъ въ себя. Казалось бы, это само собою разумѣется; между тѣмъ, многіе не понимали и не понимаютъ этой простой и ясной истины. Такъ, по ученію нѣкоторыхъ христіанскихъ сектъ, древнихъ и новыхъ, высшее правило безбрачія отмѣняетъ седьмую заповѣдь, какъ низшую, вслѣдствіе чего эти сектанты, отрицая бракъ, охотно допускаютъ всѣ виды блуда. Очевидно, они заблуждаются. Подобнымъ образомъ многіе думаютъ, что высшее правило жалѣть всѣ живыя существа освобождаетъ ихъ отъ низшей обязанности жалѣть своихъ родныхъ и домашнихъ, хотя казалось бы несомнѣннымъ, что и эти послѣдніе принадлежатъ также къ живымъ существамъ.

Еще чаще встрѣчаются такого рода заблужденія въ области религіозной нравственности. Высшія ступени религіознаго сознанія, будучи достигнуты, подчиняютъ себѣ и этимъ видоизмѣняютъ, но никакъ не упраздняютъ тѣ требованія, которыя имѣли силу на степеняхъ низшихъ. Конечно, человѣкъ, имѣющій понятіе объ Отцѣ Небесномъ, не можетъ относиться къ своему земному отцу такъ, какъ младенецъ, для котораго этотъ послѣдній есть единственное высшее

существо; изъ этого не слѣдуетъ, однако, что первая и вторая заповѣди упраздняютъ пятую. Мы не можемъ теперь оказывать умершимъ предкамъ того религіознаго почитанія, какимъ они были окружены во времена родового быта, но это не значитъ, что у насъ нѣтъ никакихъ обязанностей къ умершимъ. Пусть мы сознаемъ свою зависимость отъ единаго Отца вселенной, но вѣдь эта зависимость не есть непосредственная; наше существованіе несомнѣнно опредѣляется ближайшимъ образомъ наслѣдственностью и окружающею средою. Наслѣдственность — это предки, а окружающая среда создана ими же. Высшая воля опредѣлила наше существованіе чрезъ предковъ, и, преклоняясь передъ ея дѣйствіемъ, мы не можемъ относиться безразлично къ орудіямъ этого дѣйствія. Я знаю, что если бы я родился среди каннибаловъ, то и самъ былъ бы каннибаломъ, и я не могу не чувствовать благодарности и благоговѣнія къ тѣмъ людямъ, которые своими трудами и подвигами вывели мой народъ изъ дикаго состоянія и довели его до той степени культуры, на которой онъ теперь находится. Это сдѣлано Провидѣніемъ черезъ призванныхъ людей, которыхъ нельзя отдѣлить отъ ихъ провиденціальнаго дѣла. Если для меня важно и дорого, что моей родинѣ, съ которою такъ тѣсно связано мое существованіе, дано быть христіанскою и европейскою страною, то я не могу отказать въ благочестивой памяти ни тому кіевскому князю, который окрестилъ Русь, ни тому сѣверному исполину, который разбилъ могучими ударами московско-монгольскую замкнутость и ввелъ Россію въ кругъ образованныхъ народовъ, ни всѣмъ тѣмъ, которые въ разныхъ областяхъ жизни и духа двигали насъ по пути, открытому этими двумя историческими родоначальниками Россіи. Иногда утверждаютъ, что личность сама по себѣ ничего не значитъ въ исторіи, что сдѣланное этими людьми все равно было бы сдѣлано другими. Отвлеченно говоря, конечно, мы могли бы быть рождены другими родителями, помимо нашихъ настоящихъ отца и матери, но эта праздная мысль о возможныхъ родителяхъ не упраздняетъ нашихъ обязанностей къ дѣйствительнымъ.

Провиденціальные люди, пріобщившіе насъ къ высшей религіи и человѣческому просвѣщенію, не были первоначальными созидателями этихъ благъ. То, что они намъ дали, они сами приняли отъ прежнихъ всемірно-историческихъ геніевъ, героевъ и подвижниковъ, на которыхъ и мы должны распространить свою благодарную память. Мы должны съ наибольшею полнотою возстановить всю вереницу и

духовныхъ своихъ предковъ, людей, черезъ которыхъ Провидѣніе двигало человѣчество по пути къ совершенству. Благочестивая память о предкахъ обязываетъ насъ къ дѣятельному служенію имъ. Сущность этого служенія, обусловленнаго сущностью всемірнаго бытія вообще, предполагаетъ для своего пониманія и теоретическую философію и эстетику. А здѣсь можно было только указать нравственную основу и принципъ дѣла — благочестивое и благодарное почитаніе предковъ.

Такой культъ человѣческихъ предковъ въ духѣ и истинѣ не умаляетъ религіи единаго Отца Небеснаго, а, напротивъ, даетъ ей опредѣленность и реальность. Въ этихъ «избранныхъ сосудахъ» почитается и то, что̀ Онъ вложилъ въ нихъ; въ этихъ видимыхъ образахъ невидимаго Божества познается и прославляется оно само. Въ комъ опредѣленные образы воплощеннаго въ исторіи провиденціальнаго дѣйствія не вызываютъ благодарности, благоговѣнія и преклоненія, тотъ еще менѣе будетъ отзывчивъ на чистую мысль о Провидѣніи. Дѣйствительное религіозное отношеніе къ высшему невозможно для того, кто никогда не испыталъ чувствъ, выраженныхъ поэтомъ:

Когда отъ хмеля преступленій
Толпа развратная буйна,
И радъ влачить въ грязи злой геній
Мужей великихъ имена,
Мои сгибаются колѣни
И голова преклонена, —
Зову властительныя тѣни
И ихъ читаю письмена.
Въ тѣни таинственнаго храма
Учусь сквозь волны ѳиміама
Словамъ наставниковъ внимать
И, забывая гулъ народный,
Ввѣряясь думѣ благородной,
Могучимъ вздохомъ ихъ дышать.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

О добродѣтеляхъ.

I.

Каждая изъ установленныхъ мною нравственныхъ основъ — стыдъ, жалость и религіозное чувство — можетъ разсматриваться съ трехъ сторонъ: какъ *добродѣтель*, какъ *правило* дѣйствія и какъ условіе извѣстнаго *блага*.

Такъ, въ отношеніи къ стыду мы прежде всего различаемъ людей по природѣ стыдливыхъ и безстыдныхъ, при чемъ первые одобряются, а вторые порицаются; слѣдовательно, *стыдливость* признается какъ хорошее естественное качество или добродѣтель. Но тѣмъ самымъ она отвлекается отъ частныхъ случаевъ и возводится въ *норму* или въ общее правило дѣйствія (а чрезъ то и въ основаніе для *оцѣнки* дѣйствій) независимо отъ присутствія или отсутствія этой добродѣтели въ томъ или другомъ лицѣ. Если стыдливость не есть что-нибудь хорошее въ одномъ случаѣ и дурное въ другомъ (какъ, напримѣръ, зычный голосъ хорошъ въ народномъ собраніи и дуренъ въ комнатѣ спящаго больного), — если стыдливость сама по себѣ есть добро, то разумъ требуетъ отъ насъ во всякомъ случаѣ поступать сообразно съ нею, именно *воздерживаться* отъ всѣхъ дѣйствій постыдныхъ, т. е. выражающихъ преобладаніе низшей природы надъ высшею, и *упражняться* въ дѣйствіяхъ противоположнаго характера. Сообразное этому правилу поведеніе въ результатѣ приводитъ къ постоянному самообладанію, къ свободѣ духа и къ его власти надъ матеріальнымъ бытіемъ, т. е. къ состоянію, дающему намъ нѣкоторое высшее *удовлетвореніе* или представляющему собою нравственное благо.

Такимъ же образомъ, способность къ жалости или сострадательность (въ противоположность эгоизму, жестокости и злости) есть, во-

первыхъ, хорошее личное качество, или добродѣтель; поскольку она признается таковою или одобряется, она даетъ норму для альтруистической дѣятельности по правиламъ справедливости и милосердія, — а такая дѣятельность приводитъ къ нравственному благу истинной общественности или солидарности съ другими, — окончательное со всѣми живыми существами.

Точно также признательное чувство къ тому высшему, отъ чего мы зависимъ, будучи естественнымъ основаніемъ добродѣтели, называемой благочестіемъ, даетъ тѣмъ самымъ и разумное правило религіознаго поведенія; оно же приводитъ къ нравственному благу солидарности съ первѣйшими причинами и носителями бытія: съ предками, съ умершими вообще и со всѣмъ невидимымъ міромъ, обусловливающимъ нашу жизнь съ этой точки зрѣнія.

При неразрывной внутренней связи между данною добродѣтелью, соотвѣтствующими ей правилами дѣйствія и происходящимъ отсюда нравственнымъ благомъ, намъ нѣтъ надобности при болѣе частномъ разсмотрѣніи этическаго содержанія каждый разъ становиться на всѣ эти точки зрѣнія — достаточно будетъ ограничиться одною: точкою зрѣнія добродѣтели, такъ какъ въ ней логически заключаются и двѣ другія, вслѣдствіе чего строгаго разграниченія между ними провести невозможно. Нельзя, въ самомъ дѣлѣ, отказать въ качествѣ добродѣтельнаго человѣка такому, который неизмѣнно поступаетъ по правиламъ добродѣтели, хотя бы онъ при этомъ лишь въ слабой степени обладалъ соотвѣтствующимъ природнымъ свойствомъ, или даже отличался противоположнымъ. Съ другой стороны, то, что я въ отличіе отъ добродѣтели называю нравственнымъ благомъ, есть также добродѣтель, но только не въ изначальномъ, данномъ, а въ пріобрѣтенномъ состояніи, — *норма дѣятельности, превратившаяся во вторую природу*.

II.

Добродѣтельный человѣкъ есть человѣкъ, *какимъ онъ долженъ быть*. Другими словами, добродѣтель есть нормальное или *должное отношеніе* человѣка ко всему (ибо нельзя мыслить качествъ или свойствъ безотносительныхъ). Должное отношеніе не есть отношеніе одинаковое. Различая себя отъ другого, мы это другое необходимо полагаемъ или опредѣляемъ трояко: или какъ *низшее* (по существу), или какъ *подобное* намъ (однородное), или какъ *высшее* насъ.

Четвертаго здѣсь, очевидно, быть не можетъ. Отсюда *логически* вытекаетъ троякій характеръ должнаго или нравственнаго отношенія, ибо ясно, что относиться къ низшему (скажемъ, къ влеченію матеріальной природы) такъ, какъ если бы оно было высшее (скажемъ, — предписаніе божественной воли), никакъ не будетъ *должнымъ* отношеніемъ; точно также противно должному будетъ, если мы къ подобному себѣ (скажемъ, — человѣческому) существу будемъ относиться или какъ къ низшему (смотрѣть на него какъ на бездушную вещь), или какъ къ высшему (видѣть въ немъ божество).

Итакъ, мы имѣемъ не одно, а три должныя или нравственныя отношенія, или три вида добродѣтелей, соотвѣтственно тремъ областямъ, на которыя необходимо раздѣляется вся совокупность соотносящихся съ нами предметовъ, — *необходимо* потому, что человѣкъ не находитъ себя ни безусловно господствующимъ или высшимъ существомъ, ни безусловно подчиненнымъ или низшимъ, ни, наконецъ, единственнымъ въ своемъ родѣ: онъ сознаетъ себя существомъ *среднимъ* и при томъ *однимъ изъ многихъ* среднихъ; откуда — какъ прямое логическое слѣдствіе — выводится тройственность его нравственныхъ отношеній. Въ силу этого одно и то же качество или проявленіе можетъ имѣть совершенно различное и даже противоположное значеніе, смотря по тому, къ какой предметной области оно относится. Такъ, умаленіе себя или признаніе своего ничтожества, когда оно относится къ предметамъ высшаго достоинства, называется *смиреніемъ* и есть добродѣтель, по отношенію же къ предметамъ недостойнымъ оно называется низостью и есть дѣло безнравственное. Точно также *энтузіазмъ*, когда онъ вызывается высокими принципами и идеалами, безъ сомнѣнія, есть добродѣтель, по отношенію же къ предметамъ безразличнымъ онъ есть смѣшная слабость, а связанный съ предметами низшаго разряда онъ становится постыдною маніей. Итакъ, отъ добродѣтелей въ собственномъ смыслѣ, которыя всегда и во всѣхъ таковы, потому что по существу выражаютъ качество, должнымъ образомъ опредѣленное, или соотвѣтствующее самому смыслу той или другой изъ трехъ возможныхъ областей жизненнаго отношенія, — отъ этихъ опредѣленныхъ и опредѣляющихъ добродѣтелей слѣдуетъ различать качества воли и образы дѣйствія, не имѣющіе въ себѣ самихъ своего нравственнаго опредѣленія, или постояннаго соотвѣтствія съ извѣстною сферой должнаго и потому могущія быть то добродѣтелями, то состояніями безразличными, а то

и пороками, при чемъ однако перемѣна нравственнаго значенія не всегда сопровождается соотвѣтствующею перемѣною названія для даннаго психологическаго свойства.

Ясно, такимъ образомъ, что если бы мы даже не находили въ психическомъ опытѣ трехъ основныхъ нравственныхъ чувствъ: стыда, жалости и благоговѣнія, — уже на однихъ логическихъ основаніяхъ необходимо было бы раздѣлить всю полноту нравственныхъ отношеній на три сферы, или принять три основные вида добродѣтелей, какъ выражающихъ должное отношеніе человѣка къ тому, что̀ ниже его, къ тому, что подобно ему или однородно съ нимъ, и къ тому, что̀ выше его.

III.

Если сверхъ признанныхъ нами нравственныхъ основъ: стыда, жалости и благоговѣнія передъ высшимъ, — перебрать всѣ другія качества, которыя въ древнія и новыя времена считались добродѣтелями, то не найдется ни одного между ними, которое *само по себѣ* заслуживало бы этого названія. Каждое изъ этихъ разнообразныхъ качествъ только тогда по праву признается добродѣтелью, когда оно согласно съ тѣми предметными нормами должнаго отношенія, которыя выражаются въ трехъ указанныхъ нами основныхъ нравственныхъ данныхъ. Такъ, *воздержность*, или *умѣренность*, имѣетъ достоинство добродѣтели лишь тогда, когда относится къ состояніямъ и дѣйствіямъ *постыднымъ*, ограничивая или отстраняя ихъ. Добродѣтель не требуетъ, чтобы мы были воздержны или умѣренны *вообще*, или во всемъ, а только, чтобы мы воздерживались отъ того, что *ниже* нашего человѣческаго достоинства и что безпрепятственно допускать было бы намъ стыдно. Но если кто умѣренъ въ своемъ исканіи истины или воздерживается отъ благожелательства къ своимъ ближнимъ, никто за это не сочтетъ и не назоветъ его добродѣтельнымъ, а напротивъ, осудитъ за отсутствіе великодушныхъ стремленій; отсюда явствуетъ, что умѣренность не есть сама по себѣ или въ корнѣ своемъ добродѣтель, а становится или не становится таковою, смотря по должному или не должному примѣненію своему къ тѣмъ или другимъ предметамъ. Также и *храбрость*, или *мужество*, есть добродѣтель, лишь поскольку она выражаетъ должное — именно, господственное и властное — отношеніе разумнаго существа человѣческаго къ низшей матеріальной природѣ, возвышеніе духа надъ жи-

вотнымъ инстинктомъ самосохраненія [52]. Доблестную храбрость показываетъ тотъ, кто не трепещетъ передъ случайными бѣдствіями, кто сохраняетъ самообладаніе среди внѣшнихъ опасностей и смѣло рискуетъ жизнью и вещественными благами ради благъ болѣе высокихъ и достойныхъ. Но самое *храброе* совершеніе безчинствъ, самое *смѣлое* нанесеніе обидъ и самое *безтрепетное* попираніе святыни не похваляются какъ добродѣтели, равно какъ не вмѣняется въ постыдную трусость боязнь грѣха или страхъ Божій. И тутъ, значитъ, свойство быть добродѣтельнымъ или порочнымъ зависитъ отъ подобающаго отношенія къ предмету, а не отъ психологическаго качества чувствительныхъ и волевыхъ состояній.

Третья изъ такъ называемыхъ, кардинальныхъ (краеугольныхъ) добродѣтелей [53] — *мудрость*, т. е. пониманіе наилучшихъ способовъ и средствъ для достиженія поставленныхъ цѣлей и умѣнье надлежащимъ образомъ примѣнять эти средства — получаетъ свое значеніе добродѣтели не просто въ качествѣ этой формальной способности къ наиболѣе цѣлесообразному дѣйствованію, а въ непремѣнной зависимости отъ достоинства самихъ цѣлей. Мудрость какъ добродѣтель есть способность *наилучшимъ* образомъ достигать *наилучшихъ* цѣлей, или умѣнье цѣлесообразнѣйшаго приложенія своихъ умственныхъ силъ къ предметамъ наиболѣе достойнымъ. Безъ этого послѣдняго условія можно быть мудрымъ, но такая мудрость не будетъ добродѣтелью. Библейскій «змѣй», конечно, оправдалъ свое названіе мудрѣйшаго изъ животныхъ земныхъ тѣмъ пониманіемъ душевной природы человѣческой и тѣмъ умѣньемъ, съ которымъ онъ воспользовался этимъ пониманіемъ для достиженія своей цѣли; но такъ какъ сама цѣль не была доброй, то вся эта превосходная мудрость змѣя не признана добродѣтелью, а проклята какъ источникъ зла, и мудрѣйшее животное осталось символомъ безнравственнаго, ползучаго

---

[52] См. объ этой добродѣтели выше, въ главѣ первой (стр. 54—56).

[53] Съ первыхъ временъ схоластики названіе кардинальныхъ или *философскихъ* добродѣтелей (въ отличіе отъ трехъ *богословскихъ*: вѣры, надежды и любви) усвоено тѣмъ четыремъ добродѣтелямъ, которыя опредѣляетъ Платонъ въ своей „Политіи“, именно: воздержности, мужеству, мудрости и справедливости. Впрочемъ, названія этихъ четырехъ добродѣтелей я принимаю въ ихъ общемъ значеніи независимо отъ того особаго смысла, какой онѣ могутъ имѣть въ ученіи Платона.

ума, мудрствующаго только низкое и недостойное. — И въ повседневной жизни не признается добродѣтелью та житейская мудрость, которая нейдетъ далѣе пониманія людскихъ слабостей и умѣнья устраивать личныя дѣла сообразно съ цѣлями эгоизма.

Понятіе *справедливости* (четвертая краеугольная добродѣтель) принимается въ четырехъ различныхъ смыслахъ. Въ самомъ широкомъ смыслѣ справедливое есть синонимъ должнаго, правильнаго, нормальнаго, вѣрнаго вообще — не только въ области нравственной (относительно воли и дѣйствія), но и въ области умственной (относительно познанія и мышленія); напримѣръ: «вы разсуждаете *справедливо* или cette solution (d'un problème mathématique ou métahpysique) est *juste*». Въ такомъ смыслѣ понятіе справедливости, приближаясь къ понятію достовѣрности, шире понятія добродѣтели и принадлежитъ болѣе къ теоретической, нежели къ нравственной философіи. Во второмъ, болѣе опредѣленномъ смыслѣ справедливость (aequitas) соотвѣтствуетъ основному принципу альтруизма, требующему признавать равно за всѣми другими то право на жизнь и благополучіе, какое признается каждымъ за самимъ собою. И въ этомъ смыслѣ справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродѣтель, а только логическое объективное выраженіе того самаго нравственнаго начала, которое субъективно или психологически выражается въ основномъ чувствѣ жалости (состраданія, симпатіи). Въ третьемъ смыслѣ понятіе справедливости принимается тогда, когда дѣлаютъ различіе между степенями альтруизма (или нравственнаго отношенія къ подобнымъ намъ существамъ) и за первою, отрицательною степенью («никого не обижать») оставляютъ названіе собственно справедливости (justitia), а вторую, положительную, требующую «всѣмъ помогать», обозначаютъ какъ милосердіе (caritas, charité). Это различеніе, какъ бывало выше указано (въ третьей главѣ), имѣетъ лишь условное значеніе, недостаточное во всякомъ случаѣ для выдѣленія справедливости въ особую добродѣтель, ибо никто не усмотритъ таковой въ человѣкѣ, который, не нанося ближнимъ прямыхъ обидъ насильственными дѣйствіями, рѣшительно отказывается помогать кому бы то ни было, или облегчать чьи бы то ни было страданія. Такъ какъ *нравственный* мотивъ для того и другого, т. е. для воздержанія отъ обидъ и для доставленія помощи, — одинъ и тотъ же, именно признаніе чужихъ правъ на жизнь и благополучіе, и такъ какъ нельзя найти никакого нравственнаго мотива, который заста-

влялъ бы кого-нибудь останавливаться именно *здѣсь*, на полпути и ограничиваться одною отрицательною стороной этого нравственнаго требованія, то ясно, что такая остановка или такое ограниченіе никакъ не могутъ соотвѣтствовать какой-нибудь особой добродѣтели, а выражаютъ только *меньшую степень* общей альтруистической добродѣтели (симпатическаго чувства), при чемъ никакой общеобязательной и постоянной мѣры для меньшаго и большаго здѣсь нѣтъ, а каждый разъ оцѣнка зависитъ отъ конкретныхъ условій. При извѣстномъ развитіи нравственнаго сознанія въ общественной средѣ отказъ въ *помощи*, хотя бы совершенно чужому, или даже враждебному человѣку, осуждается совѣстью какъ прямая *обида*, что вполнѣ логично, ибо, если я вообще *долженъ* помогать своему ближнему, то, не помогая ему, я тѣмъ самымъ обижаю его. Да и на низшихъ степеняхъ нравственнаго сознанія въ извѣстныхъ предѣлахъ отказъ въ помощи равносиленъ обидѣ и преступленію, напр. въ предѣлахъ семьи, рода, военной дружины. У народовъ варварскихъ, гдѣ относительно враговъ позволено все, такъ что самое понятіе обиды не имѣетъ здѣсь приложенія, — мирный странникъ или гость имѣетъ *право* на самую дѣятельную помощь и щедрые дары. Но если справедливость предписываетъ благотвореніе или требуетъ быть милосерднымъ (у варваровъ — по отношенію къ нѣкоторымъ, а съ прогрессомъ нравственности — по отношенію ко всѣмъ), то ясно, что такая справедливость не есть особая добродѣтель, отдѣльная отъ милосердія, а лишь прямое выраженіе общаго нравственнаго принципа альтруизма, имѣющаго различныя степени и формы своего примѣненія, но всегда заключающаго въ себѣ идею справедливости.

Есть, наконецъ, четвертый смыслъ, въ которомъ принимается это слово. Предполагая, что объективнымъ выраженіемъ правды служатъ *законы* (государственные, церковные), неуклонное слѣдованіе законамъ вмѣняютъ въ безусловную нравственную обязанность и соотвѣтствующее расположеніе къ строгой закономѣрности или правомѣрности признаютъ за добродѣтель, отождествляя ее съ справедливостью. Такой взглядъ примѣнимъ лишь въ предѣлахъ своего предположенія, т. е. всецѣло — къ законамъ, исходящимъ отъ Божественнаго совершенства и тѣмъ самымъ выражающимъ высшую правду, ко всѣмъ же прочимъ — только подъ условіемъ ихъ согласія съ этой правдой; ибо подобаетъ слушаться Бога болѣе, нежели человѣковъ. Такимъ образомъ, справедливость въ этомъ смыслѣ, т. е. стремленіе

къ *легальности,* не есть сама по себѣ добродѣтель, а можетъ быть и не быть таковою, смотря по свойству и происхожденію законовъ, требующихъ повиновенія. Ибо источникъ человѣческихъ законовъ — источникъ смутный. Прозрачная струя нравственной правды едва видна въ немъ подъ наносомъ другихъ, чисто историческихъ элементовъ, выражающихъ только фактическое соотношеніе силъ и интересовъ въ тотъ или другой моментъ. Поэтому, справедливость, какъ добродѣтель, далеко не всегда совпадаетъ съ легальностью или правдою юридическою, а иногда находится съ нею въ прямомъ противорѣчіи, какъ сознано самими юристами: summum jus — summa injuria. Но вполнѣ признавая различіе и возможное столкновеніе между внутреннею правдой и закономъ, многіе полагаютъ, что такая коллизія всегда должна рѣшаться въ пользу легальности, т. е. что справедливость во всякомъ случаѣ требуетъ повиноваться закону, хотя бы и несправедливому, при чемъ въ подтвержденіе такого мнѣнія ссылаются на авторитетъ и примѣръ древняго праведника, Сократа, который счелъ непозволительнымъ спастись бѣгствомъ отъ законнаго, хотя и несправедливаго приговора противъ него аѳинскихъ судей. Но на самомъ дѣлѣ этотъ знаменитый примѣръ говоритъ не совсѣмъ то.

Въ своемъ рѣшеніи Сократъ, — насколько извѣстно изъ Ксенофонта и Платона, — руководился, главнымъ образомъ, побужденіями двоякаго рода. Во-первыхъ, онъ находилъ, что спасать бѣгствомъ тотъ малый остатокъ жизни, на который онъ, какъ 70-лѣтній старецъ, могъ разсчитывать, было бы постыднымъ малодушіемъ, особенно для него, вѣрившаго въ безсмертіе души и учившаго, что истинная мудрость есть постоянное *умираніе* (для матеріальнаго міра); во-вторыхъ, Сократъ находилъ, что гражданинъ долженъ приносить въ жертву *свое личное благо* отечественнымъ законамъ, хотя бы и несправедливымъ, *ради сыновняго благочестія.* Такимъ образомъ, Сократъ руководился нравственными побужденіями аскетизма и благочестія, а никакъ не безусловнымъ значеніемъ легальности, какового онъ никогда не признавалъ. При томъ въ случаѣ Сократа не было столкновенія двухъ обязанностей, а только столкновеніе личнаго *права* съ гражданскою *обязанностью,* при чемъ можно принять въ принципѣ, что право должно уступать. Никто не обязанъ защищать *свою* матеріальную жизнь: это только право, которымъ всегда позволительно, а иногда похвально жертвовать. Другое дѣло, когда граждан-

скій долгъ повиновенія законамъ сталкивается не съ личнымъ правомъ, а съ нравственною обязанностью, какъ въ знаменитомъ классическомъ примѣрѣ Антигоны, которая должна была выбирать между религіозно-нравственною обязанностью дать честное погребеніе своему брату и гражданскою обязанностью повиновенія нечестивому и безчеловѣчному, однако легально-справедливому (какъ исходящему отъ законной власти отечественнаго города) запрещенію давать такое погребеніе. Тутъ вступаетъ въ силу правило: подобаетъ слушаться Бога болѣе, чѣмъ человѣковъ, и ясно оказывается, что справедливость — въ смыслѣ легальности или формально-юридической закономѣрности поступковъ, не есть сама по себѣ добродѣтель, а можетъ становиться или не становиться таковою, смотря по положенію. Поэтому одинаково одобряется героизмъ Сократа, уступившаго несправедливому закону, и героизмъ Антигоны, нарушившей такой законъ, — и не потому только одобряется, что и въ томъ и въ другомъ случаѣ была жертва жизни, а по самому существу дѣла: Сократъ уступалъ *свое* матеріальное право ради высшихъ *идей* человѣческаго достоинства и патріотическаго долга, а Антигона утверждала *чужое* право и исполняла тѣмъ самымъ свою обязанность, — ибо погребеніе ея брата было *его* правомъ, а для нея это было обязанностью, тогда какъ Сократъ вовсе не былъ обязанъ бѣжать изъ своей тюрьмы. — Вообще pietas erga patriam, также какъ pietas erga parentes, можетъ насъ обязывать только къ пожертвованію своимъ, но никакъ не чужимъ правомъ. Допустимъ, напримѣръ, что сыновнее благочестіе, доведенное до героизма, побуждаетъ кого-нибудь не сопротивляться своему отцу, намѣревающемуся его убить. О нравственномъ достоинствѣ героизма можно спорить, но никому и въ голову не придетъ оправдывать или находить героичнымъ того же человѣка, если онъ сочтетъ себя обязаннымъ изъ повиновенія къ отцу убить своего брата или сестру. — Точно то же примѣнимо къ несправедливымъ и безчеловѣчнымъ законамъ, откуда явствуетъ, что справедливость въ смыслѣ повиновенія законамъ, какъ таковымъ, по девизу: fiat justitia, pereat mundus — сама по себѣ не есть еще добродѣтель.

IV.

Принятыя въ патристической (церковноотеческой) и схоластической этикѣ три такъ называемыя богословскія добродѣтели: вѣра,

надежда и любовь [54], также представляютъ нравственное достоинство не сами собою безусловно, а лишь въ зависимости отъ другихъ данныхъ. Не всякая *вѣра* есть добродѣтель и для богослововъ. Не признается таковою вѣра, или имѣющая для себя предметъ несуществующій, или предметъ недостойный, или недостойно относящаяся къ достойному. Такъ, въ первомъ случаѣ, если кто твердо вѣритъ въ философскій камень, т. е. въ порошокъ, жидкость или газъ, превращающій всѣ металлы въ золото, то такая вѣра, относясь къ предмету несуществующему въ природѣ вещей, почитается не добродѣтелью, а самообольщеніемъ. Во второмъ случаѣ, если кто-либо, не ограничиваясь основательнымъ признаніемъ существованія злой силы — какъ факта, дѣлаетъ эту силу предметомъ вѣры въ смыслѣ довѣрія и преданности, такъ что вступаетъ съ нею въ договоръ, продаетъ нечистому душу и т. п., то такая вѣра, какъ относящаяся къ предмету хотя и существующему, но недостойному и зловредному, справедливо почитается за крайнее нравственное паденіе. Наконецъ, въ третьемъ случаѣ, вѣра самихъ бѣсовъ, про которыхъ апостолъ говоритъ, что они вѣруютъ (въ Бога) и трепещутъ [55], не признается добродѣтелью, потому что хотя относится къ предмету существующему и абсолютно достойному, но относится къ нему недостойнымъ образомъ (вмѣсто радости — съ ужасомъ, вмѣсто влеченія — съ отвращеніемъ). Итакъ, добродѣтелью можетъ почитаться только та *вѣра въ высшее существо,* которая относится къ нему *достойнымъ образомъ,* именно — съ свободнымъ сыновнимъ благочестіемъ. А такая вѣра вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ религіознымъ чувствомъ, которое найдено нами, какъ одна изъ трехъ первичныхъ основъ нравственности.

Къ тому же, въ сущности, сводится и вторая богословская добродѣтель — надежда. О ней нѣтъ рѣчи, когда кто-нибудь надѣется на свою силу или мудрость, или «на князи и сыны человѣчестіи», или хотя и на Бога, но лишь въ ожиданіи отъ него матеріальныхъ благъ. За добродѣтель считается только надежда, относящаяся къ Богу, какъ источнику истиннаго грядущаго блага; а это есть то же самое основное религіозное отношеніе, видоизмѣненное представленіемъ о будущемъ и чувствомъ ожиданія.

---

[54] На основаніи извѣстнаго текста ап. Павла, въ которомъ, впрочемъ, нѣтъ термина „добродѣтель“.

[55] Іак. II, 19.

Наконецъ, и третья, и величайшая богословская добродѣтель — *любовь* — получаетъ это нравственное значеніе лишь въ зависимости отъ данныхъ предметныхъ опредѣленій. Любовь сама по себѣ, или любовь вообще — не есть добродѣтель, иначе были бы добродѣтельны всѣ безразлично существа, такъ какъ всѣ они непремѣнно любятъ что-нибудь и живутъ своею любовью. Но не вмѣняется въ добродѣтель эгоистическая любовь къ себѣ и къ своему, также страстная любовь къ напиткамъ, къ псовой охотѣ и конскимъ ристаніямъ.

Il faut en ce bas monde aimer beaucoup de choses — внушаетъ ново-языческій поэтъ. Такая «любовь» заранѣе отвергнута апостоломъ любви:

Не любите міра, ни всего что въ мірѣ [56].

Это есть первый, отрицательный членъ въ заповѣди любви, о которомъ не слѣдуетъ забывать, какъ это обыкновенно дѣлается. Онъ есть не что иное, какъ выраженіе основного принципа аскетизма: охранять себя отъ низшей природы и противодѣйствовать ея захватамъ. Ибо подъ тѣмъ міромъ, который мы не должны любить, апостолъ разумѣетъ, какъ ясно изъ контекста, никакъ не собраніе нашихъ ближнихъ и не совокупность творенія, возвѣщающаго славу Божію, а именно только темную, безсмысленную основу матеріальной природы, выходящую изъ своего должнаго, пассивнаго и потенціальнаго положенія и беззаконно вторгающуюся въ область человѣческаго духа; тутъ же прямо говорится, что все въ мірѣ есть *похоть плоти*, т. е. стремленіе безмѣрной чувственности, *похоть очей*, т. е. жадность, или корыстолюбіе, и *гордость житейская*, т. е. тщеславіе и властолюбіе.

Къ отрицательному предписанію: *не люби міра* — библейская этика присоединяетъ два положительныя: *люби Бога всѣмъ сердцемъ своимъ* и *люби ближняго какъ самого себя*. Эти двѣ любви правильно различаются между собою, ибо особенностью предметовъ непремѣнно обусловливается и особенность въ должномъ нравственномъ отношеніи къ нимъ. Любовь къ ближнимъ опредѣляется жалостью, любовь къ Богу — благоговѣніемъ. Любить ближняго какъ самого себя, реально значитъ — жалѣть его какъ самого себя, и любовь къ Богу всѣмъ сердцемъ означаетъ всецѣлую преданность Ему, полное

[56] 1 посл. Іоанна II, 15.

соединеніе своей воли съ Его волей, т. е. совершенство сыновняго, или религіознаго чувства и отношенія.

Такимъ обарзомъ, заповѣдь любви не связана съ какою-нибудь отдѣльною добродѣтелью, а есть завершительное выраженіе всѣхъ основныхъ требованій нравственности въ трехъ необходимыхъ сферахъ отношеній: къ низшему, высшему и однородному бытію.

V.

Показавъ, что четыре «кардинальныя», а равно и три «богословскія» добродѣтели сводятся такъ или иначе къ указаннымъ нами тремъ первичнымъ основамъ нравственности, а не представляютъ самостоятельныхъ источниковъ нравственныхъ дѣйствій, я могу предоставить доброй волѣ и сообразительности читателей продолжить такой разборъ въ примѣненіи къ другимъ, такъ называемымъ, добродѣтелямъ. Общепризнаннаго списка ихъ не существуетъ, и посредствомъ схоластическихъ дистинкцій можно умножать число ихъ неопредѣленно. Лишь въ видѣ нѣкотораго «сверхдолжнаго» дополненія къ предыдущему я хочу сказать нѣсколько словъ о пяти добродѣтеляхъ, представляющихъ извѣстный интересъ въ томъ или другомъ отношеніи, именно: о *великодушіи, безкорыстіи, щедрости, терпеливости* и *правдивости*.

Великодушнымъ мы называемъ человѣка, который находитъ *низшимъ своего достоинства*, или постыднымъ настаивать на своихъ матеріальныхъ правахъ въ ущербъ другимъ, или связывать свою волю *съ низшими* житейскими интересами (напр., тщеславіемъ), которыми онъ поэтому безъ труда жертвуетъ ради высшихъ соображеній. Мы называемъ также великодушнымъ того человѣка, который невозмутимо переноситъ житейскія бѣды и напасти потому, опять-таки, что считаетъ *постыднымъ* спокойствіе своего духа ставить въ зависимость отъ матеріальныхъ случайностей. Уже подчеркнутыя слова показываютъ, что эта добродѣтель есть лишь особое выраженіе или форма проявленія нашей первой нравственной основы — самоутвержденія человѣческаго духа противъ низшей матеріальной стороны нашего бытія. Все дѣло здѣсь въ чувствѣ человѣческаго достоинства, томъ самомъ, которое первоначально выражается въ простомъ стыдѣ.

Безкорыстіе есть свобода духа отъ привязанности къ особаго

рода матеріальнымъ благамъ, именно къ имущественнымъ. Ясно, значитъ, что это есть особое выраженіе того же чувства человѣческаго достоинства; соотвѣтственно чему и противоположные этой добродѣтели пороки: скупость и корыстолюбіе — сознаются какъ *постыдные*.

Щедрость по внѣшнимъ проявленіямъ совпадаетъ съ великодушіемъ и безкорыстіемъ; но имѣетъ другую внутреннюю основу — альтруистическую. Добродѣтельно-щедрый человѣкъ есть тотъ, который изъ *справедливости или человѣколюбія* дѣлится своимъ имуществомъ съ другими (ибо, поскольку онъ дѣлаетъ это изъ тщеславія или изъ высокомѣрія, — тутъ нѣтъ добродѣтели). Но при этомъ такой человѣкъ можетъ быть даже до скупости привязанъ къ тому имуществу, которое онъ раздаетъ, и въ такомъ случаѣ его нельзя, строго говоря, назвать безкорыстнымъ; слѣдуетъ только сказать, что въ немъ альтруистическая добродѣтель щедрости побѣждаетъ порокъ корыстолюбія.

Терпѣливость (какъ добродѣтель) есть только страдательная сторона того душевнаго качества, которое въ дѣятельномъ своемъ проявленіи называется великодушіемъ, или духовнымъ мужествомъ. Тутъ почти вся разница исчерпывается субъективными оттѣнками, не допускающими твердыхъ разграниченій. Смотря на одного и того же человѣка, спокойно переносящаго бѣдствія или мученія, одинъ назоветъ его великодушнымъ, другой — терпѣливымъ, третій — мужественнымъ, четвертый увидитъ здѣсь примѣръ особой добродѣтели — невозмутимости (*ἀταραξία*) и т. д. Споръ о сравнительномъ достоинствѣ этихъ опредѣленій можетъ имѣть только лексическій, а не этическій интересъ. Съ другой стороны, единство внѣшнихъ признаковъ можетъ и здѣсь (какъ и въ предыдущемъ случаѣ щедрости) прикрывать существенное различіе этическаго содержанія. Можно терпѣливо переносить физическія и душевныя страданія или вслѣдствіе малой воспріимчивости нервовъ, тупости ума и апатичности темперамента, и тогда это вовсе не добродѣтель; или вслѣдствіе внутренней силы духа, не уступающаго внѣшнимъ воздѣйствіямъ, — и тогда это есть добродѣтель аскетическая (сводимая къ нашей первой нравственной основѣ); или вслѣдствіе кротости и любви къ ближнему (caritas), не желающей воздавать зломъ за зло и обидой за обиду — и въ такомъ случаѣ это есть добродѣтель альтруистическая (сводимая ко второй основѣ: жалости, распространяемой здѣсь даже на врага и обидчика); или, наконецъ, терпѣливость происходитъ изъ

покорности высшей волѣ, отъ которой зависитъ все совершающееся, — и тогда это есть добродѣтель піэтистическая или религіознал (сводимая къ третьей основѣ).

Особая разновидность терпѣливости есть качество, которому присвоено по-русски неправильное въ грамматическомъ отношеніи названіе терпимости (passivum pro activo). Такъ называется допущеніе чужой свободы, хотя бы предполагалось, что она ведетъ къ теоретическимъ и практическимъ заблужденіямъ. И это свойство и отношеніе не есть само по себѣ ни добродѣтель, ни порокъ, а можетъ быть въ различныхъ случаяхъ тѣмъ или другимъ, смотря по предмету (напр., торжествующее злодѣяніе сильнаго надъ слабымъ не должно быть терпимо, и потому «терпимость» къ нему не добродѣтельна, а безнравственна), главнымъ же образомъ, — смотря по внутреннимъ мотивамъ, каковыми могутъ быть здѣсь и великодушіе, и малодушіе, и уваженіе къ правамъ другихъ, и пренебреженіе къ ихъ благу, и глубокая увѣренность въ побѣждающей силѣ высшей истины, и равнодушіе къ этой истинѣ [57].

VI.

Между производными, или вторичными добродѣтелями самою важною слѣдуетъ признать *правдивость*, какъ по ея спеціально-человѣческому характеру (ибо, въ точномъ смыслѣ, она возможна только для существа словеснаго [58]), такъ и по ея значенію для общественной нравственности. Вмѣстѣ съ тѣмъ эта добродѣтель служила и еще служитъ поводомъ особыхъ споровъ между моралистами различныхъ направленій.

Слово есть орудіе разума для выраженія того, что есть, что можетъ и что должно быть, т. е. правды реальной, формальной и идеальной. Обладаніе такимъ орудіемъ принадлежитъ къ высшей природѣ человѣка, а потому, когда онъ злоупотребляетъ имъ, выражая неправду ради низшихъ, матеріальныхъ цѣлей, то онъ совершаетъ нѣчто противное человѣческому достоинству, нѣчто *постыдное*. Вмѣстѣ съ тѣмъ слово есть выраженіе человѣческой солидарности, важ-

[57] Болѣе подробно объ этомъ см. въ началѣ моей статьи „Споръ о справедливости“ (томъ V Собранія сочиненій. — *М. С.*).

[58] Животныя могутъ быть наивны или хитры, но только человѣкъ — правдивъ или лживъ.

нѣйшее средство общенія между людьми; такимъ можетъ быть только правдивое слово; поэтому, когда отдѣльный человѣкъ употребляетъ слово для выраженія неправды ради своихъ эгоистическихъ (не индивидуально-эгоистическихъ только, а и собирательно-эгоистическихъ, напр., семейныхъ, сословныхъ, партійныхъ и т. д.) цѣлей, то онъ нарушаетъ права другихъ (такъ какъ слово есть общее достояніе) и вредитъ общей жизни. Если ложь, такимъ образомъ, будучи постыдною для самого лгущаго, вмѣстѣ съ тѣмъ обидна и вредна для обманываемыхъ, то значитъ требованіе правдивости имѣетъ двоякое нравственное основаніе: во-первыхъ, въ человѣческомъ *достоинствѣ* самого субъекта и, во-вторыхъ, въ *справедливости*, т. е. въ признаніи права другихъ не быть обманываемыми мною, поскольку я самъ не могу желать, чтобы меня обманывали.

Все это прямо вытекаетъ изъ разума и не заключаетъ въ себѣ ничего сомнительнаго. Но школьная философія, отвлекая требованіе правдивости отъ его нравственныхъ основъ и превращая его въ *особую* добродѣтель, имѣющую *въ своей отдѣльности* безусловное значеніе, создаетъ противорѣчія и недоумѣнія, изъ существа дѣла не вытекающія. Если бы, придавая безусловное значеніе правилу: *не лги*, какъ недопускающему никакихъ исключеній ни въ какомъ случаѣ, — подъ ложью разумѣли противорѣчіе правдѣ въ полномъ смыслѣ этого слова, т. е. не только правдѣ реальной и формальной, но также и преимущественно правдѣ идеальной или чисто-нравственной (тому, что *должно*), то это было бы совершенно вѣрно и безспорно, ибо ясно, что правда перестаетъ быть правдой, если можетъ быть хоть одинъ случай, въ которомъ позволительно отступить отъ нея. Никакихъ вопросовъ тутъ не могло бы и возникнуть, по крайней мѣрѣ, между людьми, понимающими, что $A = A$ и $2 \times 2 = 4$. Но дѣло въ томъ, что тѣ философы, которые особенно натаиваютъ на правилѣ «не лги», какъ не могущемъ имѣть никакого исключенія, впадаютъ сами въ фальшь, произвольно ограничивая значеніе правды (въ каждомъ данномъ случаѣ) одною ея реальною или, точнѣе, фактическою стороной, *въ отдѣльности взятою*. Становясь на эту точку зрѣнія, приходятъ къ такой нелѣпой дилеммѣ (привожу общеупотребительный примѣръ, какъ самый простой и ясный): когда кто-нибудь, не имѣя другихъ средствъ помѣшать убійцѣ, преслѣдующему свою невинную жертву, скроетъ преслѣдуемаго у себя въ домѣ и на вопросъ убійцы, не находится ли здѣсь такой-то, отвѣтитъ отрицательно, а для большей

убѣдительности «отведетъ ему глаза», указавъ на совсѣмъ другое мѣсто, — то одно изъ двухъ: солгавши такимъ образомъ, онъ поступилъ или согласно съ нравственнымъ долгомъ, или противно ему. Въ первомъ случаѣ — оказывается позволительнымъ нарушать нравственную заповѣдь: *не лги*, чѣмъ отнимается у нравственности ея безусловное значеніе и открывается дверь для оправданія всякаго зла; а во второмъ случаѣ, — если этотъ человѣкъ погрѣшилъ своимъ вымысломъ, то выходитъ, что нравственный долгъ правдивости обязывалъ его на дѣлѣ стать рѣшительнымъ пособникомъ убійцы въ его злодѣяніи, — что одинаково противно и разуму, и нравственному чувству. Средины же при такой постановкѣ дѣла не можетъ быть, ибо само собою разумѣется, что отказъ этого человѣка въ отвѣтѣ или отвѣтъ уклончивый только подтвердилъ бы предположеніе убійцы и окончательно выдалъ бы ему жертву.

Какъ извѣстно, моралисты такой величины, какъ Кантъ и Фихте, стоящіе за безусловный и формальный характеръ нравственныхъ предписаній, полагаютъ, что и въ подобныхъ обстоятельствахъ ложь была бы непозволительна, что, слѣдовательно, опрашиваемый обязанъ былъ исполнить долгъ правдивости, не думая о послѣдствіяхъ, которыя (будто бы) не лежатъ на его отвѣтственности. Другіе моралисты, сводящіе всю нравственность къ чувству симпатіи, или принципу альтруизма, полагаютъ, что ложь позволительна и даже обязательна вообще для спасенія и блага ближнихъ, — принципъ слишкомъ широкій и неопредѣленный, открывающій дверь всякимъ злоупотребленіямъ.

Какъ же однако рѣшить вопросъ: долженъ ли былъ тотъ несчастный человѣкъ солгать или не долженъ? Когда оба члена какой-нибудь дилеммы одинаково приводятъ къ нелѣпостямъ, то, значитъ, въ самой постановкѣ дилеммы есть что-нибудь неладное. Въ настоящемъ вопросѣ это неладное зависитъ отъ двусмысленности слова «ложь (ложный, лгать)», которое между тѣмъ принимается здѣсь такъ, какъ будто бы оно имѣло только одинъ смыслъ, или какъ будто бы въ одномъ смыслѣ непремѣнно заключался и другой, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Такимъ образомъ, это главное слово принимается *фальшиво* въ самой основѣ разсужденія, а потому и никакихъ заключеній, кромѣ фальшивыхъ, отсюда произойти не можетъ.

Разберемъ это подробно, и пусть читатель не сѣтуетъ на нѣкоторую педантичность нашего разбора: вѣдь самый вопросъ воз-

никъ лишь въ силу школьнаго педантизма отвлеченныхъ моралистовъ.

По формальному опредѣленію, ложь есть противорѣчіе между чьимъ-нибудь изъявленіемъ [59] о нѣкоторомъ фактѣ и дѣйствительнымъ существованіемъ или способомъ существованія этого факта. Но это формальное понятіе лжи не имѣетъ прямого отношенія къ нравственности. Противорѣчащее дѣйствительности изъявленіе можетъ иногда быть только *ошибочнымъ*, и въ такомъ случаѣ его фактическая ложность ограничивается лишь предметною (или, точнѣе, являемою) областью, нисколько не затрогивая нравственной стороны субъекта, т. е. тутъ вовсе нѣтъ лжи въ нравственномъ смыслѣ: ошибка въ фальшь не ставится. Начиная съ крайняго случая, — нѣтъ никакого нарушенія правдивости въ томъ, что человѣкъ говоритъ небылицу въ разсѣянности, или, какъ въ извѣстномъ анекдотѣ, нѣмецъ, путая англійскія слова съ нѣмецкими, утверждалъ, что онъ сдѣлался чашкой чая (I became a cup of tea). Но, помимо ошибокъ языка, то же самое должно сказать и объ ошибкахъ мысли или заблужденіяхъ. Многіе люди утверждали словесно и письменно (и теперь утверждаютъ) вещи, столь же *ложныя* (въ предметномъ смыслѣ), какъ превращеніе человѣка въ чашку чая, но дѣлали и дѣлаютъ это сознательно, — съ намѣреніемъ сказать именно то, что они говорятъ, и если при этомъ искренно принимаютъ ложь за истину, то никто не признаетъ ихъ лжецами и не увидитъ въ ихъ заблужденіи ничего безнравственнаго. Итакъ, ни противорѣчіе между словами и дѣйствительностью, ни противорѣчіе между мыслями и дѣйствительностью не составляютъ лжи въ нравственномъ смыслѣ. Не заключается ли она въ противорѣчіе воли съ дѣйствительностью, какъ такою, т. е. въ простомъ намѣреніи солгать? Но такого простого намѣренія вовсе не бываетъ. Люди (по крайней мѣрѣ такіе, которые подлежатъ нравственной отвѣтственности) лгутъ для чего-нибудь, или изъ-за чего-нибудь: одни — для удовлетворенія своего тщеславія, чтобы чѣмъ-нибудь себя заявить, обратить на себя вниманіе, отличиться, другіе — ради матеріальныхъ расчетовъ, чтобы обмануть кого-нибудь съ пользой для

[59] Это общее опредѣленіе, очевидно, должно относиться какъ къ утвержденіямъ, такъ и къ отрицаніямъ, а потому я долженъ былъ прибѣгнуть къ мало употребительному слову *изъявленіе*, обнимающему и то, и другое. Слова *сужденіе* и *предложеніе* имѣютъ оттѣнки, неудобные въ настоящемъ случаѣ.

себя. Оба эти рода лжи, изъ коихъ первый называется хвастовствомъ, а второй — надувательствомъ, подлежатъ нравственному сужденію и осужденію, какъ постыдные для самого лгущаго и какъ обидные и вредные для другихъ. Но, кромѣ лжи тщеславной или хвастовства, и лжи корыстной, или надувательства, есть болѣе тонкій видъ лжи, не имѣющій прямо низкихъ цѣлей и однако подлежащій нравственному осужденію, какъ обидный для ближняго: именно, ложь изъ презрѣнія къ человѣчеству, начиная отъ житейскаго «меня дома нѣтъ» и кончая сложными политическими, религіозными и литературными мистификаціями. Въ этой лжи нѣтъ собственно ничего постыднаго, въ тѣсномъ смыслѣ слова (разумѣется, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мистификація не имѣетъ матеріальныхъ цѣлей), но она безнравственна съ точки зрѣнія альтруизма, какъ нарушающая права обманываемыхъ. Самъ мистификаторъ, очевидно, не желалъ бы быть обманутымъ и считалъ бы направленную противъ него мистификацію нарушеніемъ своего человѣческаго права. Слѣдовательно, онъ долженъ уважать такое же право и въ другихъ.

Примѣръ человѣка, отводящаго глаза убійцѣ, чтобъ помѣшать убійству, очевидно, не подходитъ къ первымъ видамъ лжи безнравственной (т. е. ни къ хвастовству, ни къ корыстному обману), — нѣтъ ли возможности отнести его къ послѣднему, т. е. къ мистификаціи, безнравственной въ смыслѣ обиды для ближняго? Не презирается ли здѣсь человѣчество въ лицѣ убійцы, который все-таки человѣкъ и не долженъ терять ни одного изъ человѣческихъ правъ? Но къ этимъ человѣческимъ правамъ никакъ не можетъ причисляться право убійцы на мое пособничество ему въ совершеніи убійства; а именно, такое пособничество и *только оно одно* имѣется въ виду при его вопросѣ о мѣстѣ нахожденія его жертвы. Позволительно ли моралисту создавать завѣдомые вымыслы, особенно когда дѣло идетъ о жизни человѣка? А чѣмъ же инымъ, какъ не завѣдомымъ вымысломъ было бы предположеніе, что убійца при своемъ вопросѣ думаетъ сколько-нибудь объ истинѣ, интересуется знать истину и что, слѣдовательно, онъ, какъ и всякій другой человѣкъ, *имѣетъ право* на точный отвѣтъ со стороны знающихъ эту истину. Вѣдь *на самомъ дѣлѣ ничего этого нѣтъ*. Вѣдь запросъ убійцы вовсе не существуетъ какъ отдѣльный и самостоятельный актъ, выражающій его любознательность насчетъ фактическаго мѣстонахожденія его жертвы: этотъ запросъ есть только нераздѣльный моментъ въ цѣломъ рядѣ поступковъ, составляю-

щихъ въ совокупности покушеніе на убійство, и утвердительный отвѣтъ вовсе не былъ бы исполненіемъ общей обязанности говорить правду, а только преступнымъ *пособничествомъ*, благодаря которому покушеніе превратилось бы въ совершеніе убійства.

Если говорить о правдивости, то правдивость прежде всего требуетъ брать всякое дѣло, *какъ оно есть*, въ его дѣйствительной цѣлости и собственномъ внутреннемъ смыслѣ. Но слова и дѣйствія убійцы въ нашемъ примѣрѣ объединяются и получаютъ свой дѣйствительный смыслъ только отъ его замысла убить этого человѣка; слѣдовательно, только по связи съ этимъ замысломъ можно правдиво оцѣнивать какъ самыя эти слова и дѣйствія, такъ и отношеніе къ нимъ другого лица. Такъ какъ преступный замыселъ намъ извѣстенъ, то мы не имѣемъ ни теоретическаго основанія, ни нравственнаго права отдѣлять вопросъ этого человѣка (а слѣдовательно и свой отвѣтъ на него) отъ того предмета, къ которому *онъ дѣйствительно* относится. Съ этой, *единственно правдивой* точки зрѣнія, вопросъ убійцы значитъ только: *помоги мнѣ совершить убійство*, и фактически точный отвѣтъ на него, отвлекаясь отъ дѣйствительнаго смысла вопроса и придавая ему вопреки очевидности какое-то отношеніе къ истинѣ, былъ бы прямо *лживъ* — съ теоретической стороны, а практически означалъ бы только *исполненіе этого преступнаго требованія;* тогда какъ «отводъ глазъ» былъ бы единственнымъ возможнымъ способомъ *отказа* въ этомъ требованіи, — отказа *нравственно обязательнаго* не только по отношенію къ жертвѣ, которой это спасаетъ жизнь, но и по отношенію къ злодѣю, которому это даетъ время одуматься и отказаться отъ своего преступнаго намѣренія. Тѣмъ не менѣе можно говорить здѣсь о нарушеніи права; смѣшивать требованіе преступнаго пособничества съ правомъ слышать истину отъ знающаго было бы ошибкою слишкомъ грубою. Такъ же ошибочно было бы настаивать на томъ, что человѣкъ, въ силу нравственной обязанности помѣшавшій убійству единственнымъ возможнымъ способомъ, все-таки солгалъ и слѣдовательно поступилъ дурно, — это значило бы смѣшивать два смысла слова «ложь», — формальный и нравственный, — существенное различіе которыхъ было вышеуказано.

Для сторонниковъ лже-нравственнаго ригоризма остается еще мнимое убѣжище на почвѣ религіозной: хотя никакое человѣческое право не нарушается наведеніемъ убійцы на ложный слѣдъ, но не нарушается ли этимъ право божеское? Если существуетъ свыше дан-

ная заповѣдь «не лги», то мы безусловно обязаны ее исполнять, возлагая послѣдствія на волю Божію. Но дѣло въ томъ, что такой отвлеченной заповѣди, запрещающей ложь вообще или въ формальномъ смыслѣ, — вовсе не существуетъ въ словѣ Божіемъ [60], тогда какъ заповѣдь жертвовать за ближнихъ самою душою своею, — а не только формальною правильностью своихъ словъ — несомнѣнно существуетъ и требуетъ исполненія. Нельзя ли, однако (съ мистической точки зрѣнія), найти способъ исполнить здѣсь главную заповѣдь любви, избѣгая однако формальной лжи? Развѣ нельзя, выдавши убійцѣ его жертву, обратиться затѣмъ къ Богу съ молитвой, чтобы Онъ какимъ-нибудь чудомъ предотвратилъ убійство? Хотя извѣстны случаи молитвы, производившей желательное дѣйствіе вопреки всѣмъ человѣческимъ вѣроятностямъ, — но это лишь въ безысходной крайности, когда никакихъ естественныхъ средствъ не оставалось. Но требовать отъ Бога чуда, когда самъ можешь простымъ и *безобиднымъ* способомъ предупредить бѣду, — было бы въ высшей степени *нечестиво*. Другое дѣло, если бы послѣднее человѣческое средство было безнравственно, но ссылаться здѣсь на безнравственность формальной лжи, какъ такой, значило бы предполагать именно то, что требуется доказать и чего логически доказать нельзя, ибо это предположеніе опять-таки основано на смѣшеніи двухъ совершенно различныхъ понятій: *ложнаго* и *лживаго*. Въ нашемъ примѣрѣ отвѣтъ на вопросъ убійцы несомнѣнно ложенъ, но осуждаютъ его какъ лживый, ибо формальная *ложность* чьихъ-нибудь словъ *сама по себѣ* къ нравственности не относится и ея осужденію подлежать не можетъ. А *лживость* подлежитъ такому осужденію какъ выраженіе *безнравственнаго* въ какомъ-либо смыслѣ намѣренія, ибо въ чемъ же другомъ можетъ быть ея отличіе отъ простой ложности? Между тѣмъ именно никакого безнравственнаго намѣренія, *ни въ какомъ смыслѣ*, а слѣдовательно и никакой лживости, въ настоящемъ случаѣ нельзя и отыскать.

Въ сжатомъ умозаключеніи наша длинная аргументація можетъ быть выражена слѣдующимъ образомъ. Формально-ложное заявленіе, т. е. противорѣчащее тому факту, къ которому оно относится, не всегда есть ложь въ нравственномъ смыслѣ, или проявленная лжи-

[60] Заповѣдь: не послушествуй на друга твоего свидѣтельства ложна, т. е. не клевещи, не относится къ нашему вопросу, такъ какъ ею запрещается не ложь вообще, а лишь вполнѣ опредѣленный и всегда безнравственный видъ лжи.

вость, а становится такою лишь когда происходитъ изъ дурной воли, намѣренно *злоупотребляющей* словомъ для своихъ цѣлей; дурное же свойство воли состоитъ въ противорѣчіи ея не какому-нибудь факту, а *должному:* должное же, необходимо и вполнѣ опредѣляемое въ трехъ отношеніяхъ — къ тому, что ниже насъ, что подобно намъ и что выше насъ, сводится къ тремъ требованіямъ: подчиненія низшей природы духу, уваженія правъ подобныхъ намъ существъ и всецѣлой преданности Высшему началу міра. Всякое проявленіе нашей воли можетъ быть дурнымъ или безнравственнымъ *только* при нарушеніи одной изъ этихъ трехъ обязанностей, т. е. когда воля утверждаетъ или принимаетъ что-нибудь постыдное (въ первомъ отношеніи), или что-нибудь обидное (во второмъ), или что-нибудь нечестивое (въ-третьемъ). Но воля человѣка, отводящаго глаза убійцѣ отъ его жертвы, не нарушаетъ ни одной изъ трехъ обязанностей, — въ этой волѣ нѣтъ ничего постыднаго, ничего обиднаго, ничего нечестиваго. Итакъ, здѣсь вовсе нѣтъ лжи въ нравственномъ смыслѣ, вовсе нѣтъ отступленія отъ какой-нибудь заповѣди, и, допуская такой способъ предупрежденія зла, мы вовсе не допускаемъ какого-нибудь исключенія изъ нравственнаго правила: на указанныхъ основаніяхъ мы отрицаемъ, чтобы данный случай подходилъ подъ то нравственное правило, которому его, вопреки очевидности, хотятъ подчинить.

Одна изъ спорящихъ сторонъ утверждаетъ: *такъ какъ* здѣсь есть ложь, то не слѣдовало употреблять этого *дурного* средства, *хотя бы* для спасенія ближняго. Другая сторона отвѣчаетъ: *хотя* здѣсь была ложь, но такъ какъ обязанность спасти чужую жизнь важнѣе обязанности говорить правду, то позволительно было употребить это, хотя и дурное, средство для спасенія ближняго. Оба эти фальшивыя рѣшенія одинаково устраняются третьимъ, истиннымъ: *такъ какъ здѣсь не было лжи* (въ нравственномъ смыслѣ), то употребленіе этого *невиннаго* средства, какъ необходимаго для предупрежденія убійства, было въ данномъ случаѣ *вполнѣ обязательно* [61].

---

[61] Хотя въ разсмотрѣнномъ вопросѣ Кантъ стоитъ на сторонѣ ригористовъ, но, это, въ сущности, несогласно съ его собственнымъ принципомъ, требующимъ для признанія нравственнаго достоинства за извѣстнымъ поступкомъ, чтобы этотъ поступокъ могъ быть возведенъ на степень всеобщаго правила. Ясно, что, отводя глаза убійцы отъ мѣста нахожденія его жертвы, я могу по разуму и по совѣсти утверждать свой способъ дѣйствія какъ всеобщее правило: всѣ и

VII.

Итакъ, выдѣленіе правдивости въ особую формальную добродѣтель содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе и не допускается разумомъ. Правдивость, какъ и всѣ прочія «добродѣтели», не заключаетъ своего нравственнаго качества въ себѣ самой, а получаетъ его отъ своего согласія съ основными нормами нравственности. Отдѣленная отъ нихъ мнимая правдивость можетъ быть источникомъ лжи, т. е. ложныхъ оцѣнокъ. Она можетъ останавливаться на требованіи, чтобы наши слова были лишь точнымъ отраженіемъ внѣшней дѣйствительности отдѣльныхъ фактовъ, что приводитъ къ явнымъ нелѣпостямъ; съ этой точки зрѣнія, священникъ, съ полною точностью передающій сказанное ему на исповѣди, удовлетворялъ бы требованію правдивости. Но истинная правдивость требуетъ, чтобы наши слова соотвѣтствовали внутренней *правдѣ* или смыслу даннаго положенія, къ которому наша воля примѣняетъ нравственныя нормы.

Разборъ такъ называемыхъ добродѣтелей показалъ намъ, что всѣ онѣ имѣютъ нравственное значеніе лишь поскольку опредѣляются тѣми тремя нормами должнаго. А сами эти нормы, хотя онѣ и опираются на соотвѣтствующія имъ первичныя чувства (стыда, жалости и благоговѣнія), какъ на свой *психологическій корень*, однако не имѣютъ въ нихъ какъ фактахъ своего окончательнаго основанія, а развиваются логически изъ понятія *должнаго* или *правды* (въ широкомъ смыслѣ). Правда требуетъ, чтобы мы относились къ низшей природѣ — какъ къ низшей, т. е. подчиняли ее разумнымъ цѣлямъ; если мы, напротивъ, подчиняемся ей, то признаемъ ее не тѣмъ, чѣмъ она есть на самомъ дѣлѣ, а чѣмъ-то высшимъ, — значитъ, извращаемъ истинный порядокъ вещей, нарушаемъ правду, относимся къ этой низшей сферѣ недолжнымъ или безнравственнымъ образомъ. Точно также правда требуетъ, чтобы мы относились къ подобнымъ себѣ, какъ къ таковымъ, признавали ихъ равноправность съ собою, ставили себя на ихъ мѣсто; если же мы, признавая себя за полноправную личность, видимъ въ другихъ лишь пустыя личины, то, очевидно, мы отступаемъ отъ того, что есть не по правдѣ, и наше отношеніе не

всегда должны скрывать такимъ образомъ отъ убійцы его жертву, и, ставя себя самого на мѣсто убійцы, я, въ качествѣ нравственнаго существа, могу только желать, чтобы и мнѣ такимъ же средствомъ помѣшали совершить убійство.

есть должное. Наконецъ, если мы сознаемъ надъ собою высшее всемірное начало, то правда требуетъ, чтобы мы и относились къ нему, какъ къ высшему, т. е. съ религіозною преданностью дѣла и слѣдовательно будетъ недолжнымъ.

Такое нравственное сознаніе о правдѣ или о должномъ не могло бы, конечно, возникнуть, если бы въ природѣ человѣка не были уже прежде заложены чувства стыда, жалости и благоговѣнія, непосредственно опредѣляющія правильное его отношеніе къ тремъ основнымъ условіямъ его жизни. Но послѣ того какъ разумъ вывелъ изъ этихъ природныхъ данныхъ ихъ внутреннее этическое содержаніе и утвердилъ его, какъ *должное,* оно становится самостоятельнымъ принципомъ нравственной дѣятельности, независимо отъ своихъ психологическихъ основъ [62]. Можно себѣ представить человѣка, имѣющаго по природѣ лишь очень слабо развитое чувство стыдливости, но убѣдившагося разумно въ своемъ долгѣ противодѣйствовать захватамъ низшей природы и добросовѣстно исполняющаго этотъ долгъ; такой человѣкъ на дѣлѣ окажется въ этой области болѣе нравственнымъ, чѣмъ человѣкъ, по природѣ стыдливый, но котораго умъ безоруженъ противъ чувственныхъ искушеній, побѣждающихъ его стыдливость. То же самое вѣрно относительно природной жалостливости (на чемъ останавливается Кантъ) и относительно естественнаго религіознаго чувства. Безъ сознанія долга всѣ эти естественныя побужденія къ нравственнымъ дѣйствіямъ непрочны и не имѣютъ рѣшающаго значенія при столкновеніи противоположныхъ мотивовъ.

Но имѣетъ ли такую рѣшающую силу сознаніе должнаго или правды? Если праведность по естественнымъ склонностямъ есть явленіе *непрочное,* то праведность по разумѣнію долга есть явленіе въ высшей степени *рѣдкое.* Такимъ образомъ, понятіе *должнаго* оказывается лишеннымъ въ фактическомъ смыслѣ признаковъ всеобщности и необходимости. Жизненный интересъ нравственной философіи, равно какъ и формальное требованіе разума, не можетъ помириться съ этимъ фактомъ, и отсюда возникаетъ для разума новая задача: найти такое практическое начало, которое, представляя собою нѣчто не только должное, но и въ высшей степени *желательное* само по себѣ и для всякаго, имѣло бы въ самомъ существѣ своемъ силу не-

---

[62] См. „Критика отвлеченныхъ началъ“ (томъ II Собранія сочиненій, стр. 65).

обходимо опредѣлять человѣческое поведеніе, независимо отъ естественныхъ склонностей души, а также и отъ степеней духовнаго развитія, — начало одинаково свойственное, понятное и дѣйствительное для всѣхъ людей.

Когда разумъ останавливается исключительно или преимущественно на этой сторонѣ дѣла, то добро понимается въ смыслѣ *высшаго блага* (summum bonum), и вопросъ получаетъ слѣдующій видъ: существуетъ ли и въ чемъ заключается высшее благо, или то единое, чему необходимо подчиняются всѣ прочія блага, какъ безусловному мѣрилу (критерію) *желательности вообще?*

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Мнимыя начала практической философіи.

(Критика отвлеченнаго эвдемонизма въ различныхъ его видоизмѣненіяхъ.)

I.

Нравственное добро опредѣляется по разуму какъ правда (въ широкомъ смыслѣ), или какъ должное отношеніе ко всему. Эта идея добра, внутренно всеобъемлющая и логически необходимая, оказывается въ реальномъ смыслѣ или на дѣлѣ лишенною всеобщности и необходимости. Добро, какъ идеальная норма воли, фактически не совпадаетъ съ благомъ, какъ предметомъ дѣйствительнаго желанія. Добро есть должное, но 1) не всѣ желаютъ того, что должно; 2) между желающими добра не всѣ оказываются способными одолѣть ради него дурныя стремленія своей природы и, наконецъ, 3) немногіе люди, достигшіе побѣды добра надъ зломъ въ себѣ самихъ — люди добродѣтельные, праведники или святые — безсильны побѣдить своимъ добромъ то зло, въ которомъ лежитъ весь міръ. Но поскольку добра вовсе не желается кѣмъ-нибудь, оно *не есть благо* для него; поскольку оно хотя и утверждается какъ желательное разумнымъ сознаніемъ, но не дѣйствуетъ на волю, оно есть благо только мысленное, а *не дѣйствительное;* поскольку, наконецъ, оно, хотя и дѣйствуетъ на волю даннаго лица, дѣлая его внутренно лучшимъ, но не даетъ ему силы осуществить должное въ цѣломъ мірѣ, оно *не есть благо достаточное.*

Это троякое несовпаденіе (нравственнаго) добра съ (реальнымъ) благомъ ставитъ повидимому идею добра во внутреннее противорѣчіе.

Въ самомъ опредѣленіи добра, какъ должнаго, заключается кромѣ идеальнаго содержанія еще и реальное требованіе — именно требованіе, чтобы нравственное содержаніе не оставалось только теоретическимъ, а чтобы оно практически *осуществлялось:* должное по самому понятію *должно осуществляться.* Безсиліе добра не есть добро, и никакъ нельзя признать должнымъ тотъ фактъ, что лишь *часть* человѣчества желаетъ должнаго, что весьма *немногіе* живутъ какъ должно, и что *никто* не можетъ привести міръ въ должное состояніе. По общему понятію, добро и благо должны бы покрывать другъ друга — второе должно бы быть прямымъ, всеобщимъ и необходимымъ слѣдствіемъ перваго — представлять собою безусловную желательность и дѣйствительность добра. Но фактически они другъ друга не покрываютъ, благо отдѣляется отъ добра и въ этой отдѣльности понимается какъ *благополучіе.* Реальная недостаточность идеи добра побуждаетъ обратиться къ этому принципу благополучія, который, повидимому, обладаетъ, какъ побужденіе къ дѣйствію, тою фактическою всеобщностью и необходимостью, которыхъ недостаетъ чисто-нравственнымъ требованіямъ. Ибо всякая цѣль дѣйствія, которую кто-нибудь себѣ ставитъ, непремѣнно заключаетъ въ себѣ прямо или косвенно тотъ признакъ, что достиженіе этой цѣли удовлетворяетъ дѣйствующаго, или служитъ къ его благополучію, тогда какъ далеко не всякая цѣль дѣятельности заключаетъ въ себѣ прямо или хотя бы лишь косвенно признакъ нравственнаго добра. Всякое желаніе какъ такое есть повидимому лишь желаніе своего удовлетворенія, т. е. благополучія; желать злополучія или неудовлетворенности значило бы то же, что желать завѣдомо нежелательнаго, т. е. прямая безсмыслица. И если само нравственное добро для своего осуществленія въ дѣйствительности должно стать желательнымъ, то значитъ этическое начало оказывается въ зависимости отъ практической (въ тѣсномъ смыслѣ) идеи реальнаго блага, или благополучія, которая и ставится верховнымъ принципомъ человѣческихъ дѣйствій.

Этотъ *эвдемонистическій* принципъ (отъ греч. *εὐδαιμονία* — блаженное состояніе, благополучіе) имѣетъ то видимое преимущество, что онъ не вызываетъ вопроса *почему?* Можно спрашивать, почему я долженъ стремиться къ нравственному добру, когда это стремленіе противорѣчитъ моимъ естественнымъ влеченіямъ и причиняетъ мнѣ только страданія, но нельзя спрашивать, почему я долженъ желать своего благополучія, ибо я его и безъ того желаю по необходимости

природы, — это желаніе нераздѣльно связано съ моимъ существованіемъ и есть его прямое выраженіе: я существую какъ желающій и желаю, конечно, лишь того, что меня удовлетворяетъ или что мнѣ пріятно. Всякій полагаетъ свое благополучіе или въ томъ, что непосредственно причиняетъ ему удовольствіе, или въ томъ, что къ этому ведетъ, т. е. служитъ какъ средство для доставленія пріятныхъ состояній. Такимъ образомъ, благополучіе опредѣляется ближайшимъ образомъ чрезъ понятіе *удовольствія* (греч. *ἡδονή*, откуда ученіе *идонизма* или *гедонизма*).

II.

Когда вмѣсто должнаго поставлено желательное, то цѣль жизни или высшее благо сводится къ удовольствію. Это понятіе при кажущейся ясности, простотѣ и реальности встрѣчаетъ непреодолимыя затрудненія именно на пути своего реальнаго примѣненія. Изъ того общаго факта, что всякій хочетъ того, что ему пріятно, никакого общаго принципа или правила дѣйствія вывести невозможно. Дѣло въ томъ, что въ понятіи удовольствія его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого дѣйствительнаго единства. Утвержденіе, что окончательная цѣль всѣхъ поступковъ есть (прямо или косвенно) удовольствіе, т. е. удовлетвореніе дѣйствующаго лица, такъ же безспорно, но и такъ же безсодержательно, какъ, напр., утвержденіе, что всѣ поступки чѣмъ-нибудь кончаются, или что всѣ дѣйствія къ чему-нибудь направлены. Въ данной дѣйствительности вовсе нельзя найти одного универсальнаго удовольствія, а есть лишь неопредѣленное множество всевозможныхъ удовольствій, не имѣющихъ между собою ничего общаго. Одинъ человѣкъ находитъ величайшее наслажденіе въ томъ, чтобы пить водку, а другой ищетъ «блаженствъ, которымъ нѣтъ названья и мѣры нѣтъ»; но и этотъ, когда испытываетъ крайній голодъ или жажду, забываетъ о всякихъ запредѣльныхъ благахъ и болѣе всего желаетъ ѣды и питья. Съ другой стороны, при извѣстныхъ условіяхъ, все то, что прежде доставляло удовольствіе или казалось пріятнымъ, перестаетъ быть привлекательнымъ, и даже самая жизнь теряетъ всякую цѣну.

Въ дѣйствительности идея удовольствія относится къ необъятному хаосу случайныхъ влеченій, разнообразныхъ по индивидуальнымъ характерамъ и вкусамъ, степенямъ развитія людей, ихъ возра-

стамъ, внѣшнимъ положеніямъ и минутнымъ состояніямъ. Какое же опредѣленное выраженіе можно дать удовольствію какъ общему практическому принципу? Развѣ то, что «пусть всякій дѣйствуетъ такъ, чтобы по возможности доставить себѣ то, что ему пріятно въ настоящемъ?» Такое правило, вообще говоря, твердо установленное и болѣе или менѣе успѣшно примѣняемое въ царствѣ животномъ, неудобно для человѣческой практики, благодаря двумъ обстоятельствамъ: 1) присутствію у человѣка стремленій противоестественныхъ, осуществленіе которыхъ хотя и доставляетъ желательное удовольствіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ ведетъ къ явной и несомнѣнной гибели, т. е. къ тому, что для всякаго въ высшей степени нежелательно, и 2) присутствію человѣческаго разума, сравнивающаго различныя (естественныя) влеченія и удовольствія другъ съ другомъ и оцѣнивающаго ихъ по отношенію къ ихъ дальнѣйшимъ послѣдствіямъ. Въ зачаточной формѣ такая оцѣнка уже встрѣчается впрочемъ у животныхъ, дѣйствующихъ или воздерживающихся отъ дѣйствія не по однимъ только побужденіямъ непосредственнаго удовольствія или неудовольствія, а также и по соображенію дальнѣйшихъ пріятныхъ или непріятныхъ послѣдствій, проистекающихъ отъ того или другого поведенія. Но у животныхъ это соображеніе не идетъ далѣе простыхъ сочетаній, напр., представленія о самовольно схваченномъ кускѣ говядины съ представленіемъ объ ударахъ хлыстомъ и т. п. Болѣе отвлеченный характеръ человѣческаго разума позволяетъ ему помимо такихъ простѣйшихъ соображеній дѣлать общія сопоставленія ближайшихъ мотивовъ удовольствія съ ихъ отдаленными послѣдствіями, и вотъ на этомъ пути наиболѣе смѣлый представитель чистаго идонизма въ древней философіи, Игезій Киренскій, пришелъ къ убѣжденію, что съ точки зрѣнія удовольствія жить вообще не стоитъ, потому что стремленіе къ наслажденію или безуспѣшно и въ этомъ случаѣ мучительно, или же, достигая цѣли, оказывается обманчивымъ, такъ какъ за мгновеннымъ чувствомъ удовлетворенія неизбѣжно слѣдуетъ скука и новая мучительная погоня за обманомъ. При невозможности достигнуть настоящаго удовольствія слѣдуетъ стараться объ избавленіи себя отъ неудовольствій, а для этого вѣрнѣйшее средство — умереть. Такъ заключалъ Игезій, за что и былъ прозванъ *внушителемъ смерти* (πεισιθάτος). Но и независимо отъ такихъ крайнихъ заключеній несостоятельность «удовольствія», какъ принципа, ясна изъ анализа самаго понятія.

III.

Простое стремленіе къ удовольствію не можетъ быть принципомъ дѣятельности, потому что само по себѣ оно неопредѣленно и безсодержательно, а свое дѣйствительное, но совершенно неустойчивое содержаніе имѣетъ только въ случайныхъ предметахъ, его вызывающихъ. — Въ безконечномъ многообразіи всевозможныхъ пріятныхъ состояній общимъ и необходимымъ оказывается только то, что моментъ достиженія какой бы то ни было цѣли, или желаннаго предмета непремѣнно ощущается и заранѣе представляется какъ удовольствіе, т. е. какъ удовлетворенное или успокоенное желаніе. Но эта крайне элементарная психологическая истина не содержитъ въ себѣ ни малѣйшаго указанія ни на свойство желаннаго, ни на способы его достиженія, — и то, и другое остаются во всемъ своемъ эмпирическомъ разнообразіи и случайности, и точка зрѣнія удовольствія не даетъ намъ сама по себѣ никакого дѣйствительнаго опредѣленія того *высшаго блага,* которому должны быть подчинены всѣ прочія, а слѣдовательно и никакого принципа и правила для дѣятельности. Дѣло будетъ еще яснѣе, если мы возьмемъ удовольствіе не въ его общемъ понятіи какъ удовлетворенное желаніе, а въ его конкретныхъ состояніяхъ, т. е. въ тѣхъ или другихъ ощущеніяхъ пріятности. Будучи лишь слѣдствіемъ стремленія, достигшаго своей цѣли, а не цѣлью, такія состоянія не бываютъ желательны сами по себѣ. Желаются извѣстныя опредѣленныя реальности, а не пріятныя ощущенія, отъ нихъ происходящія. Для голоднаго и жаждущаго хлѣбъ и вода суть прямо вожделѣнные предметы, а не средство для полученія вкусовыхъ удовольствій. Конечно, мы по опыту знаемъ, что ѣсть, когда голоденъ, очень пріятно, но младенецъ стремится сосать прежде всякаго опыта; и потомъ по достиженіи извѣстнаго возраста у него возникаютъ очень сильныя желанія такихъ предметовъ, дѣйствительная пріятность которыхъ имъ еще вовсе не извѣдана. Прибѣгать въ этомъ случаѣ къ «наслѣдственности» совершенно безполезно, ибо тогда по восходящимъ степенямъ родства пришлось бы добраться до химическихъ молекулъ, о которыхъ едва ли кто рѣшится утверждать, что онѣ стремятся вступать въ опредѣленныя соединенія единственно лишь въ силу воспоминанія о пріятности прежнихъ подобныхъ соединеній. — Напомнимъ еще обстоятельство, не позволяющее отождествлять благо съ фактомъ удовольствія. Всякому по опыту извѣстно,

что степень желательности какихъ-либо предметовъ или состояній далеко не всегда соотвѣтствуетъ степени реальной пріятности ощущеній, ими доставляемыхъ. Такъ, при сильномъ эротическомъ влеченіи къ опредѣленному лицу другого пола фактъ обладанія именно этимъ лицомъ желается какъ величайшее блаженство, передъ которымъ исчезаетъ желательность обладанія всякимъ другимъ лицомъ, между тѣмъ реальная пріятность, доставляемая этимъ безконечно-желательнымъ фактомъ, навѣрное ничего общаго съ безконечностью не имѣетъ и приблизительно равна пріятности всякаго иного удовлетворенія данныхъ инстинктовъ. — Вообще желательность тѣхъ или другихъ предметовъ, или ихъ значеніе какъ благъ опредѣляется не послѣдующими субъективными состояніями удовольствія, а объективными взаимоотношеніями этихъ предметовъ съ нашею тѣлесною или душевною природою, при чемъ источники и свойства этихъ отношеній большею частью не сознаются нами съ достаточною ясностью, а обнаруживаютъ лишь свое дѣйствіе въ видѣ слѣпого влеченія.

Но если удовольствіе не есть сущность блага, или желаннаго какъ такого, то оно во всякомъ случаѣ есть его постоянный признакъ. Каковы бы ни были основныя причины желательности данныхъ предметовъ и состояній, являющихся намъ какъ блага, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что достигнутое благо или исполненное желаніе всегда сопровождается ощущеніемъ удовольствія, которое, такимъ образомъ, будучи неразрывно связано съ дѣйствительнымъ благомъ вообще, какъ его необходимое послѣдствіе, можетъ служить и для опредѣленія высшаго блага, по крайней мѣрѣ въ смыслѣ практическаго принципа.

Высшее благо съ этой точки зрѣнія есть такое состояніе, которое доставляетъ наибольшую сумму удовлетворенія. Сумма же эта опредѣляется не только прямо чрезъ сложеніе пріятныхъ состояній, но и косвенно чрезъ вычитаніе состояній непріятныхъ. Другими словами, высшее благополучіе состоитъ въ обладаніи такими благами, которыя въ совокупности или въ окончательномъ результатѣ доставляютъ maximum наслажденія и minimum страданія[63]. Дѣятельнымъ началомъ является здѣсь не простое стремленіе къ непосред-

[63] Независимо отъ всякаго принципіальнаго пессимизма, избавленіе отъ страданій имѣетъ съ эвдемонистической точки зрѣнія больше значенія, чѣмъ положительный фактъ удовольствія. Страданія отъ неудовлетворенія сильно индивидуализованной половой

ственному удовольствію, а *благоразуміе*, оцѣнивающее различныя удовольствія и выбирающее между ними тѣ, которыя болѣе прочны и обезпечены отъ страданія. Благополучнымъ или счастливымъ признается здѣсь не тотъ, кто въ данную минуту испытываетъ сильнѣйшее наслажденіе, а тотъ, чья жизнь въ общемъ представляетъ постоянный перевѣсъ пріятныхъ состояній надъ мучительными, — кто въ итогѣ болѣе наслаждается, чѣмъ страдаетъ. «Благоразумный, говоритъ Аристотель, гонится за безпечальнымъ состояніемъ, а не за пріятнымъ» (*Ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ*). Такова точка зрѣнія эвдемонизма въ собственномъ смыслѣ, или *эвдемонизма благоразумнаго*. Послѣдователь этого ученія не будетъ «валяться въ тинѣ чувственныхъ удовольствій», разрушающихъ душу и тѣло, — онъ находитъ свое благополучіе главнымъ образомъ въ тѣхъ высшихъ наслажденіяхъ умственныхъ и эстетическихъ, которыя при наибольшей прочности связаны съ наименьшимъ страданіемъ.

IV.

Несмотря на свою сравнительную благовидность, эвдемонизмъ благоразумія раздѣляетъ общую судьбу всякаго эвдемонизма: и онъ оказывается лишь мнимымъ принципомъ. Когда благо опредѣляется какъ благополучіе, то все дѣло въ его достиженіи и прочномъ обладаніи: но ни то, ни другое не можетъ быть обезпечено никакимъ благоразуміемъ.

Наша жизнь и судьба зависятъ отъ причинъ и дѣятелей, не подвластныхъ рѣшеніямъ и мѣрамъ нашей житейской мудрости; и большею частью благоразумный эгоистъ только теряетъ случаи дѣйствительныхъ, хотя и мимолетныхъ удовольствій, нисколько не пріобрѣтая черезъ это прочнаго благополучія. Непрочность всѣхъ благъ тѣмъ болѣе здѣсь фатальна, что человѣкъ, въ отличіе отъ животныхъ, заранѣе о ней знаетъ: неизбѣжное въ будущемъ крушеніе всякаго счастья бросаетъ свою тѣнь и на минуты настоящаго наслажденія. Но и въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда благоразумное пользованіе жизнью дѣйствительно доставляетъ количественный перевѣсъ безпечальныхъ

страсти, доводящія нерѣдко до самоубійства, безъ сравненія болѣе значительны, нежели пріятность удовлетворенія, которое можетъ быть признано великимъ благомъ лишь поскольку оно избавляетъ отъ тѣхъ великихъ страданій.

состояній надъ тяжелыми и мучительными, торжество эвдемонизма есть только кажущееся, ибо оно основано на произвольномъ исключеніи изъ счета *качественнаго* момента нашихъ душевныхъ состояній (разумѣю качество даже не въ моральномъ смыслѣ, который пока можетъ быть спорнымъ, а только въ психологическомъ, или, точнѣе — психофизическомъ, — именно степень напряженности пріятныхъ ощущеній). Несомнѣнно, что самыя сильныя, захватывающія наслажденія суть все-таки не тѣ, которыя рекомендуются благоразуміемъ, а тѣ, которыя связаны съ дикими страстями, — пусть и здѣсь во многихъ случаяхъ пріятность удовлетворенія несоразмѣрна силѣ желанія, но все-таки она несравненно напряженнѣе всѣхъ тѣхъ ощущеній, которыя даются при умѣренномъ и аккуратномъ пользованіи жизнью. Когда благоразуміе внушаетъ намъ, что страсти ведутъ къ гибели, то, вовсе не оспаривая этой истины, мы можемъ только напомнить другую:

Все, все, что гибелью грозитъ,
Для сердца смертнаго таитъ
Непзъяснимы наслажденья...

На это нельзя ничего возразить съ точки зрѣнія эвдемонистической. На какомъ основаніи буду я отказываться отъ «неизъяснимыхъ наслажденій» въ пользу какого-то скучнаго благоденствія? Страсти ведутъ къ гибели, но развѣ благоразуміе избавляетъ отъ гибели? Гдѣ тотъ человѣкъ, который посредствомъ одного благоразумнаго поведенія одержалъ побѣду надъ смертью?

Голосъ страстей можетъ оказаться неправымъ лишь передъ чѣмъ-нибудь высшимъ. Онъ умолкаетъ передъ небесными громами, но его не въ силахъ заглушить вялыя рѣчи благоразумія.

Удовлетвореніе страстей, ведущихъ къ гибели, не можетъ быть, конечно, высшимъ благомъ; но оно можетъ съ общей точки зрѣнія эвдемонизма имѣть рѣшительное преимущество надъ невинными удовольствіями хорошаго поведенія, *не избавляющаго отъ гибели*. Положимъ, умственныя и эстетическія удовольствія не только невинны, но и возвышенны; однако это ихъ достоинство связано съ такими ограниченіями, которыя не позволяютъ и за этими благами признать значеніе высшаго блага.

1) Эти «духовныя» удовольствія по существу своему доступны только для людей съ тонкимъ эстетическимъ и умственнымъ разви-

тіемъ, т. е. во всякомъ случаѣ для немногихъ, тогда какъ высшее благо необходимо должно быть всеобщимъ. Никакой прогрессъ демократическихъ учрежденій не дастъ ослу способности находить удовольствіе въ симфоніяхъ Бетховена и не заставитъ свинью, незнающую вкуса даже въ апельсинахъ, наслаждаться сонетами Данта и Петрарки, или поэмами Шелли.

2) И для тѣхъ, кому доступны умственныя и эстетическія наслажденія, они недостаточны. Относясь лишь къ опредѣленнымъ душевнымъ способностямъ и силамъ и не касаясь другихъ, они не могутъ наполнить цѣлую жизнь. Только теоретическая, созерцательная сторона человѣка оказывается тутъ болѣе или менѣе удовлетворенною, а дѣятельная, практическая жизнь лишена всякаго твердаго руководства. Умственныя и эстетическія блага, какъ предметы чистаго созерцанія, не воздѣйствуютъ на жизненное хотѣніе.

Мы не хотимъ небесныхъ звѣздъ, —
Любуясь ихъ красой.

И потому у людей, съ эвдемонистической точки зрѣнія ставящихъ выше всего науку и искусство (т. е. наслажденіе ими), практическая воля остается безъ господствующаго опредѣленія, и слѣпыя страсти безпрепятственно овладѣваютъ ею, показывая несостоятельность благоразумнаго эвдемонизма, какъ правящаго начала жизни.

3) Эта несостоятельность сказывается еще въ его безсиліи противъ теоретическаго скептицизма, подрывающаго цѣнность самихъ предметовъ умственной и художественной дѣятельности. Положимъ, я нахожу настоящее наслажденіе въ созерцаніи красоты и въ изслѣдованіи истины, но мой разсудокъ — высшій авторитетъ для «благоразумнаго» эвдемонизма, — говоритъ мнѣ, что красота есть субъективный призракъ, а истина недоступна человѣческому познанію, — мое наслажденіе этимъ отравлено, а для послѣдовательнаго ума становится совсѣмъ невозможнымъ. Но и безъ такой послѣдовательности ясно, что наслажденіе завѣдомымъ обманомъ не можетъ разумно утверждаться какъ высшее благо.

4) Но положимъ нашъ эпикуреецъ чуждъ такого скептицизма и безотчетно предается наслажденіямъ мысли и творчества, не спрашивая объ окончательномъ значеніи ихъ предметовъ. Для него эти «духовныя блага» могутъ казаться вѣчными; но его собственная способность ими наслаждаться во всякомъ случаѣ далека отъ этого свой-

ства, она развѣ только на немного переживаетъ способность къ чувственнымъ наслажденіямъ.

Между тѣмъ именно *прочность* или долговѣчность удовольствій есть основное притязаніе *благоразумнаго* эвдемонизма, главное предполагаемое его преимущество передъ простымъ стремленіемъ къ непосредственно пріятному. Конечно, если бы наши удовольствія были пребывающими реальностями, которыя можно было бы накоплять какъ имущество, то благоразумный эвдемонистъ, придя въ дряхлость, могъ бы все-таки считать себя болѣе богатымъ, чѣмъ какой-нибудь безпутный прожигатель жизни, преждевременно погибшій. Но такъ какъ на самомъ дѣлѣ *прошедшія* наслажденія суть только воспоминанія, то нашъ мудрый эпикуреецъ, если только онъ останется до смерти вѣренъ эвдемонистической точкѣ зрѣнія, навѣрное пожалѣетъ, что ради слабаго воспоминанія о невинныхъ радостяхъ ума и эстетическаго вкуса онъ пожертвовалъ случаями наслажденій, гораздо болѣе интенсивныхъ, которыя, *какъ* неиспытанныя, возбуждаютъ и въ эту минуту его желаніе, — неисполнимое и мучительное. — Мнимое превосходство благоразумнаго эвдемонизма надъ простымъ прожиганіемъ жизни держится лишь на логически-непозволительномъ смѣшеніи двухъ точекъ зрѣнія. Одно изъ двухъ: или мы имѣемъ въ виду *настоящій* моментъ наслажденія, и въ такомъ случаѣ нужно отказаться отъ благоразумія, свойственнаго даже животнымъ; или же мы соображаемъ послѣдствія своихъ поступковъ въ *будущемъ*, и въ этомъ случаѣ спрашивается: какой же именно моментъ будущаго мы должны полагать въ основаніе своего расчета? Было бы явно безсмысленно брать какой-нибудь другой моментъ кромѣ *послѣдняго*, выражающаго *итогъ* всей жизни, но въ этотъ послѣдній предсмертный моментъ весь эвдемонистическій расчетъ сводится къ нулю, и всякое возможное преимущество благоразумныхъ наслажденій передъ безумными (съ эвдемонистической точки зрѣнія) совершенно исчезаетъ. Такъ какъ всѣ наслажденія, становясь прошедшими, перестаютъ быть наслажденіями, и это *заранѣе извѣстно*, то понятіе «сумма наслажденій» лишено дѣйствительнаго смысла: сумма нулей нисколько не больше простого нуля.

V.

Если обладаніе *внѣшними* благами — какъ въ видѣ наслажденія настоящей минуты, такъ и въ видѣ болѣе прочнаго счастья, мнимо-

обезпеченнаго благоразуміемъ, — оказывается обманчивымъ и несостоятельнымъ, то не заключается ли истинное благополучіе или высшее благо въ *свободѣ* отъ тѣхъ внѣшнихъ стремленій и привязанностей, которыя, обманывая и порабощая человѣка, дѣлаютъ его несчастнымъ? Всѣ внѣшнія блага или оказываются не стоющими желанія, или еще раньше обнаруженія своей существенной неудовлетворительности эти мнимыя блага, завися отъ внѣшнихъ причинъ, не находящихся во власти человѣка, отнимаются у него, дѣлая его вдвойнѣ несчастнымъ. Никто не можетъ быть избавленъ отъ несчастья, слѣдовательно не можетъ быть счастливымъ, пока его воля связана съ такими предметами, обладаніе которыми для него случайно. Если истинное благополучіе есть состояніе прочной удовлетворенности, то истинно благополучнымъ можетъ быть лишь человѣкъ, находящій себѣ удовлетвореніе въ томъ, что не можетъ быть у него отнято, т. е. въ себѣ самомъ.

Пусть только человѣкъ будетъ внутренно свободенъ отъ привязанности къ внѣшнимъ и случайнымъ предметамъ, — и онъ будетъ неизмѣнно удовлетворенъ и благополученъ. Не подчиняясь ничему постороннему, всецѣло обладая самимъ собою, онъ обладаетъ всѣмъ и даже больше, чѣмъ всѣмъ. Если я свободенъ отъ хотѣнія извѣстной вещи, то я въ большей степени ея господинъ, чѣмъ тотъ, кто обладаетъ ею съ желаніемъ; если я равнодушенъ къ власти, я больше, чѣмъ властитель, къ ней привязанный; если я равнодушенъ ко всему міру, я выше всемірнаго владыки.

Этотъ принципъ *самодостаточности* (*αὐτάρκεια*), выражая безусловное требованіе, имѣетъ на самомъ дѣлѣ лишь отрицательную и условную силу. Во-первыхъ, его дѣйствіе обусловлено тѣми самыми внѣшними благами, которыя онъ отрицаетъ. Пока человѣкъ къ нимъ привязанъ, освобожденіе отъ этой привязанности *желательно* для его высшаго сознанія и даетъ содержаніе его дѣятельности. Точно такъ же, пока человѣкъ чувствителенъ къ случайнымъ страданіямъ внѣшней жизни, торжество надъ ними, непоколебимость въ бѣдствіяхъ можетъ давать ему высшее удовлетвореніе. Но когда онъ возвысился надъ привязанностью къ внѣшнимъ благамъ и надъ страхомъ внѣшняго злополучія, то въ чемъ же будетъ состоять положительное содержаніе его жизни? Неужели только въ чувствѣ услажденія этою побѣдою? Но тогда принципъ самодостаточности превращается въ пустое самодовольство, вмѣсто грандіознаго получаетъ комическій ха-

рактеръ. При этой неудовлетворительности окончательнаго результата нѣтъ надобности настаивать на томъ, что сила духа, необходимая для его достиженія, дается не всякому, да и у того, кому дается, не сохраняется всегда до конца, такъ что принципъ самодостаточности не имѣетъ въ самомъ себѣ достаточной силы для своего осуществленія, оказываясь и съ этой стороны лишь мнимымъ принципомъ. Освобожденіе отъ рабства низшимъ случайнымъ благамъ можетъ быть только *условіемъ* для полученія высшаго блага, а не самимъ этимъ благомъ; храмъ, изъ котораго выброшены идолы, его наполнявшіе, черезъ это одно не становится еще святынею Божіей, — самъ по себѣ онъ остается только пустымъ мѣстомъ [64].

VI.

Личность человѣческая не находитъ окончательнаго себѣ удовлетворенія или благополучія ни во внѣшнихъ житейскихъ благахъ, ни въ себѣ самой (т. е. пустой формѣ самосознанія). Единственный для нея выходъ представляется повидимому въ томъ соображеніи, что человѣкъ не есть только отдѣльная особь, но и часть собирательнаго цѣлаго, и что свое настоящее благополучіе, положительный интересъ своей жизни онъ находитъ въ служеніи общему благу или общей пользѣ.

Таковъ принципъ *утилитаризма*, находящійся въ очевидномъ соотвѣтствіи съ нравственнымъ принципомъ альтруизма, который требуетъ жить для другихъ, помогать по возможности всѣмъ и служить чужому благу какъ своему собственному. По мысли самихъ представителей утилитаризма ихъ ученіе должно въ практическомъ примѣненіи совпадать съ альтруистическою моралью, или съ заповѣдями справедливости и милосердія. «Я долженъ, — пишетъ напримѣръ

---

[64] Принципъ самодостаточности въ практическомъ примѣненіи совпадаетъ отчасти съ нравственнымъ принципомъ аскетизма; но существенное различіе между ними въ исходной точкѣ или первоначальномъ мотивѣ, который въ аскетизмѣ есть стремленіе къ преобладанію духа надъ плотью въ смыслѣ *должнаго* отношенія человѣка къ тому, что ниже его, тогда какъ требованіе самодостаточности исходитъ изъ стремленія къ благополучію, такъ что этотъ принципъ автаркіи можетъ быть правильно обозначенъ какъ *эвдемонистическій аскетизмъ*.

Милль,—опять повторить то, что противники утилитаризма рѣдко имѣютъ справедливость за нимъ признать, — именно, что *счастье* (happiness), образующее утилитарное мѣрило правильнаго поведенія, не есть собственное счастье дѣйствующаго лица (въ отдѣльности взятаго), а счастье всѣхъ тѣхъ, къ кому относится его дѣятельность. Между своимъ собственнымъ счастьемъ и счастьемъ другихъ онъ, по требованію утилитаризма, долженъ быть такъ же безпристрастнымъ, какъ если бы онъ былъ незаинтересованнымъ и благосклоннымъ зрителемъ. Этика пользы находитъ всецѣлое выраженіе своего духа въ золотомъ правилѣ Іисуса Назаретскаго. Поступать такъ, какъ желаешь, чтобы съ тобой поступали, и любить ближняго какъ самого себя — вотъ что составляетъ идеальное совершенство утилитарной нравственности» (J. S. Mill, «Utilitarianism», 5 ed., London 1874, pp. 24—25).

Не оцѣненное Миллемъ различіе между этими двумя принципами — утилитарнымъ и альтруистическимъ — состоитъ въ томъ, что правило жить для другихъ предписывается альтруизмомъ какъ *должное* отношеніе человѣка къ подобнымъ ему, или какъ нравственный долгъ въ силу чистой идеи добра, тогда какъ, по ученію утилитаризма, человѣкъ, хотя и долженъ служить общему благу и безпристрастно судить между своими и чужими интересами, но въ послѣднемъ основаніи лишь потому, что такое отношеніе (будто бы) всего полезнѣе или выгоднѣе ему самому, такъ что нравственная дѣятельность не нуждается въ какомъ-нибудь особомъ самостоятельномъ принципѣ, противоположномъ эгоизму, а есть слѣдствіе того же эгоизма, правильно понятаго; а такъ какъ эгоизмъ есть у всякаго, то утилитарная мораль годится для всѣхъ безъ исключенія и такимъ образомъ имѣетъ въ глазахъ своихъ послѣдователей преимущество передъ моралью прямого альтруизма, утверждается ли этотъ послѣдній въ силу простого симпатическаго чувства, или же во имя чистаго долга. Съ этимъ связано другое преимущество утилитаризма по мнѣнію его сторонниковъ; а именно, они утверждаютъ, что этотъ принципъ совершенно соотвѣтствуетъ дѣйствительному историческому происхожденію нравственныхъ чувствъ и идей, которыя всѣ явились лишь результатомъ послѣдовательно расширяемыхъ и развиваемыхъ соображеній собственной пользы, такъ что самая высокая система нравственности есть лишь наиболѣе сложная трансформація первоначальныхъ побужденій себялюбія. Если бы это утвержденіе и было

справедливо, то вытекающее отсюда преимущество для утилитаризма было бы все-таки лишь кажущимся. Изъ того, что дубъ происходитъ отъ жолудя, а жолудями кормятъ свиней, никакъ не слѣдуетъ, чтобы и сами дубы могли служить пищею свиньямъ. Точно также, предполагая, что высшее нравственное ученіе имѣетъ *генетическую* связь съ эгоизмомъ, т. е. произошло изъ него путемъ послѣдовательныхъ видоизмѣненій въ прошедшемъ, мы не имѣемъ права заключать, что эта высшая мораль и въ настоящемъ, совершенномъ своемъ видѣ можетъ опираться на своекорыстіе, или быть пригодною и для эгоистовъ. Очевидный опытъ этому противорѣчитъ: *большинство* людей — нынѣ, какъ и во всѣ времена, — находили для себя болѣе *полезнымъ отдѣлять свою пользу отъ пользы общей*. А съ другой стороны самое предположеніе о первоначальномъ значеніи себялюбія, *единственнаго* основанія всякой дѣятельности, противорѣчитъ истинѣ.

Взглядъ на происхожденіе нравственности изъ индивидуальнаго эгоизма достаточно опровергается тѣмъ простымъ фактомъ, что именно *первоначально* господствующее значеніе въ жизни существъ принадлежитъ не индивидуальному, а родовому самоутвержденію, которое для отдѣльныхъ особей есть *самоотреченіе*. Какую пользу себѣ, или какое удовлетвореніе своему индивидуальному эгоизму можетъ находить птица, полагающая свою жизнь за птенцовъ, или рабочая пчела, умирающая за общую матку?[65]. Рѣшительное преобладаніе индивидуальныхъ побужденій надъ родовыми и вмѣстѣ съ тѣмъ возможность принципіальнаго и послѣдовательнаго своекорыстія являются лишь въ человѣчествѣ на извѣстной ступени развитія личнаго сознанія, а поэтому и утилитаризмъ, поскольку онъ требуетъ отъ личности самоограниченія и самопожертвованія не во имя какихъ-нибудь болѣе сильныхъ, чѣмъ она сама, началъ, а лишь во имя ея собственнаго правильно понятаго себялюбія, — такой утилитаризмъ можетъ имѣть смыслъ лишь какъ практическое ученіе, обращенное къ отдѣльнымъ людямъ въ данномъ состояніи человѣчества. Съ этой только стороны намъ и слѣдуетъ его здѣсь разсмотрѣть, тѣмъ болѣе, что вопросы объ эмпирическомъ происхожденіи тѣхъ или другихъ

---

[65] О первоначальномъ характерѣ самоотреченія или „борьбы за жизнь другихъ“ (struggle for the life of others) см. въ особенности Henry Drummond, „Ascent of Man“. — Изъ того, что самоотреченіе особи въ пользу рода основано на реальной родовой солидарности, никакъ не слѣдуетъ, чтобы оно было то же, что эгоизмъ.

чувствъ и понятій не относятся прямо къ предмету нравственной философіи.

VII.

«Всякій желаетъ себѣ пользы; но польза всякаго состоитъ въ томъ, чтобы служить общей пользѣ; слѣдовательно всякій долженъ служить общей пользѣ». Въ этой формулѣ чистаго утилитаризма вѣрно только заключеніе, но его дѣйствительныя основанія вовсе не содержатся въ тѣхъ двухъ посылкахъ, изъ которыхъ оно здѣсь выводится: эти двѣ посылки невѣрны сами по себѣ и при томъ поставлены въ ложное соотношеніе между собою.

Невѣрно, будто всякій желаетъ своей пользы, ибо весьма многіе желаютъ лишь того, что имъ доставляетъ непосредственное удовольствіе, и находятъ это свое удовольствіе въ предметахъ совершенно безполезныхъ и даже вредныхъ, — въ пьянствѣ, карточной игрѣ, порнографіи и т. п. Конечно, и къ такимъ людямъ можно обращаться съ проповѣдью общаго блага, но при этомъ необходимо основываться на чемъ-нибудь другомъ, а никакъ не на ихъ собственныхъ желаніяхъ.

Далѣе, и тѣ люди, которые признаютъ преимущество пользы или прочнаго удовлетворенія надъ минутными наслажденіями, полагаютъ свою пользу совсѣмъ не тамъ, гдѣ указываетъ утилитаризмъ. Скупецъ отлично понимаетъ, что всѣ мимолетныя удовольствія суть прахъ и тлѣнъ передъ настоящими прочными благами, которыя онъ и заключаетъ въ прочный несгораемый сундукъ, и въ распоряженіи утилитаристовъ нѣтъ такихъ аргументовъ, которые заставили бы его опорожнить этотъ сундукъ для цѣлей филантропическихъ. Скажутъ ли они ему, что собственная польза требуетъ согласовать свои выгоды съ выгодами ближнихъ? Но вѣдь онъ исполнилъ это требованіе. Положимъ, въ самомъ дѣлѣ, что онъ добылъ свое богатство, давая деньги въ ростъ; это значитъ, что онъ оказывалъ услуги своимъ ближнимъ, помогалъ имъ въ нуждѣ, ссужая деньгами. Онъ рисковалъ своимъ капиталомъ и за это получалъ извѣстную прибыль, а они теряли эту прибыль, но зато пользовались чужимъ капиталомъ въ то время, когда не имѣли собственнаго. Все дѣло происходило къ обоюдной выгодѣ, и объ стороны безпристрастно судили между своими и чужими интересами. Почему же однако ни Милль, ни кто-либо изъ его единомышленниковъ не согласится признать поведеніе этого благоразумнаго ростовщика настоящимъ образчикомъ утилитарной мо-

рали? Потому ли, что, накопляя деньги, онъ ими не пользовался? Это не вѣрно: онъ ими пользовался въ наибольшей мѣрѣ, находя высочайшее удовлетвореніе въ чувствѣ обладанія своими сокровищами и въ сознаніи своего могущества (см. «Скупой рыцарь» Пушкина); при томъ, чѣмъ больше накопленное богатство, тѣмъ болѣе пользы можетъ оно впослѣдствіи принести другимъ людямъ; такъ что и съ этой стороны своя и чужая выгоды оказываются уравновѣшенными.

Если утилитаристы несогласны признать дѣятельность благоразумнаго ростовщика за нормальную человѣческую дѣятельность, то это объясняется лишь тѣмъ, что ихъ требованія въ сущности идутъ гораздо дальше простого *соглашенія* своей пользы съ чужою: они требуютъ, чтобы человѣкъ *жертвовалъ* своею личною выгодой въ пользу общаго блага и въ этомъ находилъ свою истинную пользу. Но такое требованіе, прямо противорѣчащее понятію «своей пользы», обусловлено метафизическими предположеніями, совершенно чуждыми доктринѣ чистаго утилитаризма, а помимо нихъ оно вполнѣ произвольно.

Дѣйствительные случаи самопожертвованія происходятъ или 1) въ силу непосредственнаго движенія симпатическихъ чувствъ, когда, напримѣръ, кто-нибудь безъ всякихъ размышленій съ опасностью собственной жизни спасаетъ погибающаго; или 2) въ силу сострадательности, составляющей постоянно господствующее свойство характера, какъ, напр., у людей, по личной склонности посвящающихъ свою жизнь служенію страждущимъ, или 3) въ силу высоко-развитаго сознанія нравственнаго *долга;* или наконецъ 4) въ силу религіознаго вдохновенія какою-нибудь идеей. Всѣ эти мотивы вовсе не зависятъ отъ соображеній пользы. Люди, надъ волею которыхъ эти побужденія, порознь или въ совокупности, имѣютъ достаточную силу, будутъ жертвовать собою для блага другихъ, нисколько не нуждаясь въ основаніяхъ иного рода [66].

Но есть множество людей безъ природной доброты, безъ способности къ нравственнымъ и религіознымъ увлеченіямъ, безъ яснаго сознанія долга и безъ воспріимчивости къ голосу совѣсти. Вотъ именно на такихъ людяхъ утилитаризмъ и долженъ бы былъ показать

[66] Есть еще пятый возможный мотивъ, — загробный интересъ, желаніе пріобрѣсти вѣчное райское блаженство. Это побужденіе, хотя утилитарное въ широкомъ смыслѣ, связано опять-таки съ предположеніями другого порядка, принципіально отвергаемыми современною доктриной пользы.

свою силу, убѣждая ихъ въ томъ, что истинная польза ихъ состоитъ въ служеніи общему благу даже до самопожертвованія. Но это явно невозможно, ибо эти люди именно тѣмъ и отличаются, что полагаютъ свою пользу не въ благѣ другихъ, а исключительно въ своемъ эгоистическомъ благополучіи.

Подъ *пользою* въ отличіе отъ удовольствія разумѣется *прочное* или обезпеченное удовлетвореніе, и было бы совершенно нелѣпо доказывать практическому матеріалисту, что, полагая жизнь свою за ближнихъ или за идею, онъ этимъ обезпечиваетъ себѣ прочное удовлетвореніе *своихъ*, то есть матеріальныхъ интересовъ.

Ясно, что утверждаемая утилитаризмомъ связь между тою пользою, которую всякій желаетъ *для себя*, и тою, которую это ученіе считаетъ настоящею или истинною, есть лишь грубый софизмъ, основанный на двоякомъ значеніи слова «польза». Берется сначала та аксіома, что всякій хочетъ того, что̀ его удовлетворяетъ, далѣе все фактическое многообразіе предметовъ и способовъ удовлетворенія обозначается общимъ терминомъ польза, затѣмъ подъ этотъ терминъ подставляется совершенно новое понятіе *общаго* блага, которому дается тоже названіе *пользы*, и на этомъ тождествѣ термина при различіи и даже противоположности самихъ понятій строится то умозаключеніе, что такъ какъ всякій желаетъ себѣ пользы, а польза состоитъ въ общемъ благѣ или наибо̀льшемъ благополучіи всѣхъ, то всякій долженъ желать этого общаго блага и служить ему. Но на самомъ дѣлѣ та польза, которую желаетъ себѣ *всякій*, не имѣетъ *необходимаго* отношенія къ всеобщему благополучію, а та польза, которая состоитъ въ общемъ благополучіи, не есть та, которую желаетъ всякій, и одной подтасовки понятій недостаточно, чтобы заставить кого-нибудь хотѣть не того, чего ему на самомъ дѣлѣ хочется, или находить свою пользу не въ томъ, въ чемъ онъ ее дѣйствительно находитъ.

Различныя видоизмѣненія утилитарной формулы не дѣлаютъ ее болѣе убѣдительною. Такъ, исходя изъ понятія пользы какъ *прочнаго* удовлетворенія, можно утверждать, что личное счастье не даетъ прочнаго удовлетворенія, такъ какъ оно связано съ предметами случайными и преходящими, тогда какъ общее благо человѣчества, поскольку оно относится и ко всѣмъ будущимъ поколѣніямъ, есть предметъ неизмѣнно пребывающій, и потому служеніе ему можетъ удовлетворять прочнымъ образомъ. Если этотъ аргументъ обращенъ ко

«всякому», то всякій можетъ на него возразить слѣдующее. «Пусть устройство моего личнаго счастья не дастъ мнѣ *прочнаго* удовлетворенія, но забота о счастьѣ будущаго человѣчества не даетъ мнѣ вовсе *никакого* удовлетворенія, ибо я никакъ не могу удовлетвориться такимъ благомъ, которое если и будетъ когда-нибудь существовать, то во всякомъ случаѣ *не* какъ *мое* благо, такъ какъ меня при этомъ навѣрное не будетъ; поэтому если въ личномъ благополучіи нѣтъ для меня пользы, то въ благополучіи всеобщемъ и подавно: какъ могу я искать себѣ *пользу* въ томъ, чѣмъ я завѣдомо никогда не буду *пользоваться?*»

Истинная мысль, къ которой тяготѣетъ утилитаризмъ въ лучшихъ своихъ представителяхъ, есть идея *солидарности* всего человѣчества, вслѣдствіе чего частное благополучіе каждаго человѣка связано съ всеобщимъ благополучіемъ. Но эта идея не имѣетъ своихъ корней въ почвѣ утилитаризма и не вмѣщается, какъ практическій принципъ, въ предѣлахъ утилитарнаго и вообще эвдемонистическаго образа мыслей. Можно даже вполнѣ признавать истину всеобщей солидарности и тѣ послѣдствія, которыя изъ нея вытекаютъ по естественному порядку вещей, не выводя, однако, отсюда никакого нравственнаго правила для своего поведенія. Такъ, напр., распутный богачъ, живущій исключительно въ свое собственное удовольствіе и никогда не ставящій благо ближнихъ цѣлью своихъ дѣйствій, можетъ, однако, не безъ основанія указывать на то, что въ силу естественной связи вещей его изысканная роскошь способствуетъ развитію промышленности и торговли, наукъ и художествъ и даетъ заработокъ множеству неимущихъ людей.

Всеобщая солидарность, какъ естественный законъ, существуетъ и дѣйствуетъ чрезъ отдѣльныхъ лицъ независимо отъ ихъ воли и поведенія, и если я, заботясь только о своей личной пользѣ, невольно содѣйствую пользѣ общей, то чего же еще отъ меня больше требовать съ точки зрѣнія утилитаризма? А съ другой стороны всеобщая солидарность далеко не есть то же самое, что всеобщее благополучіе. Изъ того, что человѣчество солидарно въ себѣ, вовсе не слѣдуетъ, что оно должно быть непремѣнно счастливымъ: оно можетъ быть солидарнымъ въ бѣдствіяхъ и гибели. Поэтому если я и сдѣлалъ идею всеобщей солидарности практическимъ правиломъ моего собственнаго поведенія и въ силу этого жертвую своими личными выгодами для общаго блага, а между тѣмъ человѣчество осуждено на гибель и его

«благо» оказывается обманомъ, — то какая отъ моего самопожертвованія будетъ *польза* и мнѣ, и самому человѣчеству? Такимъ образомъ, если бы и было возможно идею всеобщей солидарности, въ смыслѣ практическаго правила, связать внутренно съ принципомъ утилитаризма, то это было бы для него совершенно *безполезно*.

Утилитаризмъ есть высшая форма эвдемонистическихъ взглядовъ, и несостоятельность этой доктрины есть осужденіе всей той практической философіи, которая своимъ высшимъ началомъ ставитъ благо въ смыслѣ благополучія или своекорыстнаго удовлетворенія. Кажущаяся реальная всеобщность и необходимость этого принципа, состоящая въ томъ, что всѣ непремѣнно желаютъ себѣ благополучія, оказывается совершенно мнимою, ибо 1) общее названіе блага или благополучія относится въ дѣйствительности къ безконечному множеству различныхъ предметовъ, не сводимыхъ ни къ какому внутреннему единству, а 2) всеобщее стремленіе къ собственному благополучію (въ какомъ бы смыслѣ ни разумѣлось это слово) ни въ какомъ случаѣ не заключаетъ въ себѣ ручательства и условій для достиженія этой цѣли. Такимъ образомъ, принципъ благополучія остается только *требованіемъ* и слѣдовательно не имѣетъ никакого преимущества передъ принципомъ должнаго, или нравственнаго добра, — единственный недостатокъ котораго состоитъ вѣдь именно въ томъ, что онъ можетъ оставаться только требованіемъ, не имѣя собственной силы необходимаго осуществленія. Напротивъ, при этомъ общемъ недостаткѣ нравственный принципъ имѣетъ передъ эвдемонистическимъ огромное преимущество *внутренняго* достоинства, *идеальной* всеобщности и необходимости, ибо нравственное добро, опредѣляемое не личнымъ произволомъ, а всеобщимъ разумомъ и совѣстью, есть по необходимости одно и то же для всѣхъ, тогда какъ подъ благополучіемъ всякій имѣетъ право понимать все, что ему угодно.

Итакъ у насъ пока только два *требованія* — разумное требованіе долга и природное требованіе благополучія — 1) *всѣ люди должны быть добродѣтельны* и 2) *всѣ люди хотятъ быть счастливыми*. Оба эти требованія имѣютъ естественныя опоры въ существѣ человѣка, но оба не заключаютъ въ себѣ достаточныхъ основаній или условій для своего осуществленія, при этомъ они фактически не связаны между собою, весьма обыкновенно противорѣчатъ другъ другу, и попытка принципіальнаго ихъ соглашенія (въ утилитаризмѣ) не выдерживаетъ критики.

Требованія эти неравнаго достоинства и если бы въ качествѣ принципа практической философіи приходилось выбирать между недостаточно сильною, но зато ясною, опредѣленною и возвышенною идеей нравственнаго добра и столь же безсильною, но сверхъ того неясною, неопредѣленною и низменною идеей благополучія, то конечно всѣ разумныя основанія были бы въ пользу первой.

Но прежде чѣмъ утверждать печальную необходимость такого выбора, вникнемъ глубже въ общую нравственную основу человѣческой природы, которую мы до сихъ поръ разсматривали главнымъ образомъ лишь въ особомъ развитіи ея трехъ частныхъ проявленій.

Часть вторая.

Добро отъ Бога.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Единство нравственныхъ основъ.

I.

Когда человѣкъ поступаетъ дурно въ какомъ-нибудь отношеніи, напримѣръ, когда онъ обижаетъ своихъ ближнихъ положительнымъ, или хотя бы только отрицательнымъ образомъ, — отказываясь помочь имъ въ нуждѣ, ему бываетъ потомъ *совѣстно*. Вотъ настоящее душевное зерно всего человѣческаго добра и отличительный признакъ человѣка какъ существа нравственнаго.

Что собственно здѣсь испытывается? Во-первыхъ, у насъ является чувство жалости къ обиженному, которое не проявилось въ моментъ самой обиды, и это доказываетъ, между прочимъ, что наша душевная природа можетъ имѣть внутреннія движенія болѣе глубокія и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе сильныя, нежели наличность матеріальныхъ мотивовъ: чисто-мысленная рефлексія въ состояніи вызвать то чувство, которое было глухо къ внѣшнимъ впечатлѣніямъ, невидимое чужое бѣдствіе оказалось болѣе дѣйствительнымъ, нежели видимое.

Во-вторыхъ, къ этому простому (хотя уже утонченному отсутствіемъ видимаго предмета) чувству жалости присоединяется здѣсь новое его (еще болѣе одухотворенное) видоизмѣненіе, такъ какъ мы не только жалѣемъ того, или тѣхъ, кого прежде не жалѣли, но еще жалѣемъ о томъ, что тогда ихъ не пожалѣли, жалѣемъ, что были безжалостны, — къ сожалѣнію о потерпѣвшемъ отъ обиды присоединяется здѣсь сожалѣніе о самомъ себѣ какъ обидчикѣ.

Но этими двумя психическими моментами дѣло далеко не исчерпывается. Всю свою душевную остроту и нравственную многозначительность разбираемое чувство получаетъ отъ третьяго момента, состоящаго въ томъ, что мысль о нашемъ безжалостномъ поступкѣ вызываетъ въ насъ, кромѣ единичной реакціи соотвѣтствующаго чувства — жалости, еще болѣе сильную реакцію другого, повидимому, вовсе сюда не относящагося чувства — стыда: мы не только жалѣемъ о своемъ жестокомъ поступкѣ, но и стыдимся его, хотя бы ничего спеціально *постыднаго* въ немъ не было. Этотъ третій моментъ настолько здѣсь важенъ, что характеризуетъ собою все душевное состояніе, такъ что вмѣсто «мнѣ совѣстно» мы прямо говоримъ «мнѣ стыдно», j'ai honte, ich schäme, I am ashamed. Въ древнихъ языкахъ слова, соотвѣтствующія «совѣсти», не были употребительны въ живой рѣчи, замѣняясь словами, соотвѣтствующими «стыду», — ясное указаніе на то, что первичный корень совѣсти заключается именно въ чувствѣ стыда. Что же это значитъ?

II.

Если мысль о допущенномъ нарушеніи любого изъ нравственныхъ требованій, сверхъ соотвѣтствующаго воздѣйствія со стороны пострадавшаго нравственнаго элемента, вызываетъ еще воздѣйствіе стыда, котораго требованія въ его собственной области (отношеніи человѣка къ его низшей природѣ, или плоти) не были однако нарушены даннымъ поступкомъ, не имѣвшимъ ничего противнаго стыдливости, или чувству человѣческаго превосходства надъ матеріальною природою, то значитъ ясно, что *различеніе* въ нравственной природѣ человѣка трехъ коренныхъ основъ не должно переходить въ ихъ *раздѣленіе*, что эти три корня на извѣстной глубинѣ срастаются въ одинъ, и что нравственный порядокъ во всей совокупности своихъ нормъ есть по образующей сущности своей только расчлененіе одного и того же начала, обращеннаго въ ту или другую сторону. Чувство стыда, будучи реальнѣйшимъ образомъ связано съ фактами половой сферы, перехватываетъ за предѣлы матеріальной жизни, и, какъ выраженіе нормальнаго неодобренія, сопровождаетъ всякое нарушеніе нравственной нормы, къ какой бы области отношеній она ни принадлежала. Во всѣхъ языкахъ, насколько мнѣ извѣстно, слова, соотвѣтствующія нашему «стыдъ», неизмѣнно отличаются двумя особенностями: 1)

связью съ предметами половой сферы (*αἰδως — αἰδοῖα*, pudor — pudenda, honte — parties honteuses, Scham — Schamtheile и 2) примѣненіемъ этихъ словъ ко всѣмъ случаямъ неодобряемаго нарушенія нравственныхъ требованій *вообще*. Для того, чтобы отрицать особое половое значеніе стыда (или спеціальную постыдность плотскихъ отношеній между полами), а равно и для того, чтобы ограничивать стыдъ *однимъ этимъ* значеніемъ, нужно прежде всего отречься отъ человѣческаго слова, признавъ его за безсмысленную случайность.

Общій нравственный смыслъ стыда есть лишь дальнѣйшее внутреннее развитіе того, что заключается уже въ особомъ первоначальномъ его проявленіи по поводу фактовъ половой жизни.

III.

Сущность жизни, ея главное дѣло — для животныхъ — несомнѣнно заключается въ увѣковѣченіи чрезъ воспроизведеніе въ новыхъ единицахъ той особенной формы органическаго бытія, которая представляется тѣмъ или другимъ животнымъ. Я говорю, что это есть сущность жизни *для* нихъ, а не только *въ* нихъ, ибо первенствующая и единственная въ своемъ родѣ важность генитальнаго интереса внутренно ими переживается и ощущается, хотя, конечно, лишь невольно и безотчетно. Если посмотрѣть на собаку, ждущую лакомаго куска, то ея поза, выраженіе глазъ и все ея существо какъ будто свидѣтельствуютъ, что главный нервъ ея субъективнаго существованія заключается въ желудкѣ. Но самая прожорливая собака совершенно забываетъ о пищѣ въ пору любовнаго влеченія, а если это самка, то добровольно отдаетъ щенятамъ и свой кормъ и самую жизнь. Здѣсь отдѣльное животное какъ бы признаетъ добросовѣстно, что его единичная жизнь сама по себѣ не важна, что дѣло не въ ней, а только въ сохраненіи даннаго типа органической жизни, передающагося черезъ безконечный рядъ исчезающихъ особей. Образъ безконечности, единственно доступный — для животнаго. Но отсюда понятно огромное, основное значеніе генитальной области и для жизни человѣческой. Если человѣкъ есть по существу больше, чѣмъ животное, то его выдѣленіе изъ животнаго царства, его внутреннее самоопредѣленіе какъ человѣка должно начинаться именно въ этой источной области, въ этомъ средоточіи органическаго бытія. Всякій другой пунктъ былъ бы

сравнительно поверхностнымъ. Только *здѣсь* животная особь чувствуетъ безконечность родовой жизни, полагаетъ себя (какъ оно и есть) *лишь конечнымъ явленіемъ*, лишь средствомъ, орудіемъ родового процесса, и безъ всякой борьбы и задержки отдается этой безконечности рода, всецѣло поглощающей отдѣльное существованіе; и *здѣсь же*, въ этомъ средоточіи жизни человѣкъ сознаетъ *недостаточность* этой родовой безконечности, въ которой животное находитъ свое высшее. И на человѣка его родовая сущность предъявляетъ свои права, и черезъ него она хочетъ увѣковѣчиваться: но его внутреннее существо отвѣчаетъ на такое требованіе: «я не то же, что ты, я сверхъ тебя, я *не родъ*, хотя *отъ рода*, — я не genus, а genius. Я хочу и могу быть безконечнымъ и безсмертнымъ не въ тебѣ только, а самъ по себѣ. Ты влечешь меня въ бездну своей дурной, пустой безконечности, чтобы поглотить меня и уничтожить, но я ищу себѣ той истинной и полной безконечности, которою могъ бы подѣлиться и съ тобою. То, что у меня отъ тебя, хочетъ смѣшаться съ тобою и втянуть меня самого въ твою бездну, надъ которою я поднялся, но мое собственное существо, которое не отъ тебя, стыдится этого смѣшенія и противится ему, оно хочетъ, какъ единственно себя достойнаго, того истиннаго соединенія, въ которомъ увѣковѣчиваются оба соединяемые».

Въ чувствѣ полового стыда — и этимъ опредѣляется его огромное принципіальное значеніе, какъ основанія не только матеріальной, но и формальной нравственности — человѣкъ признаетъ для себя постыднымъ и слѣдовательно дурнымъ, недолжнымъ не какое-нибудь частное и случайное уклоненіе отъ какой-нибудь нравственной нормы, а самую сущность того закона природы, которому подчиняется весь органическій міръ. Важно здѣсь не столько то, что человѣкъ вообще *стыдится*, сколько то, *чего* онъ стыдится. Обладая этой способностью стыда, не замѣчаемою у другихъ животныхъ, человѣкъ могъ бы быть опредѣленъ, какъ животное *стыдящееся*. Это опредѣленіе, лучшее многихъ другихъ, не отмѣчало бы, однако, въ человѣкѣ носителя особаго міра, или новаго порядка бытія. Но тотъ фактъ, что человѣкъ прежде и больше всего стыдится именно самой сущности животной жизни, или главнаго и высшаго проявленія природнаго бытія, прямо показываетъ его какъ существо сверхживотное и сверхприродное. Такимъ образомъ въ *этомъ* стыдѣ человѣкъ становится человѣкомъ въ полномъ смыслѣ.

IV.

Въ генитальномъ актѣ воплощается безконечность природнаго процесса, и, стыдясь этого акта, человѣкъ отвергаетъ саму эту безконечность, какъ недостойную себя. Недостойно человѣка быть только средствомъ, или орудіемъ природнаго процесса, въ которомъ слѣпая сила жизни увѣковѣчиваетъ себя на счетъ рождающихъ и гибнущихъ особей, поочередно *вымѣщающихъ* другъ друга. Человѣкъ, какъ нравственное существо, не хочетъ повиноваться этому природному закону *вымѣщенія* поколѣній, закону *вѣчной смерти,* онъ не хочетъ быть вымѣщающимъ и вымѣщаемымъ, онъ ощущаетъ, сначала смутно — и потребность и способность *вмѣстить* въ себѣ самомъ всю полноту *вѣчной жизни.* Идеально онъ ее уже вмѣщаетъ въ себѣ, въ самомъ этомъ актѣ человѣческаго сознанія, но этого мало, ему надо осуществить идеальное въ дѣйствительности, безъ чего идея есть только фантазія, и высшее самосознаніе только самомнѣніе. *Сила* вѣчной жизни какъ фактъ существуетъ: природа живетъ вѣчно и сіяетъ вѣчною красою; но это равнодушная природа — равнодушная къ отдѣльнымъ существамъ, которыя своею смѣною поддерживаютъ ея вѣчность. Но вотъ между этими существами оказывается одно, которое несогласно на такую страдательную роль: находя свою невольную службу природѣ постыдною для себя и награду за нее въ видѣ личной смерти и родового безсмертія — недостаточною, это существо хочетъ быть не орудіемъ, а обладателемъ вѣчной жизни. Для этого ему не нужно создавать изъ ничего никакой новой жизненной силы, а только овладѣвать тою, которая дана въ природѣ, и воспользоваться ею для лучшаго употребленія.

Мы называемъ геніальными людей, у которыхъ живая творческая сила не тратится вполнѣ на внѣшнее дѣло плотскаго размноженія, но идетъ еще и на внутреннее дѣло духовнаго творчества въ той или другой области. Геніальный человѣкъ есть тотъ, который помимо жизни рода увѣковѣчиваетъ себя самого и сохраняется въ общемъ потомствѣ, хотя бы не производилъ своего. Но такое увѣковѣчиваніе, если на немъ остановиться, какъ на окончательномъ, очевидно оказывается призрачнымъ, ибо совершается на той же почвѣ смѣняющихъ другъ друга и исчезающихъ поколѣній, такъ что ни тотъ, о которомъ помнятъ, ни тѣ, которые помнятъ, настоящею жизнью не обладаютъ. Значеніе геніальности въ общепринятомъ смыслѣ есть только

намекъ на настоящее дѣло. Присущій намъ истинный genius, говорящій громче всего въ половомъ стыдѣ, не требуетъ отъ насъ высокихъ способностей къ искусствамъ и наукамъ, дающимъ славное имя въ потомствѣ. Но онъ требуетъ гораздо бо̀льшаго: какъ настоящій genius, т. е. связанный съ цѣлымъ родомъ (genus), хотя и выше его стоящій, онъ обращается не къ однимъ только избранникамъ, а ко всѣмъ и каждому, всѣхъ и каждаго остерегая отъ всего этого процесса дурной безконечности, черезъ который земная природа вѣчно, но напрасно строитъ жизнь на мертвыхъ костяхъ.

V.

Предметъ полового стыда есть не внѣшній фактъ животнаго соединенія двухъ человѣческихъ особей, а глубокій и всемірный смыслъ этого факта. Смыслъ этотъ прежде всего выражается, но далеко не исчерпывается тѣмъ, что при такомъ соединеніи человѣкъ подчиняется слѣпому влеченію стихійной силы. Если бы тотъ путь, на который она его увлекаетъ, былъ самъ по себѣ хорошъ, то слѣдовало бы примириться съ темнымъ характеромъ этого влеченія въ надеждѣ современемъ войти въ его разумъ и свободно принять то, чему сперва невольно покорялся. Но настоящая сила полового стыда въ томъ, что мы стыдимся здѣсь не вообще только своего подчиненія природѣ, а своего подчиненія ей въ *дурномъ* дѣлѣ — дурномъ *вполнѣ;* ибо тотъ путь, на который влечетъ насъ плотскій инстинктъ и отъ котораго остерегаетъ чувство стыда, — путь въ началѣ своемъ постыдный, въ концѣ оказывается и безжалостнымъ и нечестивымъ, чѣмъ ясно обнаруживается внутренняя связь всѣхъ трехъ нравственныхъ нормъ, уже заключенныхъ въ первой. Половое воздержаніе есть не только аскетическое, но вмѣстѣ съ тѣмъ и альтруистическое и религіозное требованіе.

Законъ того животнаго размноженія, котораго мы стыдимся, есть законъ вымѣщенія или вытѣсненія однихъ поколѣній другими, законъ прямо противный принципу всечеловѣческой солидарности. Обращая силу своей жизни на произведеніе дѣтей, мы отвращаемся отъ отцовъ, которымъ остается только умереть. Мы не можемъ ничего создавать изъ себя самихъ, — то, что мы даемъ будущему, мы отнимаемъ у прошедшаго, и чрезъ насъ потомки живутъ на счетъ предковъ, живутъ ихъ смертью. Такъ поступаетъ природа, она равнодушна и без-

жалостна, и мы за это, конечно, не отвѣчаемъ; но наше собственное участіе въ этомъ равнодушномъ и безжалостномъ дѣлѣ природы есть уже наша вина, хотя и невольная, и мы эту вину заранѣе смутно чувствуемъ въ половомъ стыдѣ. И мы тѣмъ болѣе виновны, что наше участіе въ безжалостномъ дѣлѣ природы, вытѣсняющей прежнія поколѣнія новыми, относится ближайшимъ образомъ къ тѣмъ, кому мы особенно и всего болѣе обязаны, къ нашимъ собственнымъ отцамъ и предкамъ, такъ что это дѣло оказывается противнымъ не только жалости, но и благочестію.

VI.

Тутъ есть какое-то великое противорѣчіе, какая-то роковая антиномія, которую мы должны во всякомъ случаѣ признать, если бы даже и не имѣли надежды разрѣшить ее. *Дѣторожденіе есть добро;* оно добро для матери, которая, по слову апостола, спасается дѣторожденіемъ, и, конечно, также добро, наконецъ, для получающихъ даръ жизни. А вмѣстѣ съ тѣмъ также несомнѣнно, что есть зло въ плотскомъ размноженіи, не случайное и внѣшнее зло тѣхъ или другихъ бѣдствій, сообщаемыхъ рождаемымъ вмѣстѣ съ жизнью, а существенное и нравственное зло въ самомъ плотскомъ актѣ, чрезъ который мы утверждаемъ собственнымъ согласіемъ темный путь природы, *постыдный* для насъ своей слѣпотою, *безжалостный* къ отходящему поколѣнію и *нечестивый* потому, что это поколѣніе — наши отцы. Но вѣдь это зло природнаго пути для человѣка можетъ быть исправлено только самимъ человѣкомъ, и то, чего не сдѣлалъ человѣкъ настоящаго, можетъ быть сдѣлано человѣкомъ будущаго, который, родившись тѣмъ же путемъ животной природы, можетъ отречься отъ него и перемѣнить законъ жизни. Вотъ разрѣшеніе рокового противорѣчія: зло дѣторожденія можетъ быть упразднено самимъ же дѣторожденіемъ, которое чрезъ это становится добромъ. Но эта спасительность дѣторожденія будетъ призрачна, если рождаемые будутъ дѣлать то же, что и рождающіе, такъ же согрѣшатъ и умрутъ. Вѣдь вся прелесть дѣтей для насъ, особая человѣческая ихъ прелесть неразрывно связана съ предположеніемъ и надеждою, что они будутъ не то, что мы, будутъ лучше насъ, — не количественно лучше, на одинъ или два градуса, а по самому существу, — что они будутъ люди другой жизни, что въ нихъ дѣйствительное наше спасеніе — насъ и всѣхъ предковъ нашихъ. Должна же *человѣческая* любовь къ дѣтямъ имѣть въ себѣ

что-нибудь сверхъ того, что есть въ куриной, должна же она имѣть разумный смыслъ. Но какой же разумный смыслъ въ томъ, чтобы цѣль своей жизни съ восхищеніемъ и умиленіемъ полагать въ будущемъ негодяѣ, осуждая настоящаго? Если представляемое дѣтьми будущее отличается отъ настоящаго только порядкомъ времени, то въ чемъ же эта особая прелесть дѣтей? Если изъ этого зерна выйдетъ ядовитая или сорная трава, то чѣмъ же я восхищаюсь въ зернѣ? Но дѣло въ томъ, что возможность лучшаго, иного пути жизни, иного высшаго закона, возвышающаго насъ надъ природою съ ея темнымъ и безсильнымъ стремленіемъ къ полнотѣ силы и свѣта, эта *возможность,* заключающаяся и въ насъ самихъ, какъ и въ дѣтяхъ, — въ нихъ *полнѣе,* чѣмъ въ насъ, ибо сохраняется еще въ своей цѣлости, не растраченная, какъ у насъ, въ потокѣ пустой и дурной дѣйствительности. Эти существа еще не продали души своей и своего духовнаго первородства злымъ силамъ. Всѣ согласны, что особая прелесть дѣтей — въ невинности, но эта фактическая невинность не могла бы приводить насъ въ радость и восхищеніе, если бы мы были увѣрены, что она непремѣнно будетъ потеряна. Мысль, что ихъ ангелы прямо видятъ лицо Отца Небеснаго, не имѣла бы въ себѣ ничего утѣшительнаго и назидательнаго, если бы соединялась съ убѣжденіемъ, что эти ангелы неизбѣжно сейчасъ ослѣпнутъ.

Если особая нравственная прелесть дѣтей (на которой основана и эстетическая ихъ привлекательность) зависитъ отъ большей для нихъ возможности иного жизненнаго пути, то прежде, чѣмъ рождать дѣтей ради этой *возможности,* не слѣдуетъ ли намъ самимъ *дѣйствительно* измѣнить свой дурной путь? Поскольку мы не въ силахъ этого сдѣлать — дѣторожденіе *можетъ быть* для насъ добромъ и спасеніемъ; но на какомъ же основаніи мы будемъ заранѣе рѣшать, что мы не въ силахъ? И развѣ увѣренность въ нашемъ безсиліи есть ручательство за будущую силу тѣхъ, кому мы передадимъ свою жизнь?

VII.

Половой стыдъ относится не къ физіологическому факту, отдѣльно взятому и въ этой отдѣльности безразличному, а также и не къ половой любви вообще, которая можетъ быть непостыдной и составлять величайшее благо, — предостерегающій, а потомъ осуждающій голосъ полового стыда относится лишь къ тому пути животной при-

роды, который дуренъ для человѣка по существу своему, хотя можетъ быть, при наличномъ состояніи человѣческой жизни, зломъ меньшимъ, необходимымъ, т. е. относительнымъ добромъ.

Но настоящаго, безусловнаго добра нѣтъ на этомъ пути, и начинается онъ, по крайней мѣрѣ для человѣка, съ злоупотребленія. Въ половой любви человѣческой есть сторона положительная, которую я для ясности и краткости назову «*влюбленностью*». Конечно, это явленіе аналогично половому влеченію животныхъ и вырастаетъ на его почвѣ, но ясно, что оно не можетъ быть сведено къ этому влеченію, если только вообще не сводить человѣка къ животному. Влюбленность *существенно* отличается отъ половой страсти животныхъ своимъ индивидуальнымъ, сверхродовымъ характеромъ: предметъ для влюбленнаго — *это* опредѣленное лицо, и онъ стремится увѣковѣчить не родъ, а именно это лицо и себя съ нимъ. Отъ другихъ видовъ индивидуальной любви *человѣческой:* родительской и дѣтской, братской и т. д. влюбленность отличается особенно нераздѣльнымъ въ ней единствомъ духовной и физической стороны: она по преимуществу относится къ цѣлому человѣку, для влюбленнаго психическое и тѣлесное существо любимаго, хотя разнымъ образомъ, но *въ равной степени* интересны, значительны, дороги, онъ привязанъ къ нимъ съ одинаковою напряженностью чувства [67]. Что же это значитъ съ нравственной точки зрѣнія? Въ пору расцвѣтанія всѣхъ силъ человѣка въ немъ открывается новая духовно-физическая сила, наполняющая его восторгомъ и героическими стремленіями, и высшій голосъ говоритъ ему, что эта сила дана ему недаромъ, что онъ можетъ воспользоваться ею для великаго, что то истинное и вѣчное соединеніе съ другимъ лицомъ, какого требуетъ паѳосъ его любви, можетъ возстановить въ нихъ образъ совершеннаго человѣка и положить начало такому же возсозданію во всемъ человѣчествѣ. Конечно, восторгъ любви не всѣмъ влюбленнымъ говоритъ одни и тѣ же слова, но смыслъ того, что онъ имъ говоритъ, одинаковъ и представляетъ лишь съ другой, положительной стороны то самое, что говоритъ половой стыдъ. Стыдъ удерживаетъ человѣка отъ недолжнаго животнаго пути, а паѳосъ любви указываетъ на путь должный и высшую цѣль для той положительной избыточной силы, которая заключается въ самомъ этомъ

---

[67] См. объ этомъ и дальнѣйшемъ въ моихъ статьяхъ „Смыслъ любви“ (томъ VII Собранія сочиненій. — *М. С.*).

пафосъ. Когда же человѣкъ эту высшую силу обращаетъ туда же, на животное дѣло родотворенія, то ясно, что тратитъ ее по-пустому; ибо дѣло дѣторожденія у человѣка, какъ и у животныхъ, этого вовсе не требуетъ, онъ весьма успѣшно совершается чрезъ обыкновенныя органическія отправленія безъ всякаго высокаго пафоса личной любви. Когда для произведенія результата c достаточно простого дѣйствія b, а между тѣмъ на это употребляютъ сложное дѣйствіе $a + b$, то очевидно, что вся сила a теряется понапрасну.

VIII.

Чувство стыда служитъ естественною основой для принципа аскетизма, но содержаніе этого чувства не исчерпывается отрицательными правилами воздержанія. Кромѣ присущаго стыду формальнаго начала долга, запрещающаго намъ поступки постыдные или недостойные и осуждающіе насъ по ихъ совершеніи, есть въ стыдѣ и положительная сторона (въ половой сферѣ связанная съ «влюбленностью»), указывающая на то жизненное благо, которое охраняется нашимъ воздержаніемъ и подвергается опасности, или даже погибели при нашемъ воздержаніи отъ «дѣлъ плоти». Въ стыдѣ противится влеченіямъ плотскаго животнаго пути не только формальная высота человѣческаго достоинства, или принадлежащихъ разуму сверхживотныхъ способностей безконечнаго пониманія и стремленія, — но еще и существенная жизненная *цѣлость* человѣка, скрытая, однако не уничтоженная въ данномъ его состояніи.

Здѣсь мы касаемся предѣловъ метафизики, но не переходя черезъ нихъ, не покидая почвы нравственной философіи, мы можемъ и должны указать на эту положительную сторону основного нравственнаго чувства, фактически и логически несомнѣнную. Стыдъ въ своемъ первичномъ явленіи не имѣлъ бы того особаго жизненнаго характера, не былъ бы *локализированнымъ* духовно-*органическимъ* чувствомъ, если бы онъ выражалъ только формальное превосходство человѣческаго разума надъ ирраціональнымъ влеченіемъ животной природы: вѣдь *это* превосходство умственныхъ способностей *не теряется* человѣкомъ на томъ пути, отъ котораго его остерегаетъ стыдъ, — теряется что-то другое, реально и существенно связанное съ прямымъ предметомъ стыда, и недаромъ *половая* стыдливость называется также *цѣломудріемъ*.

Человѣкъ лишенъ *цѣлости* своего существа и своей жизни, и въ истинной, *цѣломудренной* любви къ другому полу онъ стремится, надѣется, мечтаетъ возстановить эту цѣлость. Такія стремленія, надежды и мечты разрушаются тѣмъ актомъ минутнаго, внѣшняго и призрачнаго соединенія, которымъ природа, заглушая стыдъ, подмѣниваетъ желанную цѣлость. Вмѣсто духовно-тѣлеснаго взаимопроникновенія и общенія двухъ человѣческихъ существъ, является здѣсь лишь соприкосновеніе органическихъ оболочекъ и смѣшеніе органическихъ секретовъ (выдѣленій), и это поверхностное, хотя и секретное единеніе подтверждаетъ, усиливаетъ и увѣковѣчиваетъ глубокое фактическое раздѣленіе или раздробленіе человѣческаго существа. За основнымъ дѣленіемъ на два пола или пополамъ идетъ обусловленное внѣшнимъ соединеніемъ этихъ половъ дробленіе въ порядкѣ послѣдовательности на ряды смѣняющихъ и вытѣсняющихъ другъ друга поколѣній, что и въ порядкѣ сосуществованія ведетъ къ созданію множества другъ другу внѣшнихъ, чуждыхъ и при встрѣчѣ враждебныхъ особей. Цѣлость или солидарность человѣка нарушена и въ глубь, и въ ширь, и въ даль. Но это стремленіе къ раздробленію, эта центробѣжная сила жизни есть тенденція, которая, хотя всюду осуществляется по частямъ, никогда не можетъ осуществиться вполнѣ. Въ человѣкѣ, гдѣ она имѣетъ внутренній характеръ сознаваемаго недолжнаго или грѣха, ей противостоитъ и реагируетъ противъ нея также внутренне пребывающая цѣлость существа человѣческаго: во-первыхъ, въ основномъ чувствѣ стыда или цѣломудрія, противящагося смѣсительнымъ и раздробительнымъ стремленіямъ природы въ области жизни реальной или чувственной; реагируетъ и въ положительномъ проявленіи стыда — въ паѳосѣ цѣломудренной любви, не мирящейся ни съ раздѣленіемъ половъ, ни съ внѣшнимъ, обманчивымъ соединеніемъ; затѣмъ въ области жизни общественной уже размножившагося человѣка центробѣжная сила природы, проявляющаяся какъ *эгоизмъ каждаго и антагонизмъ всѣхъ*, вызываетъ противодѣйствіе той же цѣлости человѣка, выражающейся здѣсь какъ внутренняя солидарность извнѣ разрозненныхъ особей, психически ощущаемая въ чувствѣ *жалости*.

IX.

Центробѣжная и противоцѣлостная сила природы, стремящаяся разорвать единство человѣка и въ его психофизической и въ его со-

ціальной жизни, дѣйствуетъ въ томъ же смыслѣ и противъ связи, соединяющей его съ абсолютнымъ началомъ его бытія. Какъ существуетъ въ человѣкѣ естественный матеріализмъ, — стремленіе рабски, съ пресмыкающимся наслажденіемъ отдаться слѣпымъ силамъ животности, какъ существуетъ въ немъ естественный эгоизмъ, стремленіе внутренно обособиться отъ всего другого и все свое поставить безотносительно выше всего чужого, — такъ существуетъ въ немъ и естественный атеизмъ (разумѣю практическій, такъ какъ теоретическій иногда имѣетъ чисто-мозговой характеръ и есть лишь заблужденіе ума, невинное въ нравственномъ смыслѣ) — практическій атеизмъ, или гордое стремленіе отрѣшиться отъ абсолютнаго совершенства, поставить себя какъ безусловно независимое начало своей жизни. Этотъ самый принципіальный и важный видъ центробѣжной силы (ибо здѣсь происходитъ отдѣленіе отъ *абсолютнаго* центра вселенной), отнимающій у человѣка не только возможность, но и желаніе всецѣлостнаго бытія (такъ какъ человѣкъ можетъ становиться всѣмъ лишь чрезъ внутреннее свое соединеніе съ тѣмъ, что по существу есть все), — вызываетъ могущественное противодѣйствіе нашей сокровенной цѣлости, выражающейся здѣсь въ религіозномъ чувствѣ благочестія, которое даетъ намъ прямое и неустранимое свидѣтельство о нашей частной и общей зависимости отъ высшаго начала въ тѣхъ или другихъ его проявленіяхъ, начиная съ нашихъ собственныхъ родителей и кончая всемірнымъ Провидѣніемъ Отца Небеснаго. Исключительной важности *этого* отношенія (религіозно-нравственнаго) соотвѣтствуетъ и то особое видоизмѣненіе, которое испытываетъ сознаніе недолжнаго, когда оно вызвано нарушеніемъ именно религіозной обязанности: тутъ уже говорится не «стыдно» и не «совѣстно», а «страшно». Здѣсь духовное существо человѣка реагируетъ съ особою сосредоточенностью и напряженностью въ томъ чувствѣ «страха Божія», доходящаго при совершившемся, хотя бы невольно, нарушеніи высшей воли до паническаго ужаса (horror sacrilegii), который былъ такъ хорошо извѣстенъ древнимъ.

Horror sacrilegii (въ смыслѣ древнихъ) проходитъ съ духовнымъ возрастаніемъ человѣка, но страхъ Божій остается какъ необходимая отрицательная сторона благочестія — какъ «религіозный стыдъ». Имѣть страхъ Божій или быть богобоязненнымъ не значитъ, конечно, *пугаться* Божества, а значитъ бояться своего противорѣчія Божеству, или недолжнаго отношенія къ Нему — это есть чувство

дѣйствительнаго несоотвѣтствія нашему абсолютному Добру, или совершенству — какъ въ положительномъ чувствѣ благоговѣнія, или благочестія человѣкъ утверждаетъ свою должную или подобающую связь съ высшимъ началомъ, — именно стремленіе участвовать въ его совершенствѣ и реализуя цѣлость своего существа.

X.

Понявъ коренящійся въ половой области стыдъ, какъ проявленіе здѣсь цѣлости человѣческаго существа, мы не будемъ удивляться переливамъ этого чувства въ другія нравственныя сферы.

Вообще необходимо различать внутреннее существо нравственности отъ ея формальнаго принципа, или нравственнаго закона, и отъ ея реальныхъ проявленій. Существо нравственности само по себѣ *одно* — это *цѣлость* человѣка, заложенная въ его природѣ, какъ пребывающая *норма,* и осуществляемая въ жизни и исторіи чрезъ борьбу съ центробѣжными и дробящими силами бытія, какъ нравственное *дѣланіе.* Также единъ самъ по себѣ и формальный принципъ или законъ этого дѣланія въ своемъ чисто-раціональномъ выраженіи, какъ *долженствованіе:* ты долженъ соблюдать во всемъ норму человѣческаго бытія, охранять цѣлость человѣческаго существа, или, отрицательно: ты не долженъ допускать ничего противорѣчащаго этой нормѣ, никакого нарушенія этой цѣлости. Но единое существо нравственности и единый законъ ея видоизмѣняются въ своихъ проявленіяхъ сообразно тѣмъ дѣйтвительнымъ, фактическимъ отношеніямъ, въ которыя вступаетъ человѣкъ въ жизни. Этихъ отношеній неопредѣленное множество, но логическая необходимость и факты опыта одинаково заставляютъ насъ, какъ мы знаемъ, различать три главныя области всѣхъ подлежащихъ нравственной оцѣнкѣ отношеній, смотря по тому, связаны ли они съ низшимъ міромъ, съ міромъ подобныхъ намъ существъ, или съ высшимъ.

Корни всякой дѣйствительности скрываются въ земной тьмѣ, и нравственность не принадлежитъ къ тому царству, гдѣ деревья растутъ корнями вверхъ. И ея корни скрываются въ низшей сферѣ, — вся она выростаетъ изъ чувства стыда. Здѣсь и внутренняя сущность и реальное проявленіе и формальный принципъ или законъ нравственнаго порядка содержатся въ слитности, какъ растеніе въ зернѣ, и различаются только рефлексіей ума. Нераздѣльно въ чувствѣ стыда

ощущается и само нравственное существо человѣка, отстаивающее свою цѣлость, и особый видъ ея въ данномъ отношеніи (цѣломудріе), и нравственный императивъ, запрещающій намъ уступать могучимъ покушеніямъ на нее со стороны низшей природы и укоряющій насъ за уступки уже сдѣланныя. Эти повелѣнія и эти укоры стыда не имѣютъ только отрицательно-охранительный смыслъ. Въ нихъ есть положительная *цѣль*. Мы должны охранять свою внутреннюю потенціальную цѣлость для того, чтобы имѣть возможность осуществить ее и въ дѣйствительности, дѣйствительно создать цѣлаго человѣка лучшимъ и болѣе прочнымъ способомъ, чѣмъ тотъ, который предлагаетъ намъ природа. «Не то, не то!» говоритъ чувство стыда, обѣщая такимъ образомъ *«то» настоящее и должное*, для чего стоитъ отказаться отъ плотскаго пути. Этотъ путь, осуждаемый стыдомъ, есть путь раздробленія психофизическаго, — не духовнаго только, но и тѣлеснаго, и такому раздробленію цѣлость человѣка противополагается, тоже не какъ духовная только, а и тѣлесная, — психофизическая.

Но осуществленіе такой *полной* цѣлости, для которой цѣломудріе есть только начало, требуетъ полноты условій, обнимающихъ всю жизнь человѣка. Это осуществленіе осложняется и задерживается, но не устраняется совершившимся размноженіемъ человѣка, раздѣленіемъ его единаго существа на множество особей. Благодаря этому новому условію, создающему *человѣка-общество*, пребывающая цѣлость его существа проявляется уже не въ одномъ цѣломудріи, охраняющемъ его отъ природнаго дробленія, но еще въ соціальной солидарности, возстановляющей чрезъ чувство жалости нравственное единство уже раздробленнаго физически человѣка. Здѣсь уже яснѣе выступаетъ различіе нравственныхъ элементовъ, слитыхъ въ первичномъ чувствѣ стыда. Чувство жалости выражаетъ внутреннюю солидарность живыхъ существъ, однако не тождественно съ нею, сохраняя свою психологическую отчетливость по сравненію съ безотчетнымъ стыдомъ. И формально-нравственный элементъ стыда, слитый тамъ со своею психофизическою основой, здѣсь выдѣляется въ видѣ того болѣе тонкаго и отвлеченнаго чувства, которое называется *совѣстью* (въ тѣсномъ смыслѣ слова). Видоизмѣненію плотскаго инстинкта въ эгоизмъ соотвѣтствуетъ видоизмѣненіе стыда въ совѣсть. Но первичное коренное значеніе стыда обнаруживается и здѣсь, ибо, какъ было указано, можно вмѣсто «мнѣ совѣстно» говорить «мнѣ стыдно» и

въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ о поступкахъ чисто-эгоистическихъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ половой сферѣ. Нравственность одна, и ея полное проявленіе въ стыдѣ, реагируя противъ дѣла плоти, тѣмъ самымъ (implicite) реагируетъ противъ дурныхъ послѣдствій этого дѣла, между прочимъ и противъ эгоизма размножившагося человѣка. Но особая опредѣленная нравственная реакція противъ этого новаго зла психологически выражается какъ жалость, а въ формально-нравственномъ своемъ выраженіи есть совѣсть — этотъ «соціальный стыдъ».

Но ни нравственная чистота охраняемаго стыдомъ цѣломудрія, ни нравственная полнота солидарности, заставляющей наше сердце одинаково жалѣть всѣ живыя существа, не даютъ еще намъ достаточно силы, чтобы осуществить въ дѣйствительности то, что требуется цѣломудренною любовью и всеобъемлющею жалостью. И однако, совѣсть ясно говоритъ намъ: «ты долженъ, значитъ, ты можешь».

Человѣкъ стыдится плотскаго пути, потому что это есть путь раздробленія, *разсѣянія* жизненной силы, и затѣмъ — смерть и тлѣніе. Если онъ дѣйствительно этого стыдится, чувствуетъ это какъ недолжное, то значитъ онъ долженъ идти противоположнымъ путемъ цѣлости и сосредоточенія къ безсмертію и нетлѣнію. Если, далѣе, онъ дѣйствительно жалѣетъ всѣхъ себѣ подобныхъ, то *цѣль* этого пути — добыть безсмертіе и нетлѣніе *для всѣхъ*. Совѣсть говоритъ ему, что онъ это долженъ, значитъ, можетъ.

А вмѣстѣ съ тѣмъ очевидность говоритъ, что такая задача — создать безсмертіе и нетлѣнную жизнь для всѣхъ — выше человѣка. Но развѣ онъ отдѣленъ какой-нибудь непроницаемою стѣною отъ того, что выше его? Вѣдь скрытое нормальное существо человѣка такъ же ясно реагируетъ въ религіозномъ чувствѣ на немощь человѣческую, какъ въ стыдѣ оно реагируетъ на плотскія влеченія, а въ жалости — на эгоизмъ. И та же совѣсть, принявъ новый видъ страха Божія, говоритъ ему: все твое долженствованіе и все твое могущество — въ Богѣ; ты долженъ, значитъ, можешь, всецѣло отдаться ему, и чрезъ Него дать дѣйствительное совершеніе своей цѣлости — насытить до конца и цѣломудренную любовь и жалость свою, добыть для себя и для всѣхъ безсмертную и нетлѣнную жизнь. Твоя *немощь* есть въ сущности такая же *аномалія*, какую ты самъ видишь въ безстыдствѣ и безжалостности; эта аномалія происходитъ отъ твоего разобщенія съ безусловнымъ началомъ всего должнаго и всего могу-

чаго, и чрезъ возсоединеніе съ Нимъ ты долженъ и можешь исправить эту аномалію [68].

То высшее начало, съ которымъ связываетъ насъ религіозное чувство, не есть только *идеальное* совершенство. Совершенство въ идеѣ доступно и самому человѣку. Но человѣкъ безсиленъ дать своему совершенству дѣйствительность, сдѣлать свое добро настоящимъ благомъ. Здѣсь глубочайшее основаніе зависимости его отъ того, въ комъ абсолютное совершенство дано какъ вѣчная дѣйствительность и кто есть нераздѣльное и неизмѣнное тождество Добра, Блага и Блаженства. Соединяясь съ нимъ чистотою и полнотою своихъ добрыхъ стремленій, мы, въ мѣру ихъ, получаемъ и мощь исполненія, силу превращенія въ дѣйствительность потенціальной цѣлости нашего всечеловѣческаго существа.

Вотъ почему намъ такъ стыдно или совѣстно отъ каждаго дурного поступка, хотя бы мысленнаго. Не отвлеченный какой-нибудь принципъ, или произвольное какое-нибудь правило здѣсь нарушается. А сдѣланъ ложный шагъ, произошла задержка для насъ и для другихъ на единомъ вѣрномъ пути къ единой достойной и дорогой цѣли, — возстановленію безсмертной и нетлѣнной жизни для всѣхъ.

И стыдъ и совѣсть и страхъ Божій суть только отрицательныя выраженія для необходимыхъ условій столько же реальнаго, сколько и высокаго, богочеловѣческаго дѣла.

XI.

Итакъ, нравственное *добро* по самому существу своему есть способъ дѣйствительнаго достиженія настоящаго *блага*, или блаженства, т. е. такого, которое можетъ дать человѣку устойчивое и окончательное удовлетвореніе. *Благо* (и блаженство) въ этомъ смыслѣ есть только другая сторона добра, или другая точка зрѣнія на него, — между этими двумя понятіями такая же внутренняя связь и такая же невозможность противорѣчія, какъ между причиной и слѣдствіемъ, цѣлью и средствомъ и т. п. *Должно* желать добра для него *самого*,

[68] Въ церковной молитвѣ немощи человѣческія ставятся въ одинъ рядъ съ грѣхами и беззаконіями: „Господи, очисти грѣхи наши; Владыко, прости беззаконія наша; Святый, посѣти и исцѣли немощи наши“. *Немощи* эти особенно противополагаются здѣсь именно *святости*.

по эта чистая воля нисколько не нарушается отъ нашего сознанія, что *само* добро непремѣнно есть и благо для исполняющаго его требованія. Съ другой стороны, *естественно* желать себѣ всякаго блага, но это нисколько не мѣшаетъ намъ понимать и принимать къ свѣдѣнію тотъ фактъ опыта, что всякое благо, чтобы не оказаться мнимымъ, или призрачнымъ, должно быть обусловлено добромъ, т. е. исполненіемъ нравственныхъ требованій.

Если законъ блага, или подлинной эвдемоніи опредѣляется нравственнымъ добромъ, то не можетъ быть никакого противорѣчія между этикою чистаго долга и эвдемонизмомъ вообще. Добрая воля должна быть самозаконна (автономна); но вѣдь противное этому — чужезаконность (гетерономія) воли состоитъ, конечно, не въ признаніи того, что должное поведеніе ведетъ къ настоящему благополучію. Такое признаніе, обусловливая благо нравственнымъ добромъ, подчиняя благо добру, совершенно согласно съ нравственною самозаконностью; чужезаконность же состоитъ, напротивъ, въ отдѣленіи эвдемоніи отъ нравственно-должнаго, въ подчиненіи желательнаго не нравственному, а другому *чуждому* нравственности закону. Такимъ образомъ, основное противорѣчіе въ области этики относится не къ эвдемонизму вообще, а лишь къ эвдемонизму отвлеченному, или, точнѣе, *отвлекающему* благо и благополучіе отъ его дѣйствительныхъ условій чисто нравственныхъ, безъ которыхъ возможно только мнимое или обманчивое благо.

Отчего же однако исполненіе долга столь часто не даетъ *полнаго* удовлетворенія? Я такъ мало желаю уклоняться отъ этого возраженія, что даже усилю его: полнаго удовлетворенія человѣческая добродѣтель не даетъ *никогда*. Но когда же сама эта добродѣтель бываетъ *полною*, и кто между рожденными „ἐκ θελήματος σαρκος“ „ἐκ θελήματος ἀνδρός“ когда-нибудь совершенно исполнилъ свой долгъ? Ясно, что полнота добра никакимъ единичнымъ человѣческимъ лицомъ не осуществляется, и столь же ясно, что сверхчеловѣческое лицо, способное осуществить полноту добра, найдетъ въ этомъ и полное удовлетвореніе. Отсюда слѣдуетъ также, что автономія (самозаконность) воли, т. е. способность хотѣть *только* чистое добро ради него самого, безъ всякихъ посторонніхъ мотивовъ и при томъ хотѣть *все* добро — есть лишь формальное и субъективное свойство человѣка, которое для своей объективной реализаціи должно еще пріобрѣсти способность на дѣлѣ *совершить все* добро и тѣмъ дать человѣку со-

вершенное удовлетвореніе. Безъ этого добродѣтель имѣетъ лишь отрицательный и недостаточный характеръ, который однако изъ существа нравственнаго начала не вытекаетъ. Такъ, во-первыхъ, когда это начало требуетъ, чтобы духъ имѣлъ власть надъ плотью, то въ этомъ требованіи самомъ по себѣ не заключается никакого внѣшняго ограниченія такой власти. Норма здѣсь — совершенная и безусловная власть духа надъ плотью, его полная и дѣйствительная самозаконность, вслѣдствіе которой онъ не долженъ подчиняться чуждому закону плотскаго бытія — смерти и тлѣнію. Значитъ, въ этой сферѣ только безсмертная и нетлѣнная жизнь есть совершенное добро, но она же есть и совершенное благополучіе. Итакъ, нравственность, не ведущая къ дѣйствительному безсмертію и нетлѣнію, не можетъ, строго говоря, называться самозаконною, ибо она явно подчиняется чуждому закону матеріальной жизни. Точно также въ сферѣ альтруизма нравственное начало, предписывая всѣмъ помогать, не ставитъ никакихъ принципіальныхъ ограниченій для этой помощи — очевидно, здѣсь *полное* добро требуетъ доставленія всѣмъ ближнимъ полноты всѣхъ благъ, или абсолютнаго блаженства, и если нашъ альтруизмъ этого не исполняетъ, то вѣдь эта недостаточность нашего добра имѣетъ свое основаніе не въ нравственномъ законѣ, требующемъ наибольшаго, а въ *чужомъ* законѣ ограниченнаго матеріальнаго бытія, и слѣдовательно, альтруизмъ, подчиняющійся этому чужому закону, не можетъ уже признаваться въ точномъ смыслѣ автономною нравственностью, а оказывается въ сущности гетерономнымъ (чужезаконнымъ).

XII.

Итакъ, добро можетъ соединяться съ неудовлетворенностью или отсутствіемъ блага лишь тогда и постольку, когда и поскольку само это добро неполно, несовершенно, или нравственный законъ не исполненъ до конца и еще уступаетъ мѣсто другому, чужому закону. Совершенное же добро, т. е. свободное отъ всякаго чужого закона, даетъ и совершенное удовлетвореніе. Другими словами, добро отдѣляется отъ блага не внутреннимъ существомъ своихъ требованій, а лишь внѣшними препятствіями въ ихъ исполненіи. Нравственный принципъ, послѣдовательно до конца осуществленный, долгъ, совершенно исполненный, неизбѣжно приводитъ къ высшему благу или блаженству, и слѣдовательно между эвдемонизмомъ и чистою нрав-

ственностью противорѣчіе только случайное, происходящее отъ эмпирическаго несовершенства человѣческаго добра, или же отъ ложнаго пониманія какъ добра, такъ и блага. Въ первомъ случаѣ несовпаденіе добра съ благомъ («бѣдствія праведныхъ») свидѣтельствуетъ только о недостаточности или неполнотѣ — *незаконченности* даннаго нравственнаго состоянія, а во второмъ случаѣ, т. е. при ложномъ пониманіи, нравственный интересъ вовсе отсутствуетъ, все равно, совпадаетъ ли ложно-понятое добро съ ложно-понятымъ благомъ или не совпадаетъ. Такъ, напримѣръ, когда кто-нибудь усердно молится Богу, чтобы найти на улицѣ кошелекъ съ деньгами или выиграть въ лотерею, то *безуспѣшность* такой молитвы нисколько не относится къ вопросу о несоотвѣтствіи между добродѣтелью (въ данномъ случаѣ религіозною) и эвдемоніей, или добромъ и благомъ; ибо здѣсь дѣйствуетъ лишь ложное пониманіе того и другого: молитва, противная Божьему и человѣческому достоинству, какъ средство для своекорыстной и низменной цѣли, не составляетъ дѣйствительнаго добра, а полученіе незаслуженныхъ денегъ еще не есть полученіе блага, или дѣйствительное благополучіе. Съ другой стороны, когда человѣкъ занимается филантропіей не изъ жалости и не по альтруистическому принципу, а только для того, чтобы ему дали орденъ, каковой и въ самомъ дѣлѣ получаетъ, подобное *совпаденіе* ложно-понятаго добра съ ложно-понятымъ благополучіемъ имѣетъ здѣсь такъ же мало значенія для этики, какъ ихъ несовпаденіе въ первомъ примѣрѣ: не нужно доказывать ни того, что подобная филантропія, хотя ею можно пользоваться въ видахъ соціально-практическихъ, не есть однако добродѣтель, ни того, что орденъ есть благо только призрачное. Ясно, что *дѣйствительное* благо можетъ родиться только отъ чувствъ и дѣлъ *благородныхъ*, т. е. имѣющихъ нравственное достоинство, согласныхъ съ добромъ, а дѣйствительное добро въ свою очередь не можетъ окончательно приводить къ бѣдствіямъ, т. е. къ злу. Весьма характерно въ самомъ дѣлѣ, что одно и то же понятіе «зло» одинаково выражаетъ противоположность и добродѣтели и благополучію — зломъ одинаково признается и злодѣйство и злополучіе, что явно свидѣтельствуетъ о внутреннемъ сродствѣ между добромъ и благомъ, которыя, впрочемъ, и сами по себѣ нерѣдко отождествляются въ общемъ словоупотребленіи, замѣщаясь одно другимъ.

Итакъ, мы приходимъ къ заключенію, что раздвоеніе между добромъ и благомъ (или благополучіемъ) есть лишь условное явленіе,

а что безусловное существо добра заключаетъ въ себѣ и полноту блага.

Первоначальный вопросъ о смыслѣ жизни не рѣшается, значитъ, окончательно ни фактомъ добрыхъ чувствъ, заложенныхъ въ человѣческой природѣ, ни тѣми принципами должнаго поведенія, которое разумъ выводитъ изъ нравственнаго сознанія этихъ чувствъ. Отъ нравственныхъ чувствъ и принциповъ, представляющихъ собою нѣкоторое относительное добро, но не дающихъ полноты удовлетворенія, и чувство и разумъ заставляетъ насъ перейти къ самому добру въ его безусловномъ существѣ, которое не подчинено никакой случайности, никакимъ внѣшнимъ ограниченіямъ и потому даетъ дѣйствительное удовлетвореніе, истинный и полный смыслъ всей жизни.

XIII.

Что чистое нравственное добро должно въ концѣ концовъ быть испытано какъ высшее благо, то есть какъ полнота удовлетворенія, или блаженство, — это признавалъ и самъ строгій проповѣдникъ категорическаго императива. Но путь, какимъ онъ думалъ прійти къ единству этихъ двухъ верховныхъ понятій, — никакъ не можетъ быть признанъ ведущимъ къ цѣли.

Великій германскій философъ, безукоризненно опредѣлившій формальное существо нравственности, какъ безусловно-независимое, или самозаконное дѣйствіе чистой воли, не избѣгнулъ и въ области этической того односторонняго субъективнаго идеализма, который составляетъ общую границу всѣхъ его воззрѣній. На этой почвѣ возможенъ только мнимый синтезъ добра и блага, только мнимое осуществленіе совершеннаго нравственнаго порядка.

Субъективизмъ въ грубомъ, элементарномъ смыслѣ устраненъ, конечно, самымъ понятіемъ *чистой воли,* то есть воли свободной отъ всякихъ эмпирическихъ случайныхъ мотивовъ и опредѣляемой только безусловнымъ долженствованіемъ (das Sollen), т. е. всеобщею и необходимою нормою практическаго разума, въ силу которой нравственнымъ правиломъ нашей дѣятельности (и каждаго нашего дѣйствія) можетъ быть только то, что мы безъ внутренняго противорѣчія можемъ утверждать какъ безусловно-всеобщій законъ, примѣнимый слѣдовательно и къ намъ самимъ не иначе, нежели и ко всякому другому.

Эта формула сама по себѣ (т. е. логически) совершенно объектив-

на; но въ чемъ заключается ея дѣйствительная сила? Выставляя въ безусловной формѣ требованіе нравственнаго порядка, Кантъ ручается только за *возможность* его *исполненія:* ты долженъ, значитъ, ты можешь. Но эта возможность нисколько не ручается за дѣйствительность, и слѣдовательно совершенный нравственный порядокъ вообще можетъ остаться неосуществленнымъ. Да не видно съ этой точки зрѣнія и окончательное внутреннее основаніе самого нравственнаго требованія. Чтобы наша воля была чистою или (формально) самозаконною, она должна опредѣляться исключительно уваженіемъ къ нравственному долгу, — это ясно какъ то, что *А* равно *А*. Но почему требуется вообще это *А?* На чемъ основано требованіе именно «чистой» воли? Если я хочу получить чистый водородъ изъ воды, то, конечно, я долженъ удалить изъ нея кислородъ. Но если я хочу пить или умываться, то мнѣ именно чистаго водорода совсѣмъ не нужно, а требуется только его опредѣленное соединеніе съ кислородомъ H_2O, называемое водою.

Въ Кантѣ, безъ сомнѣнія, слѣдуетъ признать Лавуазье нравственной философіи. Его разложеніе нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственнаго закона представляютъ одинъ изъ величайшихъ успѣховъ человѣческаго ума. Но вѣдь дѣло не можетъ ограничиваться здѣсь однимъ теоретическимъ научнымъ интересомъ. Кантъ говоритъ о практическомъ разумѣ, какъ безусловномъ принципѣ дѣйствительнаго человѣческаго поведенія, и тутъ его утвержденія похожи на то, какъ если бы химикъ сталъ требовать или считалъ возможнымъ, чтобы люди употребляли вмѣсто воды чистый водородъ.

Какъ на дѣйствительную опору для своей этической точки зрѣнія, Кантъ ссылается на совѣсть. Конечно, совѣсть есть болѣе чѣмъ требованіе, она есть фактъ. Но при всемъ искреннемъ благоговѣніи философа передъ этимъ свидѣтельствомъ нашей высшей природы, оно вовсе не служитъ ему на пользу. Во-первыхъ, голосъ совѣсти говоритъ не совсѣмъ то, что онъ долженъ бы говорить по мысли Канта, а во-вторыхъ, объективное значеніе этого голоса остается, несмотря на все, проблематичнымъ съ точки зрѣнія нашего философа.

Кантъ, какъ извѣстно, признаетъ чуждыми для истинной нравственности или чужезаконными не только мотивы своекорыстнаго расчета, побуждающіе насъ дѣлать добро ради собственной выгоды (въ чемъ онъ безусловно правъ), но также и всякіе другіе мотивы,

кромѣ одного только уваженія къ нравственному закону; такъ, человѣкъ, который изъ простого чувства жалости помогаетъ бѣдствующему ближнему, не обнаруживаетъ этимъ «чистой воли», и его дѣйствіе лишено нравственнаго достоинства на взглядъ Канта. И въ этомъ случаѣ онъ правъ съ точки зрѣнія своей моральной химіи, но дѣло въ томъ, что высшая инстанція, къ которой онъ самъ апеллируетъ, — совѣсть, — *не* становится на эту точку зрѣнія. Можно только въ шутку (какъ это и дѣлаетъ Шиллеръ въ извѣстной эпиграммѣ) представить себѣ человѣка, котораго совѣсть упрекала бы въ томъ, что онъ жалѣетъ своихъ ближнихъ и помогаетъ имъ съ сердечнымъ участіемъ:

Дѣлать добро моимъ близкимъ привыкъ я, но только, къ несчастью,
Съ радостью благотворю, сердцемъ ихъ нѣжно любя.
Какъ же тутъ быть? Ненавидь ихъ и полонъ враждою и злобой
Благотвори: лишь тогда будешь ты нравственно правъ.

Дѣйствительная совѣсть обязываетъ насъ относиться должнымъ образомъ ко всему, а принимаетъ ли это должное отношеніе форму отвлеченнаго сознанія общихъ принциповъ, или прямо дѣйствуетъ въ видѣ непосредственнаго чувства, или — что всего лучше — соединяетъ и то, и другое, — это уже вопросъ о степеняхъ и формахъ нравственнаго развитія — вопросъ очень важный самъ по себѣ, но посторонній для совѣсти и потому не имѣющій рѣшительнаго значенія для общей оцѣнки человѣческихъ дѣйствій по ихъ нравственному существу.

Но помимо несогласія этическихъ требованій Канта съ тѣмъ, что говоритъ намъ совѣсть, на которую онъ ссылается, какое значеніе можетъ имѣть для «трансцендентальнаго идеализма» самый фактъ совѣсти? Голосъ совѣсти, свидѣтельствующій о нравственномъ порядкѣ, наполнялъ душу Канта благоговѣніемъ. Но мы знаемъ, что такое же благоговѣніе возбуждалъ въ немъ видъ звѣзднаго неба. А что такое звѣздное небо съ точки зрѣнія Канта? Быть можетъ оно еще представляло какую-нибудь реальность для автора «Естественной исторіи неба» [69], но авторъ «Критики чистаго разума» разрушилъ обольщенія простодушнаго реализма. Звѣздное небо, какъ и вся вселенная, есть только представленіе, явленіе въ нашемъ сознаніи. Хотя и вызываемое въ насъ какими-то невѣдомыми воздѣйствіями чего-то

[69] Главное произведеніе Канта въ его до-критическую эпоху.

отъ насъ независящаго, — это явленіе въ своемъ дѣйствительномъ видѣ и свойствахъ не имѣетъ ничего общаго съ тѣми безусловно таинственными сущностями и не выражаетъ вовсе подлиннаго бытія вещей: оно всецѣло создается формами нашего чувственнаго воззрѣнія и вообразительною силой, дѣйствующею по категоріямъ нашего разсудка. И если Кантъ благоговѣлъ передъ величіемъ звѣзднаго неба, то настоящимъ предметомъ этого чувства могло быть только величіе человѣческаго ума или — точнѣе — умственной дѣятельности, создающей порядокъ вселенной, чтобы потомъ познавать его.

Но кантовскій «идеализмъ» отнялъ подлинную дѣйствительность не только у видимаго міра, но и у міра душевнаго. Въ критикѣ раціональной психологіи доказывается, что душа не имѣетъ собственнаго существованія, что на самомъ дѣлѣ существуетъ только сложная совокупность явленій и рядовъ явленій внутренняго чувства, никакъ не имѣющихъ болѣе реальности, нежели явленія такъ называемаго внѣшняго міра. Связь внутреннихъ (какъ и «внѣшнихъ») явленій вовсе не происходитъ отъ того, что они испытываются тѣмъ существомъ, которое въ нихъ страдаетъ и дѣйствуетъ, — а эта связь, или единство душевной жизни зависитъ всецѣло отъ извѣстныхъ законовъ или общихъ взаимоотношеній, образующихъ опредѣленный порядокъ или заведенный механизмъ психическихъ явленій.

Если въ этомъ механизмѣ мы находимъ важную пружину, именуемую совѣстью, то при всей специфической особенности этого явленія оно такъ же мало выводитъ насъ изъ области субъективныхъ представленій, какъ и единственное въ своемъ родѣ кольцо Сатурна, которое мы созерцаемъ черезъ телескопъ.

XIV.

Кантъ, — который столько же тяготился своимъ субъективизмомъ въ области нравственной, сколько гордился имъ въ сферѣ теоретической, — хорошо понималъ, что фактъ совѣсти самъ по себѣ еще не освобождаетъ его отъ этого субъективизма. Если совѣсть есть только психическое явленіе, то въ чемъ ея обязывающая сила? А если она есть нѣчто бо́льшее, то значитъ нравственный законъ имѣетъ свою основу не только въ насъ, но и независимо отъ насъ, другими словами, этотъ безусловный законъ предполагаетъ абсолютнаго законодателя.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Кантъ, несмотря на вліяніе Руссо, чуждый моральнаго оптимизма, ясно видѣлъ бездну между тѣмъ, что должно быть по безусловному нравственному закону, и тѣмъ, что есть въ дѣйствительности, и хорошо понималъ, что эта бездна не можетъ быть заполнена, добро не можетъ вполнѣ торжествовать, и идеалъ не можетъ быть совершенно осуществленъ — въ условіяхъ даннаго эмпирическаго существованія или смертной жизни, и вотъ онъ «постулируетъ» безсмертіе души, — той самой души, существованіе которой было имъ устранено въ «Критикѣ чистаго разума».

Такимъ образомъ, вопреки своей критикѣ, за звѣзднымъ небомъ надъ нами Кантъ захотѣлъ найти Бога, а за голосомъ совѣсти въ насъ — безсмертную душу по образу и подобію Божію.

Онъ называетъ это *постулатами практическаго разума и* предметами *разумной вѣры* [70]. Вѣры тутъ нѣтъ никакой, такъ какъ вѣра не можетъ быть выводомъ, да и разумности мало, такъ какъ все разсужденіе вращается въ ложномъ кругѣ: Богъ и безсмертная душа выводятся изъ нравственности, а сама нравственность обусловлена Богомъ и безсмертною душой.

Сами по себѣ эти двѣ метафизическія идеи не имѣютъ, съ точки зрѣнія Канта, никакой достовѣрности; но такъ какъ для дѣйствительнаго значенія нравственнаго закона требуется дѣйствительность Бога и безсмертной души, то слѣдуетъ признать эти идеи какъ достовѣрныя истины. Но всякій скептикъ или «критическій философъ» можетъ съ полнымъ правомъ обернуть это разсужденіе прямо противъ Канта: такъ какъ для основанія чистой нравственности необходимо бытіе Божіе и безсмертной души, а достовѣрность этихъ идей доказана быть не можетъ, то, слѣдовательно, чистая нравственность, ими обусловленная, остается предположеніемъ, лишеннымъ достовѣрности.

Если нравственный законъ дѣйствительно имѣетъ безусловное значеніе, то онъ долженъ покоиться на самомъ себѣ, и незачѣмъ связывать его съ этими «постулатами», предметъ которыхъ къ тому же столь систематически опозоренъ въ «Критикѣ чистаго разума»; а если нравственный законъ для своей дѣйствительной силы нуждается въ основаніяхъ, то во всякомъ случаѣ эти основанія должны имѣть самостоятельную, независящую отъ него достовѣрность, — онъ ни-

---

[70] Ограничиваемся здѣсь только этими двумя, такъ какъ вопросъ о свободѣ воли входитъ въ другой порядокъ мыслей.

какъ не можетъ быть основанъ на томъ, что въ немъ же самомъ имѣетъ свое основаніе.

Нравственность дѣйствительно самозаконна — въ этомъ Кантъ не ошибся, и этотъ великій успѣхъ сознанія, связанный съ его именемъ, не пропадетъ для человѣчества. Но нравственность самозаконна именно потому, что ея сущность не есть отвлеченная формула, висящая въ воздухѣ, а *имѣетъ въ себѣ всѣ условія своей дѣйствительности*. И то, что необходимо предполагается нравственною жизнью — существованіе Бога и безсмертной души — не есть требованіе чего-то другого, привходящаго къ нравственности, а есть ея собственная внутренняя основа. Богъ и душа суть не постулаты нравственнаго закона, а прямыя образующія силы нравственной дѣйствительности.

Тотъ фактъ, что добро не имѣетъ для насъ всеобщаго и окончательнаго осуществленія, что добродѣтель не всегда бываетъ дѣйствительно и *никогда* (въ нашей наличной жизни) не бываетъ *вполнѣ* дѣйствительною, — не упраздняетъ, очевидно, того другого факта, что добро все-таки есть, и того третьяго, что мѣра добра въ человѣчествѣ вообще *возрастаетъ*. Не въ томъ смыслѣ, чтобы отдѣльные люди становились сильнѣе въ добродѣтели или чтобы число добродѣтельныхъ людей становилось больше, а въ томъ смыслѣ, что средній уровень *общеобязательныхъ* и *реализуемыхъ* нравственныхъ требованій повышается. Это — историческій фактъ, противъ котораго нельзя добросовѣстно спорить. Откуда же происходитъ это возрастаніе добра въ человѣчествѣ, какъ собирательномъ цѣломъ, независимо отъ нравственнаго состоянія человѣческихъ единицъ, *отдѣльно взятыхъ*? Мы знаемъ, что ростъ физическаго организма происходитъ чрезъ избытокъ питанія, получаемаго имъ изъ окружающей его дѣйствительной физико-органической среды, *предсуществующей* данному организму. Подобнымъ образомъ и нравственный ростъ, логически необъяснимый изъ физическаго (ибо такое объясненіе сводилось бы окончательно къ выведенію бо́льшаго изъ меньшаго, или чего-нибудь изъ ничего, что нелѣпо), можетъ объясняться только изъ избытка питанія, т. е. вообще положительнаго воздѣйствія дѣйствительной нравственной или духовной среды. А такъ какъ помимо непостояннаго и большею частью сомнительнаго роста отдѣльныхъ лицъ, объяснимаго воспитательнымъ дѣйствіемъ среды общественной, *есть* постоянный и несомнѣнный духовный ростъ человѣчества, или самой общественной среды (въ чемъ весь смыслъ исторіи), то для объясненія этого факта

логически требуется принять дѣйствительность сверхчеловѣческой среды, духовно питающей собирательную жизнь человѣчества и избыткомъ этого питанія обусловливающей ея нравственный прогрессъ. А разъ дѣйствительность сверхчеловѣческаго добра принята по необходимости, нѣтъ уже никакого основанія устранять отъ духовнаго воздѣйствія этого добра и личную нравственную жизнь человѣка: ясно, что это высшее дѣйствіе распространяется на все, способное къ его воспріятію, при чемъ дѣйствіе общественной среды должно пониматься не какъ источникъ, а лишь какъ одно изъ необходимыхъ условій нравственной жизни каждаго лица. Далѣе, разъ нравственная жизнь (и собирательная, и личная) понята какъ взаимодѣйствіе человѣка (и человѣчества) съ совершеннымъ сверхчеловѣческимъ добромъ, то эта жизнь по существу изъята изъ области преходящихъ матеріальныхъ явленій, т. е. какъ единичная, такъ и собирательная душа признана безсмертною. При чемъ это безсмертіе совсѣмъ не предполагаетъ субстанціальности душъ самихъ по себѣ. Возможно мыслить каждую душу вовсе не какъ отдѣльную самостоятельную субстанцію, а лишь какъ одно изъ множества нераздѣльно между собою связанныхъ, постоянныхъ и слѣдовательно безсмертныхъ *отношеній* Божества къ какому-либо *всеобщему* субстрату міровой жизни, ближайшее опредѣленіе котораго не входитъ прямо въ интересъ нравственной философіи. Мы ничего не знаемъ *пока* (т. е. до теоретическаго изслѣдованія метафизическихъ вопросовъ) о субстанціальности души, равно какъ и о субстанціальности Божества; но мы твердо знаемъ одно: *живъ Богъ — жива душа моя,* — отказавшись отъ этого основоположенія, мы перестали бы понимать и утверждать себя какъ существо нравственное, т. е. отреклись бы отъ самаго смысла своего бытія.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Безусловное начало нравственности.

I.

Ни естественная склонность къ добру въ отдѣльныхъ людяхъ, ни разумное сознаніе долга — недостаточны сами по себѣ для осуществленія добра. Но въ нашей нравственной природѣ дѣйствительно живетъ начало чего-то бо̀льшаго, чѣмъ она сама.

Уже первыя двѣ нравственныя основы: стыдъ и жалость — не исчерпываются въ своемъ содержаніи ни даннымъ психическимъ *сознаніемъ* того или другого лица, ни общимъ разумнымъ *требованіемъ* должнаго. Когда человѣкъ стыдится какихъ-нибудь желаній и поступковъ, происходящихъ изъ его матеріальной природы, то онъ въ этомъ не только высказываетъ свое личное мнѣніе, или состояніе своего ума въ данную минуту, но и *познаетъ на дѣлѣ нѣкоторую*, не зависящую отъ его мнѣній и случайныхъ состояній, *дѣйствительность*, именно дѣйствительность духовнаго, сверхматеріальнаго существа человѣка. Въ чувствѣ стыда основныя матеріальныя влеченія дѣйствительно *отталкиваются* нами какъ чуждыя и враждебныя. Ясно, что здѣсь отталкивающій и отталкиваемое не могутъ быть одно и то же, — человѣкъ, стыдящійся матеріальнаго факта, не можетъ быть самъ *только* матеріальнымъ фактомъ. Что такое матеріальный фактъ, самъ себя стыдящійся и отталкивающій, судящій самого себя и признающій себя недостойнымъ? Не есть ли это прямая безсмыслица, образчикъ логически-невозможнаго?

Итакъ, чувство стыда, въ которомъ коренится наше должное отношеніе къ матеріальной природѣ, есть нѣчто бо̀льшее, чѣмъ просто психическое явленіе: въ немъ самоочевиднымъ образомъ открывается нѣкоторая общая истина, именно, что въ человѣкѣ есть духовное сверхматеріальное существо. Въ стыдѣ и въ основанной на немъ аскетической нравственности это духовное существо человѣка является

не какъ возможность только, но и какъ *дѣйствительность*, не какъ требованіе только, но уже и какъ нѣкоторое осуществленіе. Люди, показывающіе власть духа надъ матеріальною природою, дѣйствительно существовали и существуютъ, и если ихъ сравнительно мало, то это значитъ только, что нравственное требованіе не достигло своего окончательнаго и полнаго осуществленія, а никакъ не то, что оно вовсе не осуществляется, или остается однимъ требованіемъ. Нельзя сказать, чтобы этому нравственному началу недоставало дѣйствительности, или, что то же, дѣйствительнаго совершенства.

Подобнымъ образомъ и чувство жалости или состраданія, въ которомъ коренится должное отношеніе человѣка къ ему подобнымъ, выражаетъ не только душевное состояніе даннаго лица, а и нѣкоторую общую объективную истину, именно истину единосущія или реальной солидарности всѣхъ существъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы они были чужды и внѣшни другъ другу, то одно не могло бы дѣйствительно ставить себя на мѣсто другого, переносить на себя чужія состоянія, или внутренно переживать ихъ вмѣстѣ съ другими, ибо сочувствіе есть дѣйствительное состояніе, а не воображаемое только, и не отвлеченная мысль. Симпатическая связь существъ, выражающаяся въ основномъ чувствѣ жалости и развивающаяся въ нравственности альтруизма, не есть только требованіе, а и дѣйствительное начало исполненія, о чемъ свидѣтельствуетъ реальная и возрастающая исторически солидарность людей въ ихъ общежитіи, — и недостатокъ этой нравственности состоитъ опять таки не въ томъ, чтобы она вовсе не осуществлялась, а лишь въ томъ, что она не осуществлена вполнѣ и всецѣло. — Какъ чувство стыда хотя не даетъ намъ никакого *теоретическаго понятія* о духовномъ началѣ въ человѣкѣ, но *существованіе* этого начала доказываетъ съ несомнѣнностью, такъ и чувство жалости, не сообщая намъ ничего опредѣленнаго о метафизической сущности всемірнаго единства, показываетъ однако *на дѣлѣ* существованіе нѣкоторой коренной *доопытной* связи между отдѣльными особями, эмпирически разобщенными и однако все болѣе и болѣе объединяющимися въ той же эмпирической дѣйствительности.

II.

Въ двухъ нравственныхъ областяхъ, обозначаемыхъ стыдомъ и жалостью, добро уже познается какъ истина и осуществляется въ

дѣйствительности, но только несовершенно. Въ третьей области нравственныхъ отношеній, опредѣляемой религіознымъ чувствомъ или благоговѣніемъ, истинный предметъ этого чувства даетъ о себѣ знать какъ высшее или совершенное добро, не осуществляющееся только, а безусловно и всецѣло осуществленное, вѣчно-сущее.

Внутренняя основа религіи не состоитъ въ одномъ лишь сознаніи нашей зависимости отъ безмѣрно превосходящей насъ силы; въ чистомъ своемъ видѣ религіозное состояніе сводится окончательно къ радостному *ощущенію*, что *есть* существо безконечно лучшее, чѣмъ мы сами, и что наша жизнь и судьба, какъ и все существующее, зависитъ именно отъ него, — не отъ чего-то безсмысленно-рокового, а отъ дѣйствительнаго и совершеннаго добра, — *единаго, заключающаго въ себѣ все*.

Въ настоящемъ религіозномъ ощущеніи дана дѣйствительность ощущаемаго, мы на дѣлѣ воспринимаемъ реальное присутствіе Божества, испытываемъ въ себѣ Его дѣйствіе. Противъ переживаемой дѣйствительности безсильны всякія отвлеченныя возраженія. Когда человѣкъ стыдится своихъ животныхъ влеченій, возможно ли доказывать ему, что онъ только животное? *Въ самомъ фактѣ* стыда онъ ощущаетъ и показываетъ себя на дѣлѣ какъ нѣчто большее и высшее, чѣмъ животное. Когда въ чувствѣ жалости чужое страданіе дѣйствительно вызываетъ въ насъ соотвѣтствующія состоянія и заставляетъ насъ ощущать въ ближнемъ такое же существо, какъ мы сами, — какую силу могутъ имѣть теоретическія разсужденія о томъ, что этотъ ближній, за котораго болитъ мое сердце, есть мое представленіе, не имѣющее, можетъ быть, никакой собственной дѣйствительности? Если я ощущаю внутреннюю связь между собою и другимъ, такое ощущеніе свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ существованіи этого другого не менѣе, чѣмъ о моемъ собственномъ. Но это заключеніе имѣетъ силу не только при состраданіи или жалости, но и при религіозномъ чувствѣ, лишь съ тою разницею, что предметъ послѣдняго ощущается не какъ что-нибудь равное съ нами, а какъ безусловно высшее, всеобъемлющее и совершенное. Если я не могу допустить мысли, что существо, возбуждающее во мнѣ живое чувство состраданія, само не живетъ и не страдаетъ, то еще менѣе возможно допустить, чтобы то высшее, что внушаетъ намъ благоговѣніе и наполняетъ нашу душу несказаннымъ блаженствомъ, вовсе не существовало. Мы не можемъ сомнѣваться въ дѣйствительности

того, что на насъ ощутительно дѣйствуетъ, и чье дѣйствіе дано въ самомъ фактѣ нашего ощущенія. То обстоятельство, что я не всегда испытываю это ощущеніе, а иные и вовсе его не испытываютъ, такъ же мало вредитъ дѣйствительности моего ощущенія и его предмета, какъ мало вредитъ солнцу и зрѣнію то, что ночью я не вижу дневного свѣта, а слѣпорожденные никогда не видали его и днемъ. Помимо этого, многіе люди имѣютъ, а прежде и всѣ имѣли, ложныя понятія о солнцѣ, приписывали ему малые размѣры и движеніе вокругъ земли. Но ни существованіе солнца, ни моя увѣренность въ немъ нисколько отъ этого не измѣняются. Точно также всѣ теологическія противорѣчія и заблужденія, связанныя съ религіей, нисколько не касаются ея дѣйствительнаго предмета. Теологическія системы, какъ и астрономическія, суть дѣло человѣческаго ума и зависятъ отъ степени его развитія и отъ количества положительныхъ знаній. Правильная теологія, какъ и правильная астрономія, есть дѣло важное и необходимое; но это не есть дѣло *первой* необходимости. Эпициклы александрійскихъ астрономовъ и раздвоеніе солнечной системы по теоріи Тихо-де-Браге никому не мѣшали пользоваться свѣтомъ и тепломъ солнечнымъ, и обличенное заблужденіе этихъ астрономовъ ни въ комъ не могло возбудить практическаго сомнѣнія въ дѣйствительномъ бытіи солнца и планетъ. Подобнымъ образомъ и самое ложное и нелѣпое теологическое ученіе никому не можетъ препятствовать ощущать Божество и ни въ комъ не можетъ вызвать сомнѣнія въ дѣйствительности того, что дано въ его ощущеніи.

Отвлеченныя теоретическія сомнѣнія возникали и возникаютъ не только относительно бытія Божія, но и относительно всякаго другого бытія. Только люди совсѣмъ не причастные философскому мышленію могутъ думать, что существованіе физическаго міра или даже нашихъ ближнихъ есть нѣчто самоочевидное *для ума*. На дѣлѣ сомнѣніе въ этомъ существованіи есть первое основаніе всякой умозрительной философіи, заслуживающей этого имени. Эти теоретическія сомнѣнія такъ или иначе разрѣшаются различными гносеологическими и метафизическими теоріями. При всемъ интересѣ и при всей важности такихъ теорій прямое значеніе для жизни и дѣятельности имѣютъ не онѣ, а нравственная философія, предметъ которой — то, что дѣйствительно дано въ духовной природѣ, и тѣ руководственныя, практическія истины, которыя изъ этихъ данныхъ вытекаютъ съ логическою необходимостью.

Указанное соотвѣтствіе между духовною и физическою слѣпотою усиливается еще слѣдующимъ обстоятельствомъ. Извѣстно, что слѣпорожденные бываютъ не только совершенно здоровы въ другихъ отношеніяхъ, но еще имѣютъ передъ зрячими прямое преимущество въ лучшемъ развитіи другихъ чувствъ, — слуха, осязанія. Подобнымъ же образомъ люди, лишенные воспріимчивости къ свѣту божества, бываютъ въ другихъ, практическихъ и теоретическихъ, отношеніяхъ не только вполнѣ нормальны, но и оказываются обыкновенно болѣе другихъ способными къ разнымъ дѣламъ и наукамъ. Понятно, что человѣкъ, особенно тяготѣющій къ абсолютному центру жизни, не можетъ съ одинаковымъ вниманіемъ сосредоточиваться на предметахъ относительныхъ. А потому нельзя удивляться, что въ мірскихъ спеціальныхъ задачахъ человѣчества большая доля трудовъ и успѣховъ принадлежитъ людямъ, для которыхъ высшій свѣтъ закрытъ. Но кромѣ естественности такого «раздѣленія труда» мы находимъ въ немъ и нѣкоторое телеологическое объясненіе атеизма, который не можетъ же существовать безъ какой-нибудь положительной доброй цѣли въ общемъ, каковы бы впрочемъ ни были его особыя отрицательныя причины въ каждомъ случаѣ. Если нужно историческое дѣланіе, если нужно реальное объединеніе человѣчества, если нужно, чтобы въ данную эпоху люди изобрѣтали и строили всякія машины, прорывали Суэцкій каналъ, открывали невѣдомыя земли и т. д., то для успѣшнаго исполненія этихъ задачъ нужно также и то, чтобы не всѣ люди были мистиками и даже не всѣ — серьезно-вѣрующими. Само собою разумѣется, что высшая воля никого нарочно не дѣлаетъ атеистомъ для своихъ историческихъ цѣлей. Но разъ сложная цѣпь причинъ, окончательно утвержденная тѣмъ или инымъ добровольнымъ рѣшеніемъ самого человѣка, произвела въ данномъ случаѣ духовную слѣпоту, то уже дѣло Провидѣнія направить и это «худо» такимъ образомъ, чтобы и оно было «не безъ добра», — чтобы субъективная неправда имѣла объективное оправданіе.

III.

Дѣйствительность божества не есть *выводъ* изъ религіознаго ощущенія, а *содержаніе* этого ощущенія, — *то самое, что ощущается.* Отнимите эту ощущаемую дѣйствительность высшаго начала — и въ религіозномъ ощущеніи ничего не останется. Его самого не будетъ

больше. Но оно *есть*, и значитъ есть то, что въ немъ дано, то, что въ немъ ощущается. *Есть Богъ въ насъ, — значитъ Онъ есть.*

Какъ бы полно ни было ощущеніе нашего внутренняго единства съ Богомъ, оно никогда не переходитъ въ сознаніе простого безразличнаго тождества, или сліянія: всегда остается съ ощущеніемъ единства нераздѣльное ощущеніе, что божество, которое дѣйствуетъ и открывается въ насъ, съ которымъ мы соединяемся, есть нѣчто отличное и независимое отъ насъ, — что оно прежде, выше и больше, чѣмъ мы. Итакъ, Богъ есть самъ по себѣ. Ощущаемое логически первѣе всякаго даннаго ощущенія. Дѣйствительность предмета не зависитъ отъ тѣхъ или другихъ его дѣйствій. Когда намъ приходится говорить кому-нибудь: *Бога нѣтъ въ тебѣ*, — то всякій понимаетъ, что это не есть отрицаніе божества, а только признаніе нравственной негодности того человѣка, въ которомъ не нашлось мѣста для Бога, т. е. никакой внутренней воспріимчивости для дѣйствія Божія. И это заключеніе, конечно, не измѣнилось бы для насъ и въ томъ случаѣ, если бы во всѣхъ людяхъ мы признали такую невмѣстимость для божества.

Какъ изъ чувства моего состраданія къ другому человѣку вовсе не слѣдуетъ, что я и этотъ другой — одно и то же (тотъ же самый субъектъ), а слѣдуетъ только, что я однороденъ и солидаренъ съ нимъ, точно также и въ религіозномъ чувствѣ изъ того, что мы ощущаемъ Бога въ себѣ или себя въ Богѣ, никакъ не слѣдуетъ, что мы и Онъ — одно и то же, а слѣдуетъ только, что мы внутренно связаны съ тѣмъ, «Его же и родъ есмы». При томъ эта связь не братская, какъ съ нашими ближними, а сыновняя, — не солидарность равенства, а солидарность зависимости. Но эта зависимость не внѣшняя и случайная, а существенная и внутренняя. Въ настоящемъ религіозномъ чувствѣ божество полагается какъ полнота всѣхъ условій нашей жизни, или то, безъ чего жизнь была бы для насъ безсмысленна и невозможна, какъ *первоначало*, какъ истинная *среда* и какъ окончательная *цѣль существованія*. Такъ какъ все уже есть въ Богѣ, то отъ себя мы не можемъ привнести ничего, никакого новаго содержанія: мы не можемъ сдѣлать, чтобы абсолютное совершенство стало совершеннѣе. Но мы можемъ все болѣе и болѣе усвоять его, все тѣснѣе и тѣснѣе съ нимъ соединяться. Такимъ образомъ мы относимся къ божеству какъ *форма къ содержанію*.

Разбирая далѣе то, что дано въ религіозномъ чувствѣ какъ жи-

вое ощущеніе дѣйствительности божества, мы находимъ себя въ троякомъ отношеніи къ этой совершенной дѣйствительности, абсолютному добру или верховному благу: 1) мы сознаемъ свое отличіе отъ него, а такъ какъ въ немъ вся полнота совершенства, то значитъ мы можемъ отличаться отъ него только отрицательными качествами или опредѣленіями, — своимъ несовершенствомъ, немощью, злобой, страданіемъ. Въ этомъ отношеніи мы составляемъ противоположность божества, его *отрицательное другое;* это — низшее земное начало, *изъ котораго* созданъ человѣкъ (его ὕλη или causa materialis), то, что въ Библіи называется «прахомъ земли» *(афар гаадама)*. 2) Но, будучи лишь соединеніемъ всевозможныхъ несовершенствъ, мы сознаемъ абсолютное совершенство какъ то, что истинно есть, и въ этомъ сознаніи идеально соединяемся съ нимъ, воображаемъ его въ себѣ; эта идея всеединства, какъ образующее начало нашей жизни (εἶδος, causa formalis), есть, по библейскому слову, «образъ Божій» въ насъ (точнѣе — отображеніе, *цэлэм,* отъ *цэл* — тѣнь). 3) Но въ Богѣ идеальное совершенство обладаетъ полною дѣйствительностью, и мы, сознавая божество какъ идею, или воображая его въ себѣ, не довольствуемся этимъ, а хотимъ, подобно Богу, быть *дѣйствительно* совершенными; а такъ какъ фактическое наше бытіе противоположно тому, то мы и стремимся преобразовать его, усовершенствовать, уподобить (ассимилировать) свою дурную дѣйствительность абсолютному идеалу. Такимъ образомъ, будучи противоположны божеству въ данномъ (или унаслѣдованномъ) своемъ состояніи, мы уподобляемся ему въ томъ, къ чему стремимся, — цѣль нашей жизни то, ради чего мы существуемъ (οὗ ἕνεκα, causa finalis) есть это «Божіе подобіе» *(д'мут)*.

Религіозное отношеніе непремѣнно заключаетъ въ себѣ различеніе и сравненіе. Мы можемъ религіозно относиться къ высшему, только сознавая его въ этомъ качествѣ — какъ высшее, или сознавая его превосходство надъ собою, слѣдовательно — свое достоинство. Но мы не можемъ сознавать себя недостойными или несовершенными, если не имѣемъ идеи о противоположномъ, т. е. о совершенствѣ. При томъ это наше сознаніе своего несовершенства и божественнаго совершенства, если оно имѣетъ дѣйствующую силу, не можетъ остановиться на этой противоположности, а непремѣнно вызываетъ стремленіе устранить ее, чрезъ преобразованіе нашей дѣйствительности по высшему идеалу, т. е. по образу и подобію Божію. Итакъ, пол-

ное религіозное отношеніе логически слагается изъ трехъ нравственныхъ категорій: 1) *несовершенства* (въ насъ), 2) *совершенства* (въ Богѣ) и 3) *совершенствованія* (или согласованія перваго со вторымъ), какъ нашей жизненной задачи.

IV.

Логическій анализъ религіознаго отношенія въ его троичномъ составѣ подтверждается какъ съ точки зрѣнія психологической, такъ и съ точки зрѣнія формально-нравственной.

Психологически, т. е. какъ субъективное состояніе, основное религіозное отношеніе проявляется въ чувствѣ благоговѣнія или, точнѣе, благоговѣйной любви [71]. Это чувство необходимо содержитъ въ себѣ: 1) самоосужденіе того, кто его испытываетъ, или неодобреніе имъ его наличной дѣйствительности; 2) положительное ощущеніе высшаго идеала, какъ другой дѣйствительности или какъ истинносущаго, — благоговѣть передъ завѣдомымъ вымысломъ или собственною фантазіей психологически невозможно; 3) стремленіе къ дѣйствительной перемѣнѣ себя и своей дѣйствительности въ смыслѣ приближенія къ высшему совершенству, — безъ этого стремленія религіозное чувство превращается въ отвлеченную мысль. Напротивъ того, дѣйствительное стремленіе къ божеству есть уже начало соединенія съ нимъ. Въ религіозной любви, различая себя отъ Бога, мы вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуемъ свою внутреннюю связь съ Нимъ. Ощущая въ себѣ Его дѣйствительность, мы тѣмъ самымъ уже оказываемся соединенными съ этою высшею дѣйствительностью и полагаемъ начало (внутреннее, субъективное) предстоящему полному соединенію всего міра съ Богомъ. Отсюда то присущее истинному религіозному настроенію чувство внутренняго подъема и блаженства, которое апостолъ называетъ «радостью о Духѣ Святомъ» и «залогомъ Духа въ сердцахъ нашихъ». Это духъ пророческій, предваряющій полноту окончательнаго уподобленія и соединенія нашего съ божествомъ: оно еще не совершилось, но уже дѣйствительно начинается и началось, и мы уже предвкушаемъ радость исполненія.

[71] Лучше другихъ языковъ эту субъективную основу религіи выражаетъ языкъ нѣмецкій въ словахъ Ehrfurcht, ehrfurchtsvolle Liebe. Можно также назвать это восходящею любовью, amor ascendens; см. заключеніе этой книги.

Со стороны формально-нравственной, сознаніе (въ религіозномъ чувствѣ) высшаго идеала, какъ дѣйствительно существующаго, и нашего несоотвѣтствія ему *обязываетъ* насъ къ дѣйствительному совершенствованію. То, что вызываетъ въ насъ чувство благоговѣнія, тѣмъ самымъ утверждаетъ свое *право* на нашу преданность, и если мы сознаемъ дѣйствительное и безусловное превосходство божества надъ нами, то наша преданность ему должна быть дѣйствительною и неограниченною, т. е. составлять безусловное правило нашей жизни.

Религіозное чувство, выраженное въ формѣ повелительнаго наклоненія (категорическій императивъ), говоритъ намъ не только: *желай совершенства*, а *будь совершенъ*. А это значитъ: не только имѣй добрую волю, будь честенъ, добронравенъ и добродѣтеленъ, а еще — будь безболѣзненнымъ, будь безсмертнымъ, нетлѣннымъ, да и не это только, а еще — сдѣлай такъ, чтобы всѣ твои ближніе, ставши нравственно-совершенными, вмѣстѣ съ тѣмъ были безболѣзненны, безсмертны и нетлѣнны въ тѣлахъ своихъ. Въ самомъ дѣлѣ, подлинное совершенство каждаго человѣка должно захватывать его всего, должно распространяться на всю его дѣйствительность, а въ эту дѣйствительность входятъ и другія существа. Если мы *не хотимъ* сверхъ нравственнаго ихъ усовершенствованія сдѣлать ихъ безболѣзненными, безсмертными и нетлѣнными, то, значитъ, мы не имѣемъ къ нимъ жалости, т. е. мы не совершенны внутренно, а если мы хотимъ, но *не можемъ*, то значитъ мы немощны, т. е. наше внутреннее совершенство недостаточно, чтобы проявиться объективно, значитъ оно есть лишь субъективное, половинное совершенство, или — что то же — несовершенство. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ мы не исполнили безусловнаго повелѣнія: будьте совершенны.

Но что же значитъ это повелѣніе? Вѣдь ясно вполнѣ, что однимъ дѣйствіемъ своей воли, хотя бы самой чистой и самой напряженной, мы не только не можемъ воскресить мертваго, но даже вопреки притязаніямъ доктрины «умственнаго цѣленія» (mental healing), далеко не всегда можемъ избавить себя или своего ближняго отъ зубной боли или отъ подагры.

Ясно, значитъ, что въ повелѣніи «будьте совершенны» требуются не единичные акты воли, а ставится *задача жизни*. Простой актъ чистой воли необходимъ, чтобы *принять эту* задачу, онъ одинъ еще недостаточенъ для ея исполненія. Требуется *процессъ совершенство-*

нія, какъ неизбѣжный путь къ совершенству, такъ что безусловное повелѣніе: «будьте совершенны» означаетъ на дѣлѣ: *становитесь совершенными.*

V.

Совершенство, т. е. полнота добра, или единство добра и блага, выражается въ трехъ видахъ: 1) безусловно сущее, вѣчно дѣйствительное совершенство — въ Богѣ; 2) потенціальное — въ человѣческомъ сознаніи, вмѣщающемъ въ себѣ абсолютную полноту бытія, какъ идею, и въ человѣческой волѣ, ставящей ее какъ идеалъ и норму для себя; наконецъ 3) въ дѣйствительномъ осуществленіи совершенства или въ историческомъ процессѣ *совершенствованія.*

Тутъ со стороны отвлеченнаго *морализма* ставится (и предрѣшается) вопросъ: зачѣмъ нуженъ этотъ третій видъ — совершенство, дѣятельно осуществляемое, зачѣмъ нужно историческое *дѣланіе* съ его политическими и культурными задачами? Если въ насъ есть свѣтъ истины и чистая воля, то о чемъ же еще заботиться?

Но вѣдь цѣль историческаго дѣланія именно и состоитъ въ окончательномъ *оправданіи* добра, даннаго въ нашемъ истинномъ сознаніи и лучшей волѣ; весь историческій процессъ вырабатываетъ реальныя условія, при которыхъ добро можетъ стать дѣйствительно общимъ достояніемъ и безъ которыхъ оно не можетъ осуществляться. Все историческое развитіе — и не только человѣчества, но и физическаго міра — есть необходимый путь къ совершенству. Никто же не станетъ доказывать, что моллюскъ или губка могутъ познавать истину и свободно согласовать свою волю съ абсолютнымъ добромъ. Значитъ, нужно было, чтобы вырабатывались въ мірѣ все болѣе и болѣе сложныя и утонченныя органическія формы, пока не создана такая форма, въ которой можетъ раскрыться сознаніе и желаніе совершенства. Но это сознаніе и желаніе есть только *возможность* совершенства, и разъ человѣкъ сознаетъ и хочетъ того, чего не имѣетъ, то ясно, что это сознаніе и воля никакъ не могутъ быть *совершеніемъ,* — они только *начало* его жизни и дѣятельности. Капля живой протоплазмы, созданіе которой требовало тоже не малыхъ творческихъ силъ, хотя и заключаетъ въ себѣ возможность человѣческаго организма, но осуществленіе этой возможности потребовало цѣлаго біологическаго процесса, весьма сложнаго и продолжительнаго. Но какъ ни безформенный комокъ органическаго вещества, ни еще не-

достаточно оформленное живое тѣло, въ родѣ губки, полипа, каракатицы, не можетъ само по себѣ породить человѣка, хотя и содержитъ его въ себѣ потенціально, точно также изъ безформенной толпы дикарей, или даже изъ недостаточно оформленнаго организма государствъ варварскихъ невозможно прямо родиться царству Божію, т. е. совершенному образу человѣческаго и всемірнаго общенія жизни, хотя бы отдаленная возможность такого общенія и заключалась уже въ чувствахъ и мысляхъ этихъ дикарей и варваровъ.

Какъ духъ человѣческій въ природѣ для того, чтобы реально проявляться, требуетъ необходимо совершеннѣйшаго изъ физическихъ организмовъ, такъ Духъ Божій въ человѣчествѣ, или Царство Божіе, для своего дѣйствительнаго явленія требуетъ совершеннѣйшей общественной организаціи, которая и вырабатывается всемірною исторіей. Насколько простѣйшій элементъ этого историческаго процесса — единичный человѣкъ — болѣе способенъ къ сознательному и свободному дѣйствію, нежели простѣйшій элементъ процесса біологическаго — органическая клѣточка, настолько и самое созиданіе собирательнаго всемірнаго тѣла имѣетъ болѣе сознательный и волевой характеръ сравнительно съ органическими процессами, опредѣлившими происхожденіе нашего тѣлеснаго существа, — хотя безусловной противоположности тутъ нѣтъ, ибо съ одной стороны начатки сознанія и воли несомнѣнно присущи всѣмъ живымъ существамъ, не имѣя впрочемъ рѣшающаго значенія въ общемъ процессѣ усовершенствованія органическихъ формъ, а съ другой стороны ходъ и исходъ всемірной исторіи далеко не покрываются сознательною и намѣренною дѣятельностью историческихъ лицъ. Но во всякомъ случаѣ на извѣстной степени умственнаго и нравственнаго развитія отдѣльнаго человѣка вопросъ о томъ, какъ ему относиться къ историческимъ задачамъ, ставится неизбѣжно.

Значеніе историческаго процесса (въ отличіе отъ космическаго) состоитъ въ томъ, что онъ совершается при все болѣе и болѣе возрастающемъ участіи личныхъ дѣятелей. И не странно ли въ нынѣшнее именно время, когда этотъ характеръ исторіи достаточно выяснился, утверждать, что человѣкъ долженъ отказаться отъ всякаго историческаго дѣянія, что совершенное состояніе человѣчества и всей вселенной будетъ достигнуто *само собой?* Это «само собой» не означаетъ здѣсь, конечно, игру слѣпыхъ физическихъ силъ, которыя вовсе не стремятся и никакъ не могутъ создать изъ себя Царство Бо-

жіе, — «само собой» значитъ здѣсь: непосредственнымъ дѣйствіемъ Божіимъ. Но какъ же объяснить съ этой точки зрѣнія, что Богъ до сихъ поръ не дѣйствовалъ непосредственно? Если для осуществленія совершенной жизни, или Царства Божія, нужны только два начала: Богъ и душа человѣческая, Его (потенціально) воспринимающая, то Царство Божіе могло бы быть установлено съ появленіемъ перваго человѣка. Зачѣмъ же понадобились всѣ эти долгіе вѣка и тысячелѣтія человѣческой исторіи? А если этотъ процессъ былъ нуженъ, потому что Царство Божіе такъ же мало можетъ открыться среди дикихъ каннибаловъ, какъ и среди дикихъ звѣрей, если необходимо было человѣчеству изъ звѣринаго, безформеннаго и разрозненнаго состоянія дорабатываться до опредѣленія организаціи и единства, то яснѣе дня, что этотъ процессъ еще не кончился и что какъ историческое дѣланіе было необходимо вчера, такъ оно необходимо и сегодня и будетъ необходимо и завтра, пока не создадутся всѣ условія для дѣйствительнаго и совершеннаго осуществленія Царства Божія.

VI.

Историческій процессъ есть долгій и трудный *переходъ* отъ *звѣрочеловѣчества* къ *богочеловѣчеству*, и кто же станетъ серьезно утверждать, что послѣдній шагъ уже сдѣланъ, что образъ и подобіе звѣря внутренно упразднены въ человѣчествѣ и измѣнены образомъ и подобіемъ Божіимъ, что никакой исторической задачи, требующей организованнаго дѣйствія общественныхъ группъ, больше нѣтъ, и что намъ остается только признать этотъ фактъ, засвидѣтельствовать эту истину и затѣмъ успокоиться? И однако, несмотря на нелѣпость такого взгляда, просто и прямо выраженнаго, къ нему главнымъ образомъ сводится та довольно распространенная нынѣ проповѣдь общественнаго разложенія и индивидуальнаго квіэтизма, которая выдаетъ себя за исповѣданіе безусловнаго нравственнаго начала.

Но безусловное начало нравственности не можетъ быть обманомъ. А развѣ это не обманъ, когда отдѣльный человѣкъ свое собственное безсиліе осуществить на дѣлѣ идеалъ всемірнаго совершенства выставляетъ какъ *ненужность* такого осуществленія? Это явный обманъ. А вотъ правда, которую говорятъ намъ совѣсть и разумъ, на почвѣ дѣйствительнаго религіознаго чувства:

Я одинъ не могу на дѣлѣ осуществить то, что должно, я одинъ

не могу ничего дѣлать. Но, слава Богу, — я одинъ и не существую вовсе, мое безсильное одиночество есть только субъективное состояніе, отъ меня самого зависящее. Я могу въ своихъ мысляхъ и волѣ отдѣлять себя отъ всего, но это только самообманъ. Внѣ этихъ ложныхъ мыслей и этой дурной воли ничего въ отдѣльности не существуетъ, все связано внутреннимъ и внѣшнимъ образомъ.

Я не одинъ. Есть со мною Богъ Вседержитель и есть міръ, т. е. все, что содержится Богомъ. И если они существуютъ, то между ними есть и положительное взаимодѣйствіе. Ибо изъ самаго понятія божества явствуетъ, что то, къ чему Богъ находился бы только въ отрицательномъ отношеніи, или чего Онъ безусловно не хотѣлъ бы, вовсе не могло бы и существовать. Но міръ существуетъ, слѣдовательно, есть въ немъ положительное дѣйствіе Божіе. Но міръ не можетъ быть цѣлью этого дѣйствія, ибо міръ несовершененъ. Если же онъ не можетъ быть цѣлью, то онъ долженъ быть средствомъ. Онъ есть система условій для осуществленія царства цѣлей. То, что въ немъ способно къ воспріятію совершенства, войдетъ съ полнотою правъ въ это царство, прочее же служитъ матеріаломъ и орудіемъ при его созиданіи. Все существующее существуетъ только въ силу одобренія отъ Бога; но Богъ одобряетъ двоякимъ образомъ: иное есть добро какъ орудіе, а другое — какъ цѣль и успокоеніе *(шаббат)*. Каждая степень мірозиждительнаго дѣланія имѣетъ одобреніе свыше, но слово Божіе различаетъ одобреніе простое и усиленное; о всѣхъ твореніяхъ шести міровыхъ дней говоритъ оно, что они — *добро (тоб, καλὰ*, но только о послѣднемъ изъ нихъ — человѣкѣ, — *добро зѣло (тоб меод, καλὰ λίαν)*, какъ и въ другой св. книгѣ говорится о Премудрости Божіей, что она занималась всѣми твореніями, но что радость ея — въ сынахъ человѣческихъ. Въ ихъ сознаніи и свободѣ есть внутренняя возможность для каждаго изъ нихъ, — отъ себя, самостоятельно относиться къ Богу и слѣдовательно быть Его прямою цѣлью, или полноправнымъ гражданиномъ въ царствѣ цѣлей. Осуществленіе этой возможности для всѣхъ есть всемірная исторія. Участвующій въ ней человѣкъ собственнымъ опытомъ, чрезъ свое взаимодѣйствіе съ другими, достигаетъ дѣйствительнаго совершенства, и это имъ самимъ достигнутое совершенство, т. е. полное, сознательное и свободное соединеніе съ Божествомъ есть, именно, то, чего Богъ хочетъ окончательно, — безусловное добро. Внутренняя свобода, т. е. добровольное и сознательное предпочтеніе добра злу во всемъ

есть главное, принципіальное условіе этого совершенства, или полнаго добра *(тоб меод)*.

Человѣкъ дорогъ Богу не какъ страдательное орудіе Его воли, — такихъ орудій довольно и въ мірѣ физическомъ, — а какъ добровольный союзникъ и участникъ Его всемірнаго дѣла. Это соучастіе человѣческое непремѣнно входитъ въ самую цѣль Божьяго дѣйствія въ мірѣ, ибо если бы эта цѣль мыслима была безъ дѣятельности человѣка,то она была бы уже отъ вѣка достигнута, такъ какъ въ самомъ Богѣ не можетъ быть никакого процесса совершенствованія, а одна вѣчная и неизмѣнная полнота всѣхъ благъ. И какъ для существа абсолютнаго немыслимо преуспѣвать въ добрѣ и совершенствѣ, такъ для человѣка, наоборотъ, немыслимо получать совершенство однимъ разомъ, безъ процесса совершенствованія. Вѣдь это не есть вещь, которую одинъ можетъ подарить другому, а внутреннее состояніе, достигаемое только чрезъ собственный опытъ. Безъ сомнѣнія, всякое положительное содержаніе жизни, а тѣмъ болѣе ея совершенство, человѣкъ получаетъ отъ Бога; но чтобы быть способнымъ получить его, чтобы стать воспріимчивою формою божественнаго содержанія (а въ этомъ только и состоитъ человѣческое совершенство), необходимо, чтобы человѣкъ дѣйствительнымъ опытомъ отдѣлался и очистился отъ всего несовмѣстнаго съ этимъ совершеннымъ состояніемъ, что и достигается для совокупности всѣхъ людей въ историческомъ процессѣ, чрезъ который такимъ образомъ осуществляется воля Божія въ мірѣ.

Эта воля открывается и отдѣльному человѣку, но, конечно, не въ обманѣ его, а въ его истинѣ, истина же человѣка состоитъ въ томъ, чтобы не отдѣлять себя отъ всего, а чтобы быть вмѣстѣ со всѣмъ.

VII.

Нравственный долгъ религіи требуетъ отъ насъ, чтобы мы соединили свою волю съ волею Божіею. Но воля Божія всеобъемлюща, и, соединяясь съ нею или вступая съ нею въ дѣйствительное согласіе, мы получаемъ тѣмъ самымъ безусловное и всеобщее правило дѣйствія. Понятіе о Богѣ, выводимое разумомъ изъ данныхъ дѣйствительнаго религіознаго опыта, настолько ясно и опредѣленно, что мы всегда можемъ, если только хотимъ, знать, чего хочетъ отъ насъ Богъ. Прежде всего Богъ хочетъ отъ насъ, чтобы мы были сообразны и подобны

Ему. Мы должны проявлять свое внутреннее сродство съ божествомъ, свою способность и рѣшимость къ обладанію свободнымъ совершенствомъ. Въ видѣ правила это можетъ выражаться такъ: *Имѣй въ себѣ Бога.*

Кто имѣетъ въ себѣ Бога, тотъ ко всему относится по мысли Божіей, или «съ точки зрѣнія абсолютнаго». Итакъ, *относись ко всему по-Божьи.*

Но отношеніе Бога ко всему не есть равнодушіе. Богъ выше противорѣчія между добромъ и зломъ, но это не есть безразличіе. Бездушные предметы безразличны въ отношеніи добра и зла, но это низшее состояніе не можетъ быть приписано божеству. Если, по евангельскому слову, Богъ возводитъ солнце свое надъ добрыми и злыми, то вѣдь этотъ единый свѣтъ, освѣщая разныя лица и дѣла, именно и показываетъ ихъ различіе; и если по тому же слову Богъ посылаетъ дождь свой и праведнымъ и грѣшнымъ, то вѣдь эта единая влага Божьей благодати на разной почвѣ и изъ разныхъ сѣмянъ производитъ плоды не одинаковые. Нельзя допустить ни того, чтобы Богъ утверждалъ зло, ни того, чтобы Онъ отрицалъ его безусловно: перваго — потому, что тогда зло было бы добромъ, а второго — потому, что тогда зло не могло бы вовсе существовать, а однако оно существуетъ. Богъ отрицаетъ зло какъ окончательное или пребывающее, и въ силу этого отрицанія оно и погибаетъ, но Онъ допускаетъ его какъ *преходящее условіе свободы, т. е. большаго добра.* Богъ допускаетъ зло, поскольку съ одной стороны прямое его отрицаніе или уничтоженіе было бы нарушеніемъ человѣческой свободы, т. е. большимъ зломъ, такъ какъ дѣлало бы совершенно (свободное) добро въ мірѣ *невозможнымъ*, а съ другой стороны Богъ допускаетъ зло, поскольку имѣетъ въ своей Премудрости *возможность* извлекать изъ зла бо̀льшее благо, или наибольшее возможное совершенство, — что и есть причина существованія зла [72]. Такимъ образомъ, зло есть нѣчто служебное, и отрицать его безусловно значило бы относиться къ нему не праведно. И къ злу мы должны относиться по-Божьи, т. е., не будучи къ нему равнодушными, оставаться однако выше безусловнаго противорѣчія съ нимъ и допускать его, — когда оно не отъ

[72] Здѣсь я, конечно, долженъ ограничиться общимъ логическимъ указаніемъ. Реальное рѣшеніе вопроса возможно только на основаніи метафизическаго изслѣдованія о существѣ Божіемъ и о происхожденіи зла въ мірѣ.

насъ происходитъ, — какъ орудіе совершенствованія, поскольку можно извлечь изъ него большее добро. Во всемъ, что существуетъ, мы должны признавать *возможность* (потенцію) добра и способствовать къ тому, чтобы эта возможность стала дѣйствительностью. Прямая возможность совершеннаго добра дана въ существахъ разумно-свободныхъ, каковы мы сами. Признавая за собою безусловное значеніе въ силу присущаго намъ *сознанія* абсолютнаго идеала (образъ Божій), и *стремленія* вполнѣ осуществить его (подобіе Божіе), мы по справедливости должны признать то же самое и за всѣми другими и свою обязанность совершенствованія понимать не только какъ задачу личной жизни, но и какъ нераздѣльную часть всемірно-историческаго дѣланія.

Итакъ, мы можемъ дать безусловному началу нравственности слѣдующее полное выраженіе:

Въ совершенномъ внутреннемъ согласіи съ высшею волею, признавая за всѣми другими безусловное значеніе или цѣнность, поскольку и въ нихъ есть образъ и подобіе Божіе,

принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія ради окончательнаго откровенія Царства Божія въ мірѣ.

VIII.

Дойдя до безусловнаго начала нравственности, мы легко можемъ видѣть, что въ немъ совмѣщаются и осуществляются всѣ положительныя нравственныя начала и что оно вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ полное удовлетвореніе естественному требованію блаженства въ смыслѣ возможности обладанія высшимъ благомъ.

Требуя отъ человѣка быть другомъ и помощникомъ Божіимъ, безусловное нравственное начало не отмѣняетъ частныхъ требованій нравственности, а, напротивъ, утверждаетъ ихъ и даетъ имъ высшее освѣщеніе и освященіе.

Прежде всего оно относится къ религіозной основѣ нравственности, какъ ея прямое развитіе и окончательное выраженіе. Высшее требованіе предполагаетъ здѣсь низшія. Какъ грудной младенецъ по существу дѣла не можетъ быть другомъ и помощникомъ своего отца, такъ и человѣкъ, духовно несовершеннолѣтній, имѣетъ внутреннее существенное препятствіе къ тому, чтобы быть съ Богомъ въ отношеніи непосредственной свободной солидарности. И въ томъ и въ дру-

гомъ случаѣ одинаково необходимо сначала властное руководство и воспитаніе. Въ этомъ — полное оправданіе внѣшнихъ религіозныхъ учрежденій — жертвъ, іерархіи и т. д. Независимо отъ ихъ глубокаго мистическаго смысла, дѣлающаго изъ нихъ пребывающую связь между небомъ и землею, они несомнѣнно имѣютъ первостепенное педагогическое значеніе для человѣчества. Не было и не могло быть такого времени, когда всѣ люди были бы духовно-равными между собою. Пользуясь этимъ неизбѣжнымъ неравенствомъ, Провидѣніе изначала ставило избранныхъ, лучшихъ духовными воспитателями толпы. Разумѣется, неравенство здѣсь было только относительное, — наставники дикарей были полу-дикарями, а потому характеръ самихъ религіозныхъ учрежденій измѣняется, совершенствуясь сообразно общему ходу исторіи. Но пока не завершился историческій процессъ, конечно, не будетъ такого человѣка, который могъ бы по совѣсти считать совершенно ненужнымъ для другихъ, да и для самого себя всякое посредство религіозныхъ учрежденій, связывающихъ его съ тѣмъ дѣйствіемъ Божіимъ, которое уже осуществлено въ исторіи. Да если бы бъ и могъ найтись такой человѣкъ, то онъ во всякомъ случаѣ не сталъ бы относиться отрицательно къ религіозной «внѣшности». Для него она и не была бы *только внѣшностью*, такъ какъ онъ понималъ бы полноту заложеннаго въ ней внутренняго смысла и ея реальную связь съ будущимъ осуществленіемъ этого смысла. Тотъ, кто вышелъ изъ школьнаго возраста и достигъ вершинъ образованности, конечно, не имѣетъ причинъ идти въ школу, но еще меньше имѣетъ онъ причинъ отрицать ее и внушать школьникамъ, что всѣ ихъ учителя — тунеядцы и обманщики, а они сами — совершенные люди, что учебныя заведенія суть корень всякаго зла и потому должны быть стерты съ лица земли.

Истинному «другу Божьему» понятны и дороги всѣ проявленія божественнаго и въ физическомъ мірѣ, и еще болѣе въ исторіи человѣческой, и если онъ находится на одной изъ верхнихъ ступеней богочеловѣческой лѣстницы, то онъ, конечно, не станетъ рубить тѣ нижнія ступени, на которыхъ стоятъ его братья и которыя еще поддерживаютъ и его самого.

Религіозное чувство, возвышенное до безусловнаго и всеобъемлющаго начала жизни, возводитъ затѣмъ на ту же высоту и два другія основныя нравственныя чувства съ вытекающими изъ нихъ обязанностями, именно чувство жалости, опредѣляющее наше должное от-

ношеніе къ намъ подобнымъ, и чувство стыда, на которомъ основывается наше должное отношеніе къ низшей матеріальной природѣ.

IX.

Жалость, которую мы испытываемъ къ существу подобному намъ, получаетъ иное значеніе, когда мы видимъ въ этомъ существѣ образъ и подобіе Божіе. Тутъ мы признаемъ за этимъ существомъ *безусловное* достоинство, признаемъ, что оно есть цѣль для Бога и тѣмъ болѣе должно быть цѣлью для насъ, — что самъ Богъ не дѣлаетъ его *только* орудіемъ для себя, — *мы уважаемъ это существо, такъ какъ Богъ его уважаетъ*, или точнѣе: *мы должны съ нимъ считаться, такъ какъ Богъ съ нимъ считается*. Жалость въ тѣхъ случаяхъ, когда она сама по себѣ была бы естественна, не исчезаетъ и при этой высшей точкѣ зрѣнія, — напротивъ, она только усиливается и углубляется. Я жалѣю въ этомъ существѣ не только его страданія, но и причину ихъ — я жалѣю о томъ, что его дѣйствительность такъ далека отъ его существеннаго достоинства и возможнаго совершенства. Возвышается и *обязанность*, вытекающая изъ альтруистическаго чувства. Мы уже не можемъ ограничиться тѣмъ, что будемъ воздерживаться отъ обидныхъ дѣйствій относительно этого ближняго, не можемъ довольствоваться и тѣмъ, чтобы помогать ему въ его бѣдахъ, а должны способствовать его совершенствованію ради осуществленія и въ немъ образа и подобія Божія, которые мы за нимъ признаемъ. И такъ какъ никакой человѣкъ въ одиночку не можетъ осуществить ни въ себѣ, ни въ другомъ комъ-либо ту безконечную полноту совершенства, стремленіе къ которой уподобляетъ насъ Богу, то альтруизмъ на этой высшей религіозной своей ступени обязываетъ насъ принимать дѣятельное участіе въ общемъ историческомъ процессѣ, создающемъ условія для явленія Царства Божія, а, слѣдовательно, и въ тѣхъ собирательныхъ организаціяхъ (особенно государственной, какъ обнимающей всѣ прочія), посредствомъ которыхъ этотъ процессъ совершается по волѣ Провидѣнія. Не всякій призванъ къ политической дѣятельности, или къ службѣ государственной въ тѣсномъ смыслѣ, но всякій обязанъ служить на своемъ мѣстѣ той самой цѣли — общему благу — которой должно служить и само государство.

И какъ въ области религіозной безусловное нравственное начало

внушаетъ намъ положительное отношеніе къ учрежденіямъ и преданіямъ церковнымъ въ смыслѣ воспитательныхъ средствъ, ведущихъ человѣчество къ цѣли высшаго совершенства, такъ и въ области чисто-человѣческихъ отношеній, направляемыхъ жалостью и альтруизмомъ, то же безусловное нравственное начало предписываетъ намъ дѣятельное служеніе тѣмъ собирательнымъ организаціямъ (какъ государство), черезъ которыя то же Провидѣніе охраняетъ человѣчество отъ матеріальнаго распаденія, объединяетъ его и дѣлаетъ возможнымъ его реальное совершенствованіе. Мы знаемъ, что только опираясь на то, что дали и даютъ человѣчеству историческія формы религіи, мы можемъ достигнуть дѣйствительно того свободнаго и совершеннаго соединенія съ Божествомъ, возможность и залогъ котораго даны въ нашемъ внутреннемъ религіозномъ чувствѣ, — и точно такъ же мы знаемъ, что безъ той сосредоточенной и организованной общественной силы, которая представляется государствомъ, мы не можемъ дѣйствительно оказать всѣмъ нашимъ ближнимъ той помощи, къ которой настойчиво побуждаютъ насъ и простое нравственное чувство жалости къ ихъ бѣдствіямъ, и высшее религіозное начало уваженія къ ихъ безусловному достоинству, требующему осуществленія.

И въ томъ и въ другомъ случаѣ, связывая свое подчиненіе церковнымъ и государственнымъ формамъ общей жизни съ безусловнымъ началомъ нравственности, мы тѣмъ самымъ признаемъ такое подчиненіе *условнымъ*, именно поскольку оно опредѣляется этимъ высшимъ смысломъ жизни и отъ него зависитъ. Тѣ учрежденія, которыя должны служить добру въ человѣчествѣ, могутъ болѣе или менѣе уклоняться отъ своего назначенія и даже вовсе измѣнять ему, и тогда обязанность человѣка вѣрнаго добру не можетъ состоять по отношенію къ этимъ учрежденіямъ ни въ томъ, чтобы безусловно отрицать ихъ ради ихъ злоупотребленій, что было бы несправедливо, ни въ томъ, чтобы слѣпо имъ подчиняться въ злѣ, какъ и въ добрѣ, что было бы и нечестиво и недостойно, — его обязанностью тогда становится дѣятельное стараніе исправлять эти учрежденія, настаивая на ихъ нормальной задачѣ. Если мы знаемъ, почему и во имя чего мы должны подчиняться извѣстному учрежденію, то мы тѣмъ самымъ знаемъ способъ и мѣру этого своего подчиненія, оно никогда не будетъ у насъ безграничнымъ, слѣпымъ и рабскимъ, мы никогда не сдѣлаемся безвольными и безсмысленными орудіями внѣшнихъ силъ, — никогда не поставимъ церковь на мѣсто Божества и государство —

на мѣсто человѣчества. Преходящія формы и орудія провиденціальнаго дѣла въ исторіи мы не примемъ за сущность и цѣль этого дѣла. Подчиняя историческимъ силамъ свою личную немощь и недостаточность, мы въ своемъ высшемъ сознаніи относимся къ этимъ силамъ по-Божьи, пользуемся ими какъ орудіями и условіями совершеннаго добра и чрезъ это не отказываемся, конечно, отъ своего человѣческаго достоинства, а, напротивъ, утверждаемъ и осуществляемъ его какъ безусловное.

Если я безъ всякаго умаленія, а, напротивъ, съ приращеніемъ своего нравственнаго достоинства пользуюсь матеріальною силой и движеніемъ своихъ рукъ, чтобы вытащить изъ воды утопающаго или дать пищу голодному, то почему пользованіе духовно-матеріальными силами государства для блага цѣлыхъ народовъ и всего человѣчества есть умаленіе, а не приращеніе нашей нравственности. Если стыдно подчиняться матеріальнымъ стихіямъ, то несправедливо и пагубно отрицать у нихъ право на существованіе. Во всякомъ случаѣ, *безусловное* начало нравственности распространяется и на область матеріи.

X.

Естественное чувство стыда свидѣтельствуетъ о самостоятельности нашего существа и охраняетъ его цѣлость отъ разрушительнаго вторженія чуждыхъ силъ. На низшихъ ступеняхъ развитія, гдѣ исключительно преобладаетъ чувственная сфера, особенное значеніе имѣетъ тѣлесное цѣломудріе, и чувство стыда первоначально связано именно съ этою стороной жизни. Но съ дальнѣйшимъ развитіемъ нравственныхъ чувствъ и отношеній человѣкъ начинаетъ болѣе многосторонне понимать свое достоинство; онъ стыдится уже не только своихъ уступокъ низшей матеріальной природѣ, но и всякихъ нарушеній того, что *должно* по отношенію къ людямъ и богамъ. Тутъ безотчетный инстинктъ стыда превращается, какъ мы видѣли, въ ясный голосъ *совѣсти*, укоряющей человѣка не за одни плотскіе грѣхи, но также и за всякую неправду, — за всѣ чувства и дѣйствія несправедливыя и безжалостныя, а вмѣстѣ съ тѣмъ развивается и особое чувство страха Божія, удерживающее насъ ото всякаго столкновенія съ тѣмъ, въ чемъ выражена для насъ святость Божія. Когда же связь человѣка съ божествомъ возвышается до абсолютнаго сознанія, то этимъ и охраняющее человѣческую цѣлость чувство воз-

водится на новую и окончательную ступень. Здѣсь уже охраняется не относительное, а безусловное достоинство человѣка — его идеальное совершенство, какъ долженствующее быть осуществленнымъ. Отрицательный голосъ стыда, совѣсти и страха Божія на этой высотѣ становится въ человѣкѣ прямымъ и положительнымъ сознаніемъ его божественности, или его сознаніемъ Бога въ себѣ. Если это сознаніе еще укоряетъ его, то уже не въ томъ, что онъ дѣлаетъ дурное и вредное, а въ томъ, что онъ чувствуетъ и дѣйствуетъ какъ существо несовершенное, тогда какъ совершенство есть его назначеніе и долгъ. Вмѣсто того демона, который удерживалъ Сократа отъ недолжныхъ поступковъ, мы слышимъ божественный голосъ: «будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ».

Но чтобы совершенство было осуществляемо совершеннымъ образомъ, оно должно распространяться и на область матеріальной жизни. Съ точки зрѣнія безусловнаго начала матеріально-аскетическая нравственность также получаетъ новое значеніе. Тутъ уже мы воздерживаемся отъ плотскихъ грѣховъ не изъ инстинкта духовнаго самосохраненія и не для укрѣпленія своихъ внутреннихъ силъ, а ради самого нашего тѣла, какъ послѣдняго предѣла богочеловѣческаго процесса, какъ предназначеннаго жилища Духа Святаго.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Дѣйствительность нравственнаго порядка.

I.

Логически развиваемое изъ религіознаго ощущенія безусловное нравственное начало не только представляетъ собою полноту добра (или должное отношеніе всего ко всему) какъ идею или требованіе, но и обнаруживаетъ содержащіяся въ немъ дѣйствительныя силы, осуществляющія это требованіе, создающія совершенный нравственный порядокъ, или Царство Божіе, въ которомъ реализуется безусловное значеніе всякаго существа. Только въ силу этого высшаго начала нравственное добро можетъ давать намъ окончательное и полное удовлетвореніе, или быть для насъ истиннымъ благомъ и источникомъ безконечнаго блаженства.

Мы ощущаемъ дѣйствительность Божію не какъ что-то неопредѣленно-божественное — *δαιμόνιόντι*, а въ Его собственномъ свойствѣ, какъ всесовершенное, или абсолютное. И душу свою мы находимъ во внутреннемъ опытѣ не только какъ что-то отличное отъ матеріальныхъ фактовъ, а какъ положительную силу, борющуюся съ матеріальными процессами и преодолѣвающую ихъ. Въ опытѣ физіологическаго аскетизма даны основанія не только для истины безсмертія души (дальше чего не шелъ Кантъ въ своихъ постулатахъ), но и для уповаемаго тѣлеснаго воскресенія, такъ какъ въ побѣдѣ духа надъ матеріей, какъ мы знаемъ уже и по собственнымъ предварительнымъ и зачаточнымъ опытамъ, матерія не уничтожается, а увѣковѣчивается какъ образъ духовнаго качества и орудіе духовнаго дѣйствія.

Что такое матерія сама по себѣ, мы изъ опыта не знаемъ — это задача метафизическаго изслѣдованія. Но опытъ — какъ ближай-

шій личный, такъ и общій, естественно-научный и историческій, — показываетъ съ несомнѣнностью, что, несмотря на качественную несоизмѣримость психическихъ и физическихъ явленій со стороны ихъ познаваемости (ибо первыя мы познаемъ прямо внутреннимъ чувствомъ, а вторыя чрезъ посредство внѣшнихъ чувствъ), между реальнымъ бытіемъ духовной и матеріальной природы нѣтъ раздѣленія, а существуетъ тѣснѣйшая связь и постоянное взаимодѣйствіе; въ силу чего и процессъ всемірнаго совершенствованія, будучи богочеловѣческимъ, необходимо есть и *богоматеріальный*.

Главныя конкретныя ступени этого процесса, данныя въ нашемъ опытѣ, носятъ традиціонное и знаменательное названіе *царствъ*, — знаменательное потому, что оно дѣйствительно подходитъ лишь къ послѣдней высшей ступени, которая обыкновенно вовсе не принималась тутъ въ расчетъ. Съ нею ихъ пять: *царство минеральное* (или общѣе — неорганическое), царство *растительное*, царство *животное*, царство *человѣческое* и *Царство Божіе*. Минералы, растенія, животныя, природное человѣчество и духовное человѣчество — вотъ типичныя формы бытія съ точки зрѣнія восходящаго процесса всемірнаго совершенствованія. Съ различныхъ другихъ точекъ зрѣнія можно умножать число этихъ формъ и степеней, или же, напротивъ, сокращать ихъ до четырехъ, трехъ и двухъ. Можно соединить растенія и животныхъ въ одинъ органическій міръ; можно далѣе всю область физическаго бытія, какъ органическаго, такъ и неорганическаго совмѣстить въ одномъ понятіи — природы, оставляя такимъ образомъ лишь тройственное различіе: Божескаго, человѣческаго и природнаго царствъ; можно наконецъ остановиться на простой противоположности между Царствомъ Божіимъ и царствомъ міра сего.

Нисколько не отвергая этихъ и всякихъ другихъ распредѣленій, слѣдуетъ признать, что указанныя пять царствъ представляютъ собою рядъ наиболѣе твердо опредѣленныхъ и характерныхъ *повышеній бытія* съ точки зрѣнія нравственнаго смысла, осуществляемаго въ богоматеріальномъ процессѣ.

Камни и металлы отличаются отъ всего прочаго своимъ крайнимъ самодовольствомъ и консерватизмомъ; если бы отъ нихъ однихъ зависѣло, природа никогда бы не вышла изъ непробуднаго сна, но зато безъ нихъ ея дальнѣйшій ростъ не имѣлъ бы твердой почвы и опоры. Растенія въ неподвижныхъ грезахъ безотчетно *тянутся* къ свѣту, теплу и влагѣ. Животныя при посредствѣ *ощущеній* и свобод-

ныхъ *движеній, ищутъ* полноты чувственнаго бытія: сытости, полового восполненія — и радости существованія (ихъ игры и пѣніе). Природное человѣчество кромѣ всего этого разумно стремится посредствомъ наукъ, искусствъ и общественныхъ учрежденій къ *улучшенію* своей жизни, дѣйствительно совершенствуетъ ее въ различныхъ отношеніяхъ и наконецъ возвышается до *идеи* безусловнаго совершенства. Человѣчество духовное или отъ Бога рожденное не только *понимаетъ* умомъ, но и *принимаетъ* сердцемъ и дѣломъ это безусловное совершенство какъ *дѣйствительное начало того, что должно быть во всемъ*, и стремится осуществить его до конца, или воплотить въ жизни всего міра.

Каждое предыдущее царство очевидно служитъ ближайшею матеріею для послѣдующаго. Неорганическія вещества питаютъ жизнь растеній, животныя существуютъ насчетъ растительнаго царства, люди живутъ на счетъ животныхъ, а Царство Божіе составляется изъ людей. Если мы будемъ разсматривать любой организмъ съ точки зрѣнія его матеріальнаго состава, то не найдемъ въ немъ ничего, кромѣ элементовъ неорганическаго вещества, но это вещество *перестаетъ* быть *только* веществомъ, поскольку входитъ въ *особый планъ* жизни органической, *пользующейся* химическими и физическими свойствами и законами вещества, но не выводимой изъ нихъ. Подобнымъ образомъ человѣческая жизнь съ матеріальной стороны слагается изъ процессовъ жизни животной, но эти процессы не имѣютъ уже здѣсь значенія сами по себѣ, какъ въ животномъ мірѣ, а служатъ средствами и орудіями для новыхъ цѣлей и задачъ, вытекающихъ изъ новаго, высшаго плана жизни разумной или человѣческой. Цѣль животнаго (типическаго) есть сытость (желудочная и половая), — человѣка же, который этимъ довольствуется, справедливо называютъ скотиной не для брани только, а именно въ томъ смыслѣ, что онъ ниспадаетъ на другую, низшую ступень бытія. Какъ живой организмъ состоитъ изъ химическаго вещества, перестающаго быть только веществомъ, такъ человѣчество состоитъ изъ животныхъ, перестающихъ быть *только* животными. Подобнымъ же образомъ и Царство Божіе составляется изъ людей, перестающихъ быть *только* людьми, входящихъ въ новый высшій планъ существованія, въ которомъ ихъ чисто-человѣческія задачи становятся лишь средствами и орудіями другой окончательной цѣли.

II.

Камень существуетъ, растеніе существуетъ и живетъ, животное сверхъ того сознаетъ свою жизнь въ ея фактическихъ состояніяхъ, человѣкъ уразумѣваетъ ея смыслъ по идеямъ, сыны Божіи осуществляютъ дѣйствительно этотъ смыслъ или совершенный нравственный порядокъ во всемъ до конца.

Камень существуетъ — это ясно изъ ощутительнаго дѣйствія, которое онъ на насъ оказываетъ. Кто отрицаетъ эту истину, тотъ, какъ уже давно многими замѣчено, легко можетъ въ ней убѣдиться, если стукнется о камень головою [73]. Камень есть типичнѣйшее воплощеніе категоріи бытія какъ такого, и въ отличіе отъ гегелевскаго отвлеченнаго понятія о бытіи онъ не обнаруживаетъ никакой склонности къ переходу въ свое противоположное [74]: камень есть то, что онъ есть, и онъ всегда служилъ символомъ неизмѣннаго бытія. Онъ только существуетъ, *но не живетъ*, какъ и не умираетъ: его распавшіяся части не отличаются качественно отъ цѣлаго [75]. Растеніе не только существуетъ, но и живетъ, что ясно уже изъ того, что оно умираетъ: жизнь не предполагаетъ смерти, но смерть очевидно предполагаетъ жизнь. Между растущимъ деревомъ и дровами, между цвѣ-

[73] Такой аргументъ, какъ справедливо полагаетъ Кантъ, недостаточенъ для философіи теоретической, и мы еще будемъ въ своей гносеологіи заниматься вопросомъ о бытіи вещей; но въ нравственной философіи можно ограничиться указаннымъ аргументомъ, такъ какъ онъ *по совѣсти* убѣдителенъ.

[74] Какъ извѣстно, по діалектикѣ Гегеля чистое бытіе переходитъ въ чистое ничто. Въ виду одной ученой критики замѣчу, что, признавая камень вообще типичнѣйшимъ воплощеніемъ и символомъ неизмѣннаго бытія, я ничуть не *отождествляю* камень съ категоріей бытія и не отрицаю механическихъ и физическихъ свойствъ всякаго дѣйствительнаго камня. Всѣ считаютъ, напримѣръ, свинью типичнѣйшимъ воплощеніемъ и символомъ нравственной категоріи неограниченнаго плотоугодія, которое поэтому и называется свинствомъ, при чемъ нисколько не отрицается однако, что у всякой дѣйствительной свиньи, кромѣ свинства, есть еще четыре ноги, два глаза, два уха и т. д.

[75] Здѣсь говорится о камнѣ, какъ о наиболѣе характерномъ и конкретномъ образчикѣ неорганическихъ тѣлъ вообще. Такое тѣло, *въ отдѣльности взятое*, не имѣетъ собственной и дѣйствительной жизни, чѣмъ нисколько не предрѣшается какъ вопросъ о жизни природы вообще, такъ и вопросъ объ одушевленности болѣе или

тущимъ и увядшимъ цвѣткомъ есть опредѣленное и существенное различіе, которому нѣтъ соотвѣтствующаго въ царствѣ минераловъ.

Какъ нельзя у растеній отрицать жизнь, такъ невозможно у животныхъ отрицать сознанія, иначе какъ съ помощью произвольной и искусственной терминологіи, ни для кого не обязательной. По естественному значенію слова, сознаніе вообще есть опредѣленное и правильное умственное совмѣщеніе или взаимоотношеніе внутренней психической жизни даннаго существа съ его внѣшнею средою. Такое соотношеніе, безъ сомнѣнія, существуетъ у животныхъ. Какъ присутствіе жизни въ мірѣ растительномъ наглядно доказывается различіемъ между живыми и умершими растеніями, такъ и присутствіе сознанія у животныхъ (по крайней мѣрѣ высшихъ, типичныхъ для всего царства) наглядно доказывается различіемъ животнаго спящаго отъ животнаго бодрствующаго, ибо въ чемъ же состоитъ это различіе, какъ не въ томъ, что животное бодрствующее сознательно участвуетъ въ окружающей его жизни, тогда какъ психическій міръ животнаго спящаго отрѣзанъ отъ прямого сообщенія съ этою жизнью [76]. — Животное не только имѣетъ ощущенія и представленія, но оно связываетъ ихъ правильными ассоціаціями, и хотя въ его жизни преобладаютъ впечатлѣнія и интересы настоящей минуты, однако оно *помнитъ* свои прошедшія состоянія и *предвидитъ* будущія, безъ чего было бы невозможно воспитаніе или дрессировка животныхъ, а эта дрессировка есть фактъ. Никто не рѣшится отрицать *память* у собаки или лошади, а между тѣмъ быть въ памяти и быть сознательнымъ — одно и то же, и отрицаніе сознанія у жи-

менѣе сложныхъ природныхъ совокупностей, или цѣлыхъ, каковы море, рѣки, горы, лѣса. Эти вопросы должны быть отнесены къ метафизикѣ. — Впрочемъ, и отдѣльныя неорганическія тѣла, какъ, напр., камни, не имѣя жизни въ себѣ, могутъ служить постоянными проводниками локализированнаго живого дѣйствія духовныхъ существъ. Таковы были священные камни, такъ наз. *бетели* или *бетили* (домы Божіи), съ которыми было связано явленіе и дѣйствіе ангеловъ или силъ Божіихъ, какъ бы обитавшихъ въ этихъ камняхъ.

[76] Во снѣ для животнаго закрываются обычные пути его психическаго соотношенія съ данною внѣшнею средою. Но этимъ нисколько не исключается возможность другой среды и другихъ способовъ душевнаго взаимодѣйствія, т. е. другой области сознанія. Но въ такомъ случаѣ періодическій переходъ данной душевной жизни изъ одной сферы сознанія въ другую еще яснѣе доказывалъ бы сознательность этой жизни вообще.

вотныхъ есть только аберрація человѣческаго сознанія у нѣкоторыхъ философовъ.

Уже одинъ сравнительно-анатомическій фактъ достаточенъ былъ бы для устраненія этой грубой ошибки. Отрицаніе сознательности животныхъ сводитъ всю ихъ жизнь къ слѣпымъ внушеніямъ инстинкта. Но какъ же объяснить съ этой точки зрѣнія постепенное развитіе у высшихъ животныхъ органа сознательной душевной дѣятельности — головного мозга? Какимъ образомъ могъ появиться и развиваться у животныхъ этотъ органъ, если у нихъ нѣтъ соотвѣтствующихъ функцій? Вѣдь безсознательная, инстинктивная жизнь не нуждается въ головномъ мозгѣ, что явствуетъ изъ того, что она не только вообще является раньше этого органа, но и высшаго своего развитія достигаетъ именно у существъ безмозглыхъ. Превосходство общественныхъ, хищническихъ и зиждительныхъ инстинктовъ у пчелъ и муравьевъ связано, конечно, не съ головнымъ мозгомъ, котораго у нихъ, строго говоря, вовсе нѣтъ, а лишь съ брюшными узлами (симпатическій нервъ), которые у нихъ дѣйствительно сильно развиты.

Человѣкъ отличается отъ животныхъ не присутствіемъ сознанія, котораго не лишены и тѣ, а усвоеніемъ разума, или способностью общихъ понятій и идей. Прямымъ свидѣтельствомъ сознательности у животныхъ служатъ ихъ цѣлесообразныя движенія, мимика и языкъ разнообразныхъ криковъ: коренное свидѣтельство человѣческой разумности есть *слово*, выражающее не состоянія даннаго сознанія только, а общій смыслъ всего, — и древняя мудрость справедливо опредѣляла человѣка не какъ существо сознательное — что для него слишкомъ мало, — а какъ существо *словесное* или разумное.

Заложенная въ самой природѣ разума и слова, способность постигать всеединую и всеединящую истину многообразно дѣйствовала въ различныхъ отдѣленныхъ другъ отъ друга народахъ, постепенно образуя надъ почвою животной жизни царство человѣческое. Окончательная сущность этого человѣческаго царства состоитъ въ идеальномъ *требованіи* совершеннаго нравственнаго порядка, т. е. въ требованіи Царства Божія. Двумя путями — пророческимъ вдохновеніемъ у евреевъ и философскою мыслью у грековъ — человѣческій духъ подошелъ къ *идеѣ* Царства Божія и къ *идеалу* богочеловѣка [77].

[77] Эти два пути — библейскій и философскій — совпали въ умѣ александрійскаго еврея Филона, который съ этой точки зрѣнія есть послѣдній и самый значительный мыслитель древняго міра.

Параллельно этому двойному внутреннему процессу и естественнымъ образомъ медленнѣе его происходилъ внѣшній процессъ культурно-политическаго объединенія главныхъ историческихъ народовъ востока и запада, совершившійся въ Римской Имперіи. Въ Греціи и Римѣ (природное или языческое) человѣчество дошло до своего предѣла — до утвержденія своего безусловнаго божественнаго значенія: въ прекрасной чувственной формѣ и умозрительной идеѣ у эллиновъ, въ практическомъ разумѣ, волѣ или власти — у римлянъ. Явилась идея абсолютнаго человѣка или *человѣкобога*. Но эта идея по существу своему не можетъ оставаться отвлеченною или чисто-умозрительною, она требуетъ *воплощенія*. Между тѣмъ сдѣлать изъ себя самого бога для человѣка такъ же невозможно, какъ для животнаго собственными усиліями достигнуть человѣческаго достоинства, стать разумнымъ и словеснымъ существомъ. Оставаясь на томъ же планѣ развитія, въ предѣлахъ того же царства, животная природа могла достигнуть только до обезьяны, а человѣческая — до римскаго кесаря. Какъ предваряющее явленіе обезьяны относится къ человѣку, такъ предваряющее явленіе обожествленнаго кесаря относится къ богочеловѣку.

III.

Въ то время, какъ языческій міръ созерцалъ свое духовное крушеніе въ лицѣ мнимаго человѣкобога кесаря, безсильно корчившаго божество, отдѣльные философскіе умы и вѣрующія души ждали воплощенія божественнаго Слова, или явленія Мессіи, Сына Божія и Царя Правды. Человѣкобогъ, хотя бы въ лицѣ всемірнаго владыки, есть только пустой обманъ, богочеловѣкъ могъ открыть свою дѣйствительность и въ образѣ странствующаго раввина.

Историческое существованіе Христа, также какъ реальность Его характера, сохраненнаго въ Евангеліяхъ, не подлежитъ серьезнымъ сомнѣніямъ. Выдумать его не было никакой возможности ни кому, — и этотъ совершенно-историческій образъ есть образъ совершеннаго человѣка, но человѣка не говорящаго: я сдѣлался богомъ, а говорящаго: я рожденъ и посланъ отъ Бога, и я до созданія міра былъ одно съ Богомъ. Вѣрить этому свидѣтельству насъ заставляетъ разумъ, ибо историческое явленіе Христа, какъ богочеловѣка, неразрывно связано со всѣмъ міровымъ процессомъ, и съ отрицаніемъ этого явленія падаетъ смыслъ и цѣлесообразность мірозданія.

Когда среди неорганическаго міра явились первыя растительныя формы, которыя потомъ развились въ роскошное царство деревьевъ и цвѣтовъ, было бы совершенною нелѣпостью утверждать, что эти формы явились сами собою, изъ ничего, и такою же, только замаскированною, нелѣпостью — предполагать, что онѣ произошли отъ случайныхъ комбинацій неорганическихъ веществъ. Жизнь есть нѣкоторое новое положительное содержаніе, нѣчто *большее* сравнительно съ безжизненною матеріей, и выводить это большее изъ меньшаго значитъ утверждать, что нѣчто въ дѣйствительности происходитъ изъ ничего, т. е. чистую нелѣпость. Пусть *явленія* растительной жизни непрерывно примыкаютъ къ явленіямъ міра неорганическаго: *то, что является,* въ обоихъ царствахъ, существенно различно, и эта разнородность обнаруживается все яснѣе и рѣзче съ дальнѣйшимъ развитіемъ новаго царства. Точно также, хотя міръ растеній и міръ животныхъ какъ бы выходятъ изъ одного корня, элементарныя формы тѣхъ и другихъ существъ настолько схожи, что біологія знаетъ цѣлый отдѣлъ *животнорастеній* (зоофиты), но подъ этою кажущеюся (являемою, феноменальною) однородностью несомнѣнно скрывается основное и существенное различіе типовъ, которое затѣмъ и проявляется въ двухъ расходящихся направленіяхъ, или планахъ бытія — растительнаго и животнаго. И тутъ опять то, что есть новаго и большаго въ животномъ типѣ сравнительно съ растительнымъ, никакъ не можетъ быть безъ явной нелѣпости сведено на меньшее, т. е. на ихъ общія свойства, ибо это значило бы $a + b$ отожествлять съ a, или нѣчто признавать равнымъ ничему. Точно также, несмотря на всю близость и тѣсную матеріальную связь (въ порядкѣ явленій) между человѣческимъ и животнымъ міромъ, существенная особенность перваго, — проявляющаяся конечно болѣе въ Платонѣ и Гёте, чѣмъ въ папуасѣ или эскимосѣ, — какъ новое положительное содержаніе, — извѣстный *плюсъ* бытія не можетъ быть выведенъ изъ стараго животнаго типа. Какой-нибудь каннибалъ самъ по себѣ не многимъ выше обезьяны, но все дѣло въ томъ, что онъ не представляетъ законченнаго человѣческаго типа и что непрерывные ряды *совершенствующихся* поколѣній ведутъ отъ этого каннибала къ Платону и Гёте, тогда какъ обезьяна, пока она обезьяна, существенно *не совершенствуется.* Мы связаны съ нашими полудикими предками исторической памятью, или единствомъ собирательнаго сознанія, чего нѣтъ у животныхъ: у нихъ есть только память индивидуальнаго со-

знанія, а съ другой стороны связь физіологически-родовая, выражающаяся въ наслѣдственности, но не переходящая въ ихъ сознаніе; поэтому совершенствованіе животныхъ формъ (по теоріи эволюціи) хотя и происходитъ при нѣкоторомъ участіи самихъ животныхъ, но по своимъ результатамъ и цѣлямъ остается для нихъ внѣшнимъ и чуждымъ фактомъ. Совершенствованіе же человѣчества обусловлено тѣми способностями разума и воли, которыя существуютъ и у дикаря, хотя лишь въ зачаточномъ состояніи. Но какъ эти высшія способности не могутъ быть выведены изъ природы животной, а потому и образуютъ особое царство человѣческое, такъ точно свойства духовнаго человѣка, — человѣка не совершенствующагося только, а *совершеннаго*, или богочеловѣка, — не могутъ быть выведены изъ свойствъ и состояній природно-человѣческихъ, и, слѣдовательно, Царство Божіе не можетъ быть понято какъ слѣдствіе непрерывнаго развитія міра чисто-человѣческаго, — *богочеловѣкъ не можетъ быть понятъ какъ человѣкобогъ*, хотя и среди природнаго человѣчества могли существовать и существовали предваренія грядущей высшей жизни. Но какъ «морская лилія» на первый взглядъ представляется водянымъ растеніемъ, тогда какъ она несомнѣнно уже есть животное, такъ и зачаточные носители Царства Божія ничѣмъ *повидимому* не отличались и не отличаются отъ людей міра сего, имѣя однако въ себѣ уже дѣйствующее начало новаго образа бытія.

Изъ того, что высшія формы, или типы бытія являются или открываются послѣ низшихъ, никакъ не слѣдуетъ, что они суть произведеніе или созданіе этихъ низшихъ. Порядокъ сущаго не есть то же, что порядокъ явленія. Высшіе, болѣе положительные и полные образы и состоянія бытія существуютъ (метафизически) первѣе низшихъ, хотя являются или открываются послѣ нихъ. Этимъ не отрицается эволюція; ее нельзя отрицать, она есть фактъ. Но утверждать, что эволюція создаетъ высшія формы всецѣло изъ низшихъ, т. е. окончательно изъ ничего, — значитъ подъ фактъ подставлять логическую нелѣпость. Эволюція низшихъ типовъ бытія не можетъ сама по себѣ создавать высшихъ, но она производитъ матеріальныя условія или даетъ соотвѣтствующую среду для проявленія или откровенія высшаго типа. Такимъ образомъ, каждое появленіе новаго типа бытія есть въ извѣстномъ смыслѣ *новое твореніе*, но такое, которое менѣе всего можетъ быть обозначено какъ твореніе изъ ничего, ибо, во-первыхъ, матеріальною основой для возникновенія новаго типа

служитъ типъ прежній, а во-вторыхъ, и собственное положительное содержаніе высшаго типа не возникаетъ вновь изъ небытія, а, существуя отъ вѣка, лишь вступаетъ (въ извѣстный моментъ процесса) въ другую сферу бытія, въ міръ явленій. Условія явленія происходятъ отъ естественной эволюціи природы; являемое — отъ Бога[78].

IV.

Взаимоотношеніе между основными типами бытія (которые являются и главными ступенями мірового процесса) не исчерпывается тѣмъ отрицательнымъ фактомъ, въ силу котораго эти типы, имѣя каждый свою собственность, не сводимы одинъ къ другому: между ними есть прямая связь, дающая положительное единство и всему процессу. Это единство (внутреннее существо котораго мы не можемъ здѣсь изслѣдовать) открывается съ трехъ сторонъ: во-первыхъ, въ томъ, что каждый новый типъ представляетъ *новое условіе*, необходимое для осуществленія высшей и окончательной цѣли — дѣйствительнаго явленія въ мірѣ совершеннаго нравственнаго порядка, Царства Божія, или «откровенія свободы и славы сыновъ Божіихъ». Для того, чтобы достигнуть своей высшей цѣли или проявить свое безусловное значеніе, существо должно прежде всего *быть*, затѣмъ оно должно быть *живымъ*, потомъ — быть *сознательнымъ*, далѣе — *разумнымъ* и, наконецъ, быть *совершеннымъ*. Дефективныя понятія небытія, безжизненности, безсознательности и неразумности *логически* несовмѣстимы съ понятіемъ совершенства. Конкретное воплощеніе каждой изъ положительныхъ степеней существованія и образуетъ дѣйствительныя царства вселенной, такъ что и низшія входятъ въ нравственный порядокъ, какъ необходимыя условія его осуществленія. Но этимъ инструментальнымъ отношеніемъ (явная, данная въ опытѣ) мировая связь не исчерпывается: низшіе типы сами тяготѣютъ къ высшимъ, стремятся ихъ достигнуть, имѣя въ нихъ какъ бы свой предѣлъ и свою цѣль, въ чемъ также обнаруживается цѣлесообразный характеръ всего процесса (самое наглядное проявленіе этого стремленія есть уже указанный фактъ человѣкообразности обезьяны). Наконецъ, положительная связь постепенныхъ царствъ

[78] Первоначальное отношеніе Бога къ природѣ лежитъ внѣ предѣловъ мірового процесса и есть предметъ чисто-метафизическій, котораго мы не будемъ затрагивать здѣсь мимоходомъ.

въ томъ, что каждый типъ (и чѣмъ далѣе, тѣмъ полнѣе) обнимаетъ собою или включаетъ въ себя низшіе, такъ что міровой процессъ не есть только процессъ развитія и совершенствованія, но и *процессъ собиранія вселенной*. Растенія физіологически вбираютъ въ себя окружающую среду (неорганическія вещества и физическія воздѣйствія, благодаря которымъ они питаются и растутъ); животныя сверхъ того, что питаются растеніями, — и психологически вбираютъ въ себя (въ свое сознаніе) уже болѣе широкій кругъ соотносящихся съ ними, черезъ ощущенія, явленій; человѣкъ, кромѣ того, разумомъ включаетъ въ себя и отдаленные, непосредственно не ощущаемые круги бытія, онъ можетъ (на высокой степени развитія) обнять все въ одномъ, или понять смыслъ всего; наконецъ, богочеловѣкъ, или сущій разумъ (Логосъ) не отвлеченно только понимаетъ, а въ дѣйствительности осуществляетъ смыслъ всего, или совершенный нравственный порядокъ, обнимая и связывая все живою личною силой любви. Высшая задача человѣка, какъ такого (чистаго человѣка) и чисточеловѣческой сферы бытія состоитъ въ томъ, чтобы *собирать вселенную въ идеѣ*, задача богочеловѣка и Царства Божія состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную *въ дѣйствительности*.

И какъ растительная жизнь не упраздняетъ неорганическаго міра, а только указываетъ ему его низшее, подчиненное мѣсто, какъ то же мы видимъ и на дальнѣйшихъ ступеняхъ всемірнаго процесса, точно также и въ концѣ его Царство Божіе своимъ явленіемъ не упраздняетъ низшихъ типовъ бытія, а ставитъ ихъ всѣ на должное мѣсто, но уже не какъ особенныя сферы бытія, а какъ неразрывно-соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодѣйствіемъ духовно-физическіе органы *собранной* вселенной. Вотъ почему Царство Божіе есть то же, что дѣйствительность безусловнаго нравственнаго порядка, или что то же — всеобщее воскресеніе и возстановленіе всяческихъ (ἀποκατάστασις τῶν πάντων).

V.

Когда богочеловѣка, полагающаго начало Царству Божію, обозначаютъ какъ «идеалъ», то это справедливо никакъ не въ томъ смыслѣ, чтобы онъ былъ только мыслимымъ, не реальнымъ, а лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно сказать, что дѣйствительный человѣкъ есть идеалъ для животнаго, или дѣйствительное растеніе —

идеалъ для той земли, изъ которой оно вырастаетъ. Представляя собою бытіе болѣе идеальное (въ смыслѣ бо́льшаго достоинства), это растеніе имѣетъ не меньшую, а напротивъ *бо́льшую дѣйствительность* или полноту существованія сравнительно съ глыбой земли, точно такъ же, какъ животное сравнительно съ растеніемъ, природный человѣкъ — съ животнымъ и богочеловѣкъ — съ природнымъ человѣкомъ. Въ общемъ возвышенію идеальнаго содержанія *прямо пропорціонально* возрастаніе реальной силы: растеніе имѣетъ такія дѣйствительныя способности (напр. цѣлесообразно перерабатывать неорганическія вещества), какихъ вовсе нѣтъ у куска земли, человѣкъ гораздо могущественнѣе обезьяны, и у Христа несравненно больше власти, нежели у римскаго кесаря.

Между природнымъ и духовнымъ человѣкомъ разница не въ томъ, что первый вовсе лишенъ высшаго духовнаго элемента, а въ томъ, что этотъ элементъ въ немъ не имѣетъ самъ по себѣ силы совершеннаго осуществленія и, чтобы получить ее, долженъ быть оплодотворенъ новымъ творческимъ актомъ, или дѣйствіемъ того, что въ богословіи называется *благодатію* и что даетъ сынамъ человѣческимъ «власть становиться дѣтьми Божіими». Благодать и по ученію правовѣрующихъ богослововъ не упраздняетъ природы вообще и нравственной природы человѣка въ особенности, а *совершаетъ* ее. Нравственная природа человѣка есть необходимое условіе и предположеніе богочеловѣчества. Какъ не всякое неорганическое вещество, а лишь извѣстныя опредѣленныя химическія соединенія могутъ воспринимать дѣйствіе жизненной силы и входить въ составъ растительныхъ и животныхъ организмовъ, подобнымъ образомъ не всякія живыя существа, а лишь обладающія нравственною природой, могутъ воспринимать дѣйствіе благодати и входить въ составъ Царства Божія. И дѣйствительно, человѣкъ уже по самой природѣ своей обнаруживаетъ начатки духовной жизни въ присущихъ ему чувствахъ стыда, жалости, благоговѣнія и въ вытекающихъ отсюда правилахъ жизни, охраняемыхъ совѣстью, или сознаніемъ должнаго. Это природное добро въ человѣкѣ есть добро несовершенное, и логически неизбѣжно, чтобъ оно само по себѣ оставалось всегда несовершеннымъ, ибо иначе пришлось бы допустить, что безконечное можетъ произойти изъ наростанія конечныхъ величинъ, безусловное изъ условнаго, и въ концѣ концовъ нѣчто изъ ничего. Но если человѣческая природа не заключаетъ въ себѣ, а потому и не можетъ создать изъ себя дѣй-

ствительной безконечности или полноты совершенства, то она уже, по присущему ей разуму или универсальному смыслу, заключаетъ въ себѣ возможность этой нравственной безконечности и стремленіе къ ея осуществленію, т. е. къ воспріятію божества. Какъ безсловесное существо, тяготѣющее къ разуму, есть только животное, но существо дѣйствительно обладающее разумомъ перестаетъ быть животнымъ и есть человѣкъ, образующій новое царство, не выводимое изъ простой непрерывной эволюціи низшихъ формъ, подобнымъ образомъ и это новое, разумное, но не осуществляющее своего разума до конца, не совершенное и лишь тяготѣющее къ совершенству существо, есть только человѣкъ, тогда какъ существо, *обладающее* совершенствомъ, не можетъ быть *только* человѣкомъ, а открываетъ новое и окончательное Царство Божіе, въ которомъ осуществляется не относительное, а безусловное Добро, или достоинство бытія, не выводимое изъ относительнаго (ибо различіе здѣсь не количественное или степенное а качественное).

Богочеловѣкъ отличается отъ простого человѣка не какъ идеалъ представляемый, а какъ идеалъ *осуществленный*. Тотъ мнимый идеализмъ, который признаетъ идеалъ неосуществимымъ и не нуждается въ его осуществленіи, есть пустословіе, не заслуживающее критики. Но есть тутъ другой вопросъ, съ которымъ нужно считаться. Допуская вообще дѣйствительное, а не представляемое только значеніе богочеловѣка, или совершеннаго человѣка, можно отрицать историческій фактъ Его явленія въ прошедшемъ. Такое отрицаніе не имѣетъ однако за себя никакихъ разумныхъ основаній, и — болѣе того — оно прямо отнимаетъ всякій смыслъ у общаго хода всемірной исторіи. Если историческое лицо, извѣстное намъ изъ книгъ Новаго Завѣта, не было явленіе богочеловѣка или осуществленнаго «идеала», по Кантовой терминологіи, то оно могло быть только естественнымъ произведеніемъ исторической эволюціи; но въ такомъ случаѣ, почему же эта эволюція не пошла далѣе въ томъ же направленіи и не произвела другихъ лицъ болѣе совершенныхъ? Отчего послѣ Христа прогрессъ замѣчается во всѣхъ областяхъ жизни, но только не въ коренной области личной духовной силы? Всякій, не закрывающій нарочно глаза, долженъ признать огромное разстояніе между тѣмъ благороднѣйшимъ типомъ естественной, испытующей мудрости, который увѣковѣченъ Ксенофонтомъ въ его памятныхъ запискахъ и Платономъ въ его разговорахъ, — и тѣмъ лучезарнымъ явленіемъ торже-

ствующей духовности, которое сохранилось въ Евангеліяхъ и ослѣпило Савла, чтобы переродить его. Между тѣмъ, отъ Сократа до Христа прошло менѣе четырехъ вѣковъ, и если въ этотъ короткій срокъ историческая эволюція могла произвести такое возрастаніе духовной силы въ человѣческой личности, то какимъ же образомъ въ гораздо бо̀льшее количество времени и при ускоренномъ историческомъ движеніи эта эволюція оказалась рѣшительно безсильною не только соотвѣтственно повысить личное духовное совершенство, но и удержать его на томъ же уровнѣ? Отчего, напримѣръ, Спинозу и Канта, жившихъ черезъ 16 и 17 вѣковъ послѣ Христа и представляющихъ весьма благородные типы естественной мудрости, можно сравнивать съ Сократомъ, но никому и въ голову не придетъ сравнивать ихъ съ Христомъ? Развѣ потому только, что они дѣйствовали въ другой сферѣ? Но вотъ дѣятели, прославленные въ области религіозной: Мухаммедъ, Савонарола, Лютеръ, Кальвинъ, Игнатій Лойола [79], Фоксъ, Сведенборгъ, — все могучія проявленія человѣческой природы, но попробуйте по совѣсти сравнить ихъ съ Христомъ! Отчего, наконецъ, тѣ историческія лица, которыя наиболѣе приближаются къ нравственному идеалу, напримѣръ св. Францискъ, рѣшительно признаютъ свою прямую зависимость отъ Христа, какъ отъ высшаго существа?

VI.

Если видѣть въ Христѣ лишь одну изъ относительныхъ степеней нравственнаго совершенства, то отсутствіе дальнѣйшихъ степеней въ теченіе почти двухтысячелѣтняго духовнаго роста человѣчества есть фактъ совершенно безсмысленный. Если же признавать въ Немъ степень безусловно высшую, хотя и естественно происшедшую, то, во-первыхъ, Онъ долженъ бы былъ тогда явиться *въ концѣ*, а никакъ не въ серединѣ исторіи; а во-вторыхъ, Онъ все равно не

---

[79] Извѣстно, что Авг. Контъ въ письмахъ, писанныхъ имъ незадолго до смерти, ставилъ Игнатія Лойолу выше Христа, но именно эта оцѣнка, какъ и другія подобныя мнѣнія и соотвѣтственные поступки основателя позитивной философіи, заставляетъ всѣхъ безпристрастныхъ критиковъ признавать, что этотъ мыслитель, пережившій въ молодости двухлѣтнюю мозговую болѣзнь, снова былъ на порогѣ умственнаго разстройства въ самые послѣдніе годы своей жизни. См. мою статью *Контъ* въ энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза-Ефрона.

могъ бы явиться какъ простое произведеніе исторической эволюціи, такъ какъ между абсолютнымъ и относительнымъ совершенствомъ разница не степенная или количественная, а качественная и существенная, и вывести первое изъ второго логически невозможно.

Итакъ, разумъ исторіи въ самомъ ея фактическомъ ходѣ заставляетъ насъ признать въ Іисусѣ Христѣ не послѣднее слово царства человѣчества, а первое и всеединое Слово Царства Божія, — не человѣкобога, а Богочеловѣка, или безусловную индивидуальность. Съ этой точки зрѣнія совершенно понятно и то, почему Онъ сперва явился *среди* исторіи, а не въ концѣ ея. Такъ какъ цѣль мірового процесса есть откровеніе Царства Божія или совершеннаго нравственнаго порядка, осуществляемаго новымъ человѣчествомъ, *духовно вырастающимъ изъ Богочеловѣка,* то ясно, что этому универсальному явленію должно предшествовать индивидуальное явленіе самого Богочеловѣка. Какъ первая половина исторіи до Христа подготовляла среду или внѣшнія условія для Его личнаго рожденія, такъ вторая половина подготовляетъ внѣшнія условія для Его универсальнаго откровенія или явленія Царства Божія. И тутъ имѣетъ силу общій законъ мірового порядка (логически достовѣрный), что высшій типъ существованія *не создается* предшествующимъ процессомъ, а только обусловливается имъ въ своемъ явленіи. Царство Божіе не есть *произведеніе* христіанской исторіи, какъ самъ Христосъ не былъ произведеніемъ еврейской и языческой исторіи: исторія вырабатывала и вырабатываетъ только необходимыя естественныя и нравственныя *условія* для явленія Богочеловѣка и богочеловѣчества.

VII.

Своимъ словомъ и подвигомъ своей жизни, начиная съ побѣды надъ всѣми искушеніями *нравственнаго* зла и кончая воскресеніемъ, т. е. побѣдой надъ зломъ *физическимъ*, — надъ закономъ смерти и тлѣнія, — дѣйствительный Богочеловѣкъ открылъ людямъ Царствіе Божіе; но откровеніе здѣсь не можетъ совпадать съ достиженіемъ по самому смыслу и закону этого новаго Царства. Осуществляя безусловное значеніе каждаго лица, совершенный нравственный порядокъ предполагаетъ нравственную свободу каждаго. Но дѣйствительная свобода для конечнаго духа пріобрѣтается только опытомъ: свободно выбирать можетъ только тотъ, кто позналъ или испыталъ то, что

онъ выбираетъ, и его противоположное. И хотя Христосъ окончательно побѣдилъ зло въ истинномъ средоточіи вселенной, т. е. въ Себѣ, но преодолѣніе зла на окружности міра, т. е. въ собирательномъ цѣломъ человѣчества, должно было совершиться чрезъ собственное испытаніе человѣчества, для чего потребовался новый процессъ развитія христіанскаго міра, крестившагося, но еще не облекшагося во Христа [80].

Дѣйствительное основаніе совершеннаго нравственнаго порядка есть *универсальность* духа Христова, способнаго *все* обнять и переродить. Значитъ, сущность дѣла для человѣчества въ томъ, чтобы, принявъ Христа, въ Его Духѣ отнестись *ко всему* и чрезъ это дать возможность Его Духу воплотиться *во всемъ*. Ибо это воплощеніе не можетъ быть только физическимъ событіемъ. Какъ для индивидуальнаго воплощенія Слова Божія потребовалось согласіе личной женской воли: да будетъ Мнѣ по глаголу Твоему, — такъ для вселенскаго воплощенія Духа Христова или явленія Царства Божія необходимо согласіе собирательной воли въ человѣчествѣ на возсоединеніе всего съ Богомъ. А для того, чтобы это согласіе было, во-первыхъ, совершенно сознательнымъ, необходимо, чтобы Христосъ былъ понятъ не только какъ безусловное *начало* добра, но и какъ *полнота* добра, т. е. чтобы опредѣлилось христіанское (и антихристіанское) отношеніе ко всѣмъ сторонамъ и областямъ человѣческой жизни; а во-вторыхъ, чтобы согласіе было совершенно свободнымъ, чтобы оно не было дѣломъ превозмогающей высшей силы, а настоящимъ нравственнымъ актомъ, или исполненіемъ внутренней правды, — для того и другого нужно было Христу удалиться въ запредѣльную сферу невидимаго бытія и удержать свое явное дѣйствіе въ исторіи. Оно обнаружится тогда, когда не отдѣльныя только лица, а цѣлое человѣческое общество будетъ готово для сознательнаго и свободнаго выбора между безусловнымъ добромъ и его противоположнымъ. Такимъ образомъ, безусловное нравственное требованіе («будьте совершенны, какъ Отецъ

---

[80] Сколько-нибудь внимательный читатель видитъ, что я не подавалъ ни малѣйшаго повода серьезной критикѣ приписывать мнѣ нелѣпое отождествленіе Царства Божія съ историческимъ христіанствомъ, или видимою церквью (какою именно?). Это отождествленіе, также какъ и признаніе всякаго крещенаго негодяя за „духовнаго“ человѣка, или „сына Божія“, исключено изъ моей мысли не только implicite, но и explicite.

вашъ небесный»), обращенное къ каждому человѣку, но не въ отдѣльности, а лишь вмѣстѣ съ другими (*будьте*, а не *будь*), — это требованіе (если только оно понято и принято какъ дѣйствительная жизненная задача) неизбѣжно переноситъ насъ въ область условій, опредѣляющихъ текущее *историческое* существованіе *общества*, или собирательнаго человѣка.

Часть третья.

Добро черезъ исторію человѣчества.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Личность и общество.

I.

Мы знаемъ, что добро въ своемъ полномъ смыслѣ, включающемъ и понятіе блага или удовлетворенія, опредѣляется окончательно какъ дѣйствительный нравственный порядокъ, выражающій безусловно должное и безусловно желательное отношеніе каждаго ко всему и всего къ каждому. Это называется Царствомъ Божіимъ, и съ нравственной точки зрѣнія совершенно ясно, что только осуществленіе Царства Божія есть окончательная цѣль всякой жизни и дѣятельности, какъ высшее добро, благо и блаженство. Столь же ясно при отчетливомъ и жизненномъ мышленіи объ этомъ предметѣ, что дѣйствительный нравственный порядокъ или Царство Божіе есть дѣло совершенно общее и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно личное, потому что *каждый* хочетъ его для себя и для всѣхъ и только *вмѣстѣ со всѣми* можетъ получить его. Слѣдовательно, нельзя по существу противопоставлять личность и общество, нельзя спрашивать, что̀ изъ этихъ двухъ есть цѣль и что̀ только средство. Такой вопросъ предполагалъ бы реальное существованіе единичной личности какъ уединеннаго и замкнутаго круга, тогда какъ на самомъ дѣлѣ каждое единичное лицо есть только средоточіе безконечнаго множества взаимоотношеній съ другимъ и другими, и отдѣлять его отъ этихъ отношеній значитъ отнимать у него всякое дѣйствительное содержаніе жизни, превращать личность въ пустую возможность существованія. Представлять

личное средоточіе своего бытія какъ дѣйствительно отдѣленное отъ своей и общей жизненной сферы, связывающей его съ другими центрами, — есть не болѣе какъ болѣзненная иллюзія самосознанія.

Когда передъ глазами пѣтуха проводятъ мѣломъ черту, онъ, какъ извѣстно, принимаетъ эту черту за какую-то роковую преграду, переступить которую для него дѣлается совершенно невозможнымъ. Онъ, очевидно, не въ состояніи понимать, что подавляющее, роковое для него значеніе мѣловой черты происходитъ только отъ того, что онъ исключительно *занятъ* этимъ необычнымъ ему и неожиданнымъ представленіемъ и слѣдовательно *несвободенъ* относительно его. Заблужденіе, довольно естественное для пѣтуха, менѣе естественно для разумно-мыслящаго человѣка. Однако и онъ слишкомъ часто не понимаетъ, что данное ограниченіе его субъективности получаетъ свою непреодолимость и непроницаемость единственно лишь отъ исключительнаго сосредоточенія его вниманія на этой ограниченности, что роковая отдѣльность его «*я*» ото всего другого заключается только въ томъ, что онъ представляетъ ее себѣ роковою. Онъ тоже есть жертва самовнушенія, хотя и имѣющаго, конечно, объективныя точки опоры, но столь же условныя и легко устранимыя, какъ проведенная мѣломъ линія.

Этотъ самообманъ, въ силу котораго единичный человѣкъ считаетъ себя дѣйствительнымъ въ своей отдѣльности ото всего и такую свою мнимую обособленность предполагаетъ какъ настоящую основу и даже единственно-возможную исходную точку для всѣхъ своихъ отношеній, — этотъ самообманъ отвлеченнаго субъективизма — производитъ опустошенія не только въ области метафизики (которая съ этой точки зрѣнія даже совсѣмъ упраздняется), но и въ сферѣ нравственной и политической жизни. Сколько здѣсь изъ-за этого возникаетъ запутанныхъ теорій, непримиримыхъ противорѣчій и роковыхъ вопросовъ! И вся эта неразрѣшимость и фатальность исчезла бы сама собой, если бы мы, не пугаясь громкихъ именъ, приняли въ соображеніе тотъ простой фактъ, что эти теоріи могли быть созданы и эти роковые вопросы могли возникнуть единственно только съ точки зрѣнія загипнотизированнаго пѣтуха.

II.

Человѣческая личность, и, слѣдовательно, каждый единичный человѣкъ, *есть возможность для осуществленія неограниченной дѣй-*

ствительности, или особая форма безконечнаго содержанія. Въ умѣ человѣка заключается безконечная возможность все болѣе и болѣе истиннаго познанія о смыслѣ всего, а его воля содержитъ въ себѣ такую же безконечную возможность все болѣе и болѣе совершеннаго осуществленія этого всеединаго смысла въ данной жизненной средѣ. Человѣческая личность безконечна: это есть аксіома нравственной философіи. Но вотъ отвлеченный субъективизмъ проводитъ передъ глазами неосторожнаго мыслителя свою мѣловую черту, и плодотворнѣйшая аксіома превращается въ безысходную нелѣпость. Личность человѣческая какъ безконечная возможность отдѣляется отъ всякихъ дѣйствительныхъ условій и дѣйствительныхъ результатовъ своего осуществленія, представляемыхъ чрезъ общество, и не только отдѣляется, но и противополагается имъ. Является неразрѣшимое противорѣчіе между личностью и «роковой вопросъ»: которое изъ двухъ началъ должно быть принесено въ жертву? Съ одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдѣльной личности, изъ себя опредѣляющей всѣ свои отношенія, въ общественныхъ связяхъ и собирательномъ порядкѣ видятъ только внѣшнюю границу и произвольное стѣсненіе, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а съ другой стороны, выступаютъ гипнотики коллективизма, которые, видя въ жизни человѣчества только общественныя массы, признаютъ личность за ничтожный и преходящій элементъ общества, не имѣющій никакихъ собственныхъ правъ и съ которымъ можно не считаться во имя такъ называемаго общаго интереса. Но что же это за общество, состоящее изъ безправныхъ и безличныхъ тварей, изъ нравственныхъ нулей? Будетъ ли это во всякомъ случаѣ общество *человѣческое?* Въ чемъ будетъ заключаться и откуда возьмется его достоинство, внутренняя цѣнность его существованія, и какою силою оно будетъ держаться? Не ясно ли, что это печальная химера, столь же неосуществимая, сколь и нежелательная. И не такая ли же химера противоположный идеалъ себѣдовлѣющей личности? Отнимите у *дѣйствительной* человѣческой личности все то, что̀ такъ или иначе обусловлено ея связями съ общественными или собирательными цѣлыми, и вы получите животную особь съ одною лишь чистою возможностью, или пустою формой человѣка, т. е. нѣчто въ дѣйствительности вовсе не существующее. Тѣ, кому приходилось спускаться въ адъ, или подниматься на небеса, какъ, напр., Дантъ и Сведенборгъ, и тамъ не нашли оди-

нокой личности, а видѣли только общественные группы и круги.

Общественность не есть привходящее условіе личной жизни, а заключается въ самомъ опредѣленіи личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-дѣйствующая, — а и то и другое возможно только въ образѣ бытія общественномъ. Разумное познаніе со стороны *формальной* обусловлено *общими понятіями,* выражающими единство смысла въ неуловимой множественности явленій; но дѣйствительная и объективная общность (общій смыслъ) понятій обнаруживается въ словесномъ общеніи, безъ котораго разумная дѣятельность, задержанная и лишенная осуществленія, естественно атрофируется, а затѣмъ и самая способность разумѣнія исчезаетъ или переходитъ въ состояніе чистой возможности. Языкъ — этотъ реальный разумъ — не могъ быть созданъ личностью одинокою, слѣдовательно личность одинокая не была бы существомъ словеснымъ, не была бы человѣкомъ. Со стороны же *матеріальной* познаніе истины основано на *опытѣ,* — наслѣдственномъ, собирательномъ и накопляющемся, опытъ же единичнаго существа, безусловно изолированнаго, если бы даже оно могло существовать, былъ бы, очевидно, совершенно недостаточенъ для познанія истины. Что касается до *нравственнаго* опредѣленія личности, то, хотя сама идея добра или нравственной оцѣнки и не есть только слѣдствіе соціальныхъ отношеній, какъ думаютъ многіе, однако слишкомъ очевидно, что *осуществленіе* этой идеи или дѣйствительное развитіе человѣческой нравственности возможно для лица только въ общественной средѣ чрезъ взаимодѣйствіе съ нею. И въ этомъ главномъ отношеніи общество есть не что иное, какъ объективно-осуществляемое содержаніе личности.

Вмѣсто неразрѣшимаго противорѣчія двухъ исключающихъ другъ друга началъ, двухъ отвлеченныхъ *измовъ* мы находимъ въ дѣйствительности два соотносительныхъ, и логически и исторически взаимно другъ друга предполагающихъ и требующихъ термина. По существенному своему значенію общество не есть внѣшній предѣлъ личности, а ея внутреннее восполненіе, и относительно множественности единичныхъ лицъ общество не есть ихъ ариѳметическая сумма или механическій аггрегатъ, а нераздѣльная цѣлость общей жизни, отчасти уже осуществленной въ прошедшемъ и сохраняемой чрезъ пребывающее общественное *преданіе,* отчасти осуществляемой въ на-

стоящемъ посредствомъ общественныхъ *служеній,* и, наконецъ, предваряющей въ лучшемъ сознаніи общественнаго *идеала* свое будущее совершенное осуществленіе.

Этимъ тремъ основнымъ и пребывающимъ моментамъ лично-общественной жизни — религіозному, политическому и пророческому — соотвѣтствуютъ въ цѣломъ ходѣ историческаго развитія три послѣдовательно выступающія, главныя конкретныя ступени человѣческаго сознанія и жизненнаго строя, а именно: 1) *родовая,* принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая въ видоизмѣненной формѣ семьи, затѣмъ 2) *національно-государственный* строй, господствующій въ настоящемъ, и наконецъ, 3) *всемірное* общеніе жизни — какъ идеалъ будущаго.

На всѣхъ этихъ ступеняхъ общество по своему существенному содержанію есть нравственное *восполненіе* или *осуществленіе* личности въ данномъ жизненномъ кругѣ; лишь объемъ этого круга не одинаковъ: на первой ступени онъ ограничивается для каждаго своимъ родомъ, на второй своимъ отечествомъ, и лишь на третьей личность человѣческая, достигшая яснаго сознанія своей внутренней безконечности, стремится соотвѣтственнымъ образомъ осуществить ее въ *совершенномъ* обществѣ съ упраздненіемъ уже всякихъ ограниченій не по содержанію только, но и по объему жизненнаго взаимодѣйствія.

III.

Каждый единичный человѣкъ, какъ личность, обладаетъ возможностью совершенства или положительной безконечности, именно способностью все понимать своимъ разумомъ и все обнимать сердцемъ, или входить въ живое единство со всѣмъ. Эта двоякая безконечность — силы представленія и силы стремленія и дѣйствія, называемая въ Библіи (по толкованію отцовъ церкви) образомъ и подобіемъ Божіимъ, есть непремѣнная принадлежность каждаго лица, въ этомъ собственно состоитъ безусловное значеніе, достоинство и цѣнность человѣческой личности и основаніе ея неотъемлемыхъ правъ [81].

---

[81] Это значеніе образа и подобія Божія во внутренней связи и относительномъ различіи этихъ терминовъ есть въ сущности то же самое, какъ и указанное выше, во второй части. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что безконечная сила представленія и пониманія всего можетъ дать намъ лишь *образъ* („схему“) совершенства, тогда какъ безконеч-

Ясно, что осуществленіе этой безконечности, или дѣйствительность этого совершенства обусловлена совмѣстностью всѣхъ и не можетъ быть личною принадлежностью каждаго, *въ отдѣльности взятаго*, а усвояется имъ чрезъ взаимодѣйствіе со всѣми, — иначе, оставаясь въ своей отдѣльности и ограниченности, единичное лицо тѣмъ самымъ лишаетъ себя дѣйствительной полноты всего, т. е. лишаетъ себя совершенства и безконечности. Послѣдовательно утверждать свою отдѣльность или обособленность было бы для лица даже физическою невозможностью. Все, что есть въ жизни общей, непремѣнно такъ или иначе воздѣйствуетъ на единичныхъ лицъ, усвояется ими и только въ нихъ и чрезъ нихъ доходитъ до своей окончательной дѣйствительности или завершенія; а если смотрѣть на то же самое дѣло съ другой стороны, — въ жизни личной все *дѣйствительное* ея содержаніе получается чрезъ общественную среду и такъ или иначе обусловлено ея даннымъ состояніемъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что *общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество.*

Міровая задача состоитъ не въ созданіи солидарности между каждымъ и всѣми, — она уже и такъ существуетъ по природѣ вещей, а въ полномъ сознаніи и затѣмъ духовномъ усвоеніи этой солидарности со стороны всѣхъ и каждаго, въ ея превращеніи изъ метафизической и физической только — въ нравственно-метафизическую и нравственно-физическую. Жизнь человѣка уже сама по себѣ и сверху, и снизу есть невольное участіе въ прогрессивномъ существованіи человѣчества и цѣлаго міра; *достоинство* этой жизни и смыслъ всего мірозданія требуютъ только, чтобы это невольное участіе каждаго во всемъ становилось вольнымъ, все болѣе и болѣе сознательнымъ и свободнымъ, т. е. дѣйствительно-*личнымъ*, — чтобы каждый все болѣе и болѣе понималъ и исполнялъ *общее дѣло*, какъ *свое собственное*. Очевидно, только такимъ образомъ безконечное значеніе личности осуществляется, или изъ возможности переходитъ въ дѣйствительность.

Но самый этотъ переходъ, — это одухотвореніе, или морализація солидарности, по природѣ существующей — есть тоже нераздѣльная часть общаго дѣла; исполненіе этой высшей задачи зависитъ въ сво-

---

ное стремленіе, имѣя цѣлью *дѣйствительное* осуществленіе совершенства, есть начало нашего *подобія* живому Богу, который есть совершенство не въ идеѣ только, а въ дѣйствительности, къ чему и мы стремимся.

емъ дѣйствительномъ успѣхѣ не отъ однихъ личныхъ условій, а опредѣляется непремѣнно и общимъ ходомъ міровой исторіи, или наличнымъ состояніемъ общественной среды въ данный историческій моментъ, такъ что и личное совершенствованіе каждаго человѣка никогда не можетъ быть отдѣлено отъ общаго, личная нравственность — отъ общественной.

IV.

Дѣйствительная нравственность есть должное взаимодѣйствіе между единичнымъ лицомъ и его данною средою (въ широкомъ смыслѣ этого слова, обнимающемъ всѣ области бытія, высшія и низшія, съ которыми человѣкъ практически соотносится). Дѣйствительное личное достоинство каждаго несомнѣнно выражается и воплощается въ его отношеніяхъ къ тому, что его окружаетъ. Въ этой *лично-общественной* дѣйствительности постепенно осуществляются тѣ безконечныя возможности, которыя заложены и въ самой природѣ человѣческой — въ каждомъ и во всѣхъ. Историческій опытъ застаетъ человѣка уже восполненнымъ нѣкоторою общественною средой, и затѣмъ вся исторія есть лишь возвышеніе и расширеніе той двусторонней лично-общественной жизни. Указанныя мною три главныя степени, или формаціи въ этомъ процессѣ: родовая, національно-государственная и универсальная — связаны, разумѣется, множествомъ промежуточныхъ звеньевъ, и, помимо этого, высшая форма не замѣняетъ и не упраздняетъ всецѣло низшую, а, только вбирая ее въ свою сферу, видоизмѣняетъ ее, изъ самостоятельнаго цѣлаго дѣлая подчиненною частью. Такъ, родовой союзъ съ возникновеніемъ государства становится его подчиненнымъ частнымъ элементомъ въ видѣ семьи, въ которой родственная связь не упраздняется, а скорѣе углубляется нравственно, измѣняя только свое соціологическое и правовое значеніе, переставая быть основаніемъ независимой власти или собственной юрисдикціи.

При переходѣ отъ низшихъ формъ собирательной жизни къ высшимъ, личность, въ силу присущей ей безконечной потенціи пониманія и стремленія къ лучшему, является въ избранныхъ своихъ представителяхъ началомъ движенія и прогресса (динамическій элементъ исторіи), тогда какъ данная общественная среда, какъ уже достигнутая дѣйствительность, какъ законченная въ своей сферѣ и на своей степени объективація нравственнаго содержанія, естественно пред-

ставляетъ косную, охранительную сторону (статическій элементъ исторіи). Когда единичныя лица, болѣе другихъ одаренныя или болѣе развитыя, начинаютъ испытывать дѣйствіе своей общественной среды *не* какъ осуществленіе и восполненіе ихъ жизни, а лишь какъ внѣшнее ограниченіе и препятствіе для ихъ положительныхъ нравственныхъ стремленій, тогда они становятся носителями высшаго общественнаго сознанія, которое стремится затѣмъ къ воплощенію въ новыхъ соотвѣтствующихъ ему формахъ и порядкахъ жизни.

Всякая общественная среда есть объективное проявленіе или воплощеніе нравственности (должныхъ отношеній) на извѣстной степени человѣческаго развитія; но нравственная личность, въ силу своего стремленія къ безусловному добру, перерастаетъ данную ограниченную форму воплощеннаго въ обществѣ нравственнаго содержанія и начинаетъ относиться къ нему отрицательно — не къ самому по себѣ, а только къ данной низшей ступени его воплощенія. Очевидно, такое столкновеніе не есть принципіальное противорѣчіе между личнымъ началомъ и общественнымъ началомъ, какъ таковыми, а только между прежнею и новою стадіями лично-общественнаго развитія.

V.

Впервые нравственное значеніе и достоинство человѣка проявляется въ *родовой жизни*[82]. Здѣсь мы находимъ зачаточное воплощеніе или организацію всей нравственности: религіозной, альтруистической и аскетической, другими словами, родъ есть осуществленіе личнаго человѣческаго достоинства въ самомъ тѣсномъ и основномъ кругѣ общества. Первое условіе дѣйствительнаго достоинства человѣка — благоговѣніе передъ тѣмъ, что выше его, передъ сверхматеріальными силами, управляющими его жизнью, — осуществляется здѣсь въ почитаніи предковъ, или умершихъ родоначальниковъ; второе условіе личнаго достоинства, — признаніе такового за другими — выражается въ солидарномъ взаимоотношеніи между членами рода, въ ихъ любви и совѣтѣ; наконецъ, третье (а съ иной точки зрѣнія, первое (условіе человѣческаго достоинства — свобода отъ пре-

[82] Разумѣю родъ въ широкомъ смыслѣ, — какъ группу лицъ, связанныхъ въ единое замкнутое общежитіе кровнымъ родствомъ и свойствомъ, въ какой бы основной формѣ ни проявлялась эта связь, — „парной“, или „пуналуальной“, матріархальной, или патріархальной.

обладанія плотскихъ влеченій достигается здѣсь въ извѣстной мѣрѣ посредствомъ того или другого обязательнаго ограниченія, или упорядоченія половыхъ сношеній въ различныхъ формахъ брака, а также посредствомъ иныхъ сдерживающихъ правилъ родового общежитія, требовавшихъ того *стыдѣнія,* о которомъ говоритъ древній лѣтописецъ.

Такимъ образомъ, въ этомъ первичномъ кругѣ человѣческой жизни нравственное достоинство лица во всѣхъ отношеніяхъ осуществляется обществомъ и въ обществѣ. Въ чемъ же тутъ можетъ выразиться и откуда явиться принципіальное противорѣчіе и противоборство между личностью и обществомъ? Отношеніе между ними прямое и положительное. Общественный законъ не есть что-нибудь чужое для личности, извнѣ на нее налагаемое вопреки ея природѣ, — онъ только сообщаетъ опредѣленную, объективную и постоянную форму внутреннимъ мотивамъ личной нравственности. Такъ, собственное религіозное чувство человѣка (встрѣчаемое въ зачаточномъ состояніи уже у отдѣльныхъ животныхъ) побуждаетъ его чтить тайныя причины и условія его существованія, — родовой культъ предковъ даетъ только предметное выраженіе этому стремленію; точно также присущее человѣку чувство жалости склоняетъ его къ справедливому обращенію съ его родичами, — законъ общественный только закрѣпляетъ этотъ личный альтруизмъ постоянными и опредѣленными формами и даетъ ему способъ вѣрнаго осуществленія (такъ защита слабыхъ членовъ рода отъ чужой обиды, невозможная для человѣка одинокаго, организуется въ цѣломъ родѣ и союзѣ родовъ); наконецъ, присущая человѣческой личности стыдливость реализируется въ общественныхъ заповѣдяхъ опредѣленнаго воздержанія. Какъ отдѣлить здѣсь личную нравственность отъ общественной, когда первая есть внутреннее начало второй, а вторая — предметное осуществленіе первой? Разъ правила родового общежитія, — каковы почитаніе общихъ предковъ, взаимопомощь родичей, ограниченіе чувственности браками, — имѣютъ нравственный источникъ и характеръ, то ясно, что исполненіе этихъ общественныхъ правилъ идетъ не въ ущербъ, а въ пользу личности. Чѣмъ болѣе единичный членъ рода входитъ на дѣлѣ въ смыслъ родового строя, требующаго благоговѣнія къ невидимымъ, солидарности съ ближними и умѣренія плотскихъ страстей, тѣмъ нравственнѣе онъ, очевидно, становится, а чѣмъ онъ нравственнѣе, тѣмъ выше его внутреннее значеніе или лич-

ное достоинство; такимъ образомъ, *подчиненіе обществу есть возвышеніе лица.* Съ другой стороны, чѣмъ свободнѣе это подчиненіе, т. е. чѣмъ самостоятельнѣе единичное лицо слѣдуетъ внутреннимъ побужденіямъ своей нравственной природы, согласнымъ съ требованіями общественной нравственности, тѣмъ болѣе вѣрною и прочною опорою можетъ такое лицо служить для общества; значитъ, *самостоятельность лица есть основаніе крѣпости общественнаго союза.* Другими словами, между дѣйствительнымъ значеніемъ личности и дѣйствительною силою общества отношеніе не обратное, а прямое.

Итакъ, въ чемъ же на самомъ дѣлѣ могло бы выразиться въ родовомъ быту принципіальное возстаніе лица противъ общества и возвышеніе надъ нимъ? Развѣ въ томъ, что этотъ мнимый боецъ за права личности осквернилъ бы гробницы своихъ предковъ, надругался бы надъ своимъ отцомъ, опозорилъ мать, убилъ братьевъ и вступилъ въ бракъ съ родными сестрами? Насколько ясно, однако, что такія дѣянія ниже самаго низкаго общественнаго уровня, настолько ясно и то, что дѣйствительное осуществленіе безусловнаго личнаго достоинства невозможно чрезъ простое отрицаніе даннаго общественнаго строя.

VI.

Нравственное содержаніе родовой жизни вѣковѣчно, — ограниченная форма родового быта неизбѣжно расторгается историческимъ процессомъ при дѣятельномъ участіи личности. Первоначальное расширеніе элементарной жизни обусловлено, конечно, естественнымъ ходомъ размноженія. Уже въ предѣлахъ одного рода вслѣдъ за ближайшими являются и болѣе отдаленныя степени родства, но нравственныя обязанности распространяются и на нихъ. Затѣмъ, подобно прогрессирующему дѣленію живой органической клѣточки, происходитъ раздѣленіе общественной клѣточки — рода на многіе роды, сохраняющіе однако связь между собою и память единаго происхожденія,— изъ рода образуется новая общественная группа — племя, обнимающее нѣсколько ближнихъ родовъ. Такъ, напр., у сѣверо-американскихъ краснокожихъ племя Сенека, котораго устройство и бытъ изучилъ и описалъ извѣстный соціологъ Морганъ, состояло изъ восьми самостоятельныхъ родовъ, очевидно происшедшихъ изъ раздѣленія одного первоначальнаго рода, въ силу чего они сохраняли опредѣленную связь между собою. Каждый родъ былъ основанъ на

признанномъ кровномъ родствѣ, и браки внутри рода безусловно запрещались какъ кровосмѣшеніе. Такой родъ пользовался автономіей, которая однако уже была въ извѣстныхъ отношеніяхъ подчинена общей власти цѣлаго племени, именно племенному совѣту, куда входили представители всѣхъ восьми родовъ. Кромѣ этого военнополитическаго учрежденія, единство племени выражалось въ общности языка и въ общихъ религіозныхъ празднествахъ. Переходною ступенью между родомъ и племенемъ были тѣ группы, на которыя Морганъ перенесъ классическое названіе *фратрій*. Такъ, племя Сенека дѣлилось на двѣ фратріи съ равнымъ числомъ родовъ въ каждой; первая заключала въ себѣ роды: Волкъ, Медвѣдь, Черепаха, Боберъ; вторая: Олень, Куликъ, Цапля, Соколъ; роды въ каждой группѣ считались между собою родами-*братьями*, а по отношенію къ родамъ другой группы — двоюродными. Ясно, первичный родъ, изъ котораго вышло племя Сенека, раздѣлился сначала на два новыхъ рода, а изъ нихъ каждый раздѣлился впослѣдствіи на четыре, и эта постепенность сохранилась въ общей памяти.

Нѣтъ причины, чтобы распространеніе общественной солидарности на цѣлую группу родовъ остановилось на границахъ племени. Совершившееся расширеніе нравственнаго кругозора, съ одной стороны, и познанныя выгоды совокупнаго дѣйствія, съ другой, побуждаютъ многія племена сначала приступить въ временнымъ, а потомъ входить и въ постоянные союзы между собою. Такъ, племя Сенека вмѣстѣ со многими другими входитъ въ союзъ племенъ, носящихъ общее названіе ирокезовъ. Въ такихъ племенныхъ союзахъ общность отдаленныхъ предковъ есть предположеніе обыкновенное, не составляя однако непремѣннаго условія. Во многихъ, если не въ большинствѣ случаевъ, нѣсколько племенъ, родоначальники которыхъ разошлись въ незапамятныя времена и которыя выросли затѣмъ и развились самостоятельно, внѣ всякой связи между собою, сойдясь при новыхъ условіяхъ, вступаютъ въ союзъ посредствомъ *договоровъ* ради взаимной защиты и общихъ предпріятій. Договоръ имѣетъ здѣсь во всякомъ случаѣ несравненно болѣе значенія, нежели кровное родство, которое можетъ и вовсе не предполагаться.

Союзъ племенъ, въ особенности такихъ, которыя достигли извѣстной степени образованности и занимаютъ опредѣленную территорію, есть уже переходъ къ государству, зародышъ націи. Ирокезы, какъ и большинство другихъ племенъ краснокожихъ, оставшихся въ

дикихъ лѣсахъ и степяхъ Сѣверной Америки, не пошли дальше такого зародыша націи и государства. Но другіе представители той же расы, двинувшіеся къ югу, довольно быстро перешли отъ военнаго союза племенъ къ постоянному политическому строю. Ацтеки въ Мексикѣ, Инки въ Перу основали настоящія національныя государства того же типа, какъ великія теократическія монархіи стараго свѣта. Внутренняя существенная связь между первоначальною общественною клѣточкой — родомъ и широкою политическою организаціей ясно выражается въ словѣ *отечество,* которымъ обозначается на всѣхъ почти языкахъ союзъ національно-государственный. Выражая отношеніе родственное, терминъ отечество (patria, Vaterland и т. д.) указываетъ этимъ не на то, что государственное единство есть только разросшійся родъ, — что противорѣчило бы истинѣ, — а на то, что нравственный принципъ этого новаго великаго союза долженъ быть въ сущности тотъ же, какъ и принципъ малаго союза — родового. Въ дѣйствительности, государства произошли изъ войнъ и договоровъ, но это не мѣшаетъ тому, что цѣль или смыслъ ихъ образованія состоитъ въ томъ, чтобы установить въ широкомъ кругу народныхъ и даже международныхъ отношеній такую же солидарность, или мирное сожитіе людей, какое существуетъ искони въ предѣлахъ рода.

Процессъ образованія государствъ и связанныя съ нимъ перемѣны во внѣшней жизни людей не входятъ въ нашу задачу; насъ занимаетъ только нравственное положеніе личности относительно этой новой общественной среды. Пока надъ родомъ поднимались только начатки и попытки образованія высшихъ формъ — въ видѣ племенъ и племенныхъ союзовъ — положеніе личности существенно не измѣнялось, или измѣнялось, такъ сказать, лишь количественно: нравственное сознаніе получало бо̀льшее удовлетвореніе и полнѣе осуществлялось, благодаря расширенію области практическаго взаимодѣйствія — вотъ и все. Богъ-предокъ даннаго рода находилъ себѣ братьевъ въ такихъ же богахъ и другихъ родовъ, происходило взаимное признаніе боговъ, религіи отдѣльныхъ народовъ соединялись и получали отчасти (періодически, во время общихъ племенныхъ праздненствъ) собирательное значеніе, но характеръ богопочитанія оставался тотъ же. Точно также и выраженіе человѣческой солидарности — защита своихъ и обязанность воздаянія за обиды, имъ нанесенныя, при образованіи племени и союза племенъ оставалось неприкосновеннымъ. Существенное измѣненіе явилось съ возникнове-

ніемъ отечества и государства. Хотя бы національная религія и произошла изъ развившагося культа родоначальниковъ, но это происхожденіе ея забыто самимъ народомъ; точно также безстрастная государственная юстиція есть нѣчто существенно иное, чѣмъ кровавая месть. Тутъ мы уже видимъ не расширеніе только прежняго (родового) порядка, а созданіе новаго. И вотъ, въ связи съ возникновеніемъ этого новаго, національно-государственнаго порядка могло явиться и дѣйствительно являлось нравственное, принципіальное столкновеніе между образующими общественными силами, которое, на поверхностный взглядъ, можетъ быть принято за столкновеніе между личностью и обществомъ, какъ таковыми.

VII.

Не только племя и племенной союзъ, но и національно-государственная организація — отечество — не упраздняетъ первичной общественной клѣточки, а только измѣняетъ ея значеніе. Это измѣненіе можетъ быть выражено въ такой краткой, но совершенно точной формулѣ: *государственный порядокъ превращаетъ родъ въ семью.* Въ самомъ дѣлѣ, до образованія государства, семейной жизни, строго говоря, не существуетъ. Та элементарная группа связанныхъ болѣе или менѣе близкимъ кровнымъ родствомъ людей, которая образуетъ общественную организацію въ тѣ времена, совсѣмъ не похожа на настоящую семью въ весьма существенномъ отношеніи. Отличительный признакъ семьи есть то, что она представляетъ форму жизни частной, приватной, въ противоположность публичной: «публичная семья» есть противорѣчіе въ терминахъ. Но это различіе между публичнымъ и частнымъ могло возникнуть только съ образованіемъ и развитіемъ государственности, представляющей именно публичную (по преимуществу) сторону общежитія. А раньше, до отдѣленія юридическихъ и политическихъ отправленій общественной жизни отъ бытовыхъ, — когда судъ и расправа, война и миръ были еще собственнымъ дѣломъ элементарныхъ кровно-связанныхъ группъ, — ясно, что такія группы, и даже самыя тѣсныя изъ нихъ, не имѣли отличительнаго признака семьи, или домашняго общества, и получили этотъ новый характеръ лишь тогда, когда упомянутыя функціи отошли къ государству, какъ къ особой публичной или всенародной организаціи.

Но это превращеніе прежняго рода, т. е. союза политико-быто-

вого въ семью, т. е. въ союзъ исключительно-бытовой, частный, или домашній, могло быть понято двояко: со стороны очищенія и внутренняго возвышенія родовой связи и со стороны ея внѣшняго умаленія и униженія [83]. Такъ какъ обязанности лица къ его роду были долгое время единственнымъ выраженіемъ его нравственности, то натуры косныя и пассивныя могутъ находить безнравственнымъ подчиненіе рода новому высшему единству — отечества или государства. Для личнаго сознанія является небывалый прежде вопросъ: на сторону какого изъ двухъ общественныхъ союзовъ стать: на сторону болѣе тѣснаго и близкаго, или же болѣе широкаго и отдаленнаго? Но какъ бы ни рѣшился этотъ вопросъ тѣмъ или другимъ человѣкомъ, во всякомъ случаѣ ясно, что это не есть вопросъ между личностью и обществомъ и даже не вопросъ между двумя видами общественной связи — родственной и національной, — а только вопросъ между остановкою человѣческой жизни на ступени родового бытія и прогрессомъ этой жизни при посредствѣ государственнаго порядка.

Если въ родовомъ союзѣ, въ его нравственныхъ условіяхъ и учрежденіяхъ, человѣческая личность можетъ лучше осуществлять свое внутреннее достоинство, нежели въ состояніи звѣринаго обособленія, то уже историческій опытъ показываетъ, что дальнѣйшее ея развитіе и совершенствованіе требуетъ тѣхъ болѣе сложныхъ жизненныхъ условій, которыя создаются лишь въ образованныхъ государствахъ. Пусть незрѣлая фантазія начинающаго поэта прославляетъ полудикій бытъ кочующихъ цыганъ: непререкаемая оцѣнка этой фантазіи заключается въ томъ простомъ фактѣ, что сынъ образованнаго общества, Пушкинъ, могъ создать своихъ «Цыганъ», тогда какъ сами цыгане при своихъ мнимыхъ преимуществахъ никакъ не могли создать своего Пушкина [84].

Все, чѣмъ мы питаемъ свою духовную природу, все, что даетъ красоту и достоинство нашей жизни въ области религіи, науки и

[83] Можно пояснить эту двоякую точку зрѣнія аналогичнымъ примѣромъ изъ совершенно другой сферы отношеній. На отнятіе у римскаго папы свѣтской власти, или на упраздненіе церковнаго государства даже искренніе и добрые католики могутъ смотрѣть различнымъ и прямо противоположнымъ образомъ: или какъ на благопріятное условіе для *возвышенія* внутренняго нравственнаго авторитета папы, или же какъ на прискорбное умаленіе и *униженіе* его политической роли.

[84] Впрочемъ, тотъ же поэтъ болѣе зрѣлое свое произведеніе „съ благоговѣніемъ“ посвящаетъ *историку государства* Россійскаго.

искусства, все это выросло на почвѣ образованнаго общежитія, обусловленнаго государственнымъ порядкомъ, — все это создано не родомъ, а отечествомъ. А потому тѣ люди, которые, при еще господствующемъ родовомъ бытѣ, становились на сторону только еще возникавшаго, или даже только еще предвидимаго ими, ими же и основываемаго отечества, были носителями высшаго сознанія, лучшей лично-общественной нравственности, были благодѣтелями человѣчества и историческими подвижниками, и не напрасно благодарныя гражданскія общины Греціи и другихъ странъ почитали такихъ людей какъ своихъ героевъ — эпонимовъ.

Прогрессъ общества не есть дѣло безличное. Столкновеніе предпріимчивой личности съ ея ближайшею общественною средой приводило къ основанію болѣе обширнаго и значительнаго отечества. Носители *сверхродового* сознанія или, точнѣе, полусознательнаго стремленія къ болѣе широкой нравственности и общественности, чувствовавшіе себя тѣсно въ родовомъ быту, разрывали съ нимъ связь, собирали вокругъ себя *вольную дружину,* основывали города и государства. Произволъ мнимо-научной критики поспѣшилъ превратить въ миѳъ бѣглянку Дидону, основывающую Карѳагенъ, или братьевъ-изгоевъ, основывающихъ Римъ. Но и времена вполнѣ историческія представляютъ достаточно примѣровъ, внушающихъ намъ законное довѣріе къ тѣмъ древнимъ сказаніямъ. Личный подвигъ, расторгающій данныя общественныя границы для созданія новыхъ и высшихъ культурно-политическихъ образованій, есть явленіе слишкомъ основное, чтобы оно могло не встрѣчаться во всѣ возрасты человѣчества [85].

Невозможно допустить не только на основаніи историческаго, но

---

[85] Нелѣпость тѣхъ точекъ зрѣнія, на которыя обыкновенно становится отрицательная историческая критика, избѣгаетъ общаго осмѣянія лишь благодаря тому „мраку временъ“, въ которомъ скрываются предметы ея упражненій. Если бы ея излюбленные пріемы и соображенія примѣнить напр., къ Мухаммеду, или къ Петру Великому, то и отъ этихъ историческихъ героевъ осталось бы такъ же мало, какъ и отъ Дидоны или Ромула. Всякій, читавшій превосходную книжку Уэтли о Наполеонѣ, долженъ согласиться, что солярное значеніе этого миѳологическаго героя раскрыто въ ней по строгимъ правиламъ критической школы и при томъ съ такою послѣдовательностью, ясностью и полнотою, какихъ мы не встрѣчаемъ во многихъ болѣе или менѣе знаменитыхъ произведеніяхъ отрицательной критики, написанныхъ не на смѣхъ, а съ самыми серьезными намѣреніями.

и естественно-историческаго опыта, чтобы данная организованная группа распалась или подверглась какому-нибудь существенному преобразованію (напр., вошла бы въ составъ другого, болѣе обширнаго цѣлаго) иначе какъ при участіи окончательныхъ единицъ, ее составляющихъ. Окончательная единица человѣческаго общества есть личность, и она всегда была дѣятельнымъ началомъ историческаго прогресса, т. е. перехода отъ узкоограниченныхъ и скудныхъ формъ жизни къ болѣе обширнымъ и содержательнымъ общественнымъ образованіямъ.

VIII.

Данная тѣсная общественная группа (скажемъ родъ) имѣетъ права на единичнаго человѣка, такъ какъ только въ ней и чрезъ нее онъ могъ начать реализацію своего внутренняго достоинства. Но эти общественныя права надъ личностью никакъ не могутъ быть *безусловными,* потому что данная группа, въ своемъ обособленіи, представляетъ лишь одну изъ относительныхъ ступеней историческаго прогресса, тогда какъ личность человѣческая можетъ проходить всѣ эти ступени, имѣя въ себѣ стремленіе къ безконечному совершенству, которое, очевидно, не исчерпывается и не удовлетворяется окончательно никакимъ ограниченнымъ общественнымъ строемъ. Другими словами, *личность въ силу присущей ей внутренней безпредѣльности можетъ быть окончательно и безусловно солидарною и нераздѣльною съ общественною средою не въ ея данныхъ ограниченіяхъ, а только въ ея безконечной цѣлости, которая постепенно проявляется по мѣрѣ того, какъ общія формы во взаимодѣйствіи съ единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются.* Личный *подвигъ* плодотворенъ только въ обществѣ, но въ обществѣ *подвижномъ. Безвозвратно* отдаться какой-нибудь ограниченной и неподвижной формѣ общежитія человѣкъ не только не обязанъ, но и *не имѣетъ права,* ибо онъ могъ бы это сдѣлать лишь въ ущербъ своему человѣческому достоинству.

Но если такимъ образомъ предпріимчивый членъ рода нравственно правъ, возставая противъ родового консерватизма и содѣйствуя образованію государства, въ силу котораго прежнія самостоятельныя общественныя группы превращаются въ элементарныя клѣточки новаго обширнаго цѣлаго, то отсюда же слѣдуетъ, что и этотъ новый государственный строй не имѣетъ *безусловныхъ* правъ надъ

прежними родовыми (отнынѣ только *семейными*) связями. Представляя *сравнительно* высшую, но никакъ не абсолютную форму человѣческаго общежитія, государственный порядокъ имѣетъ лишь *относительное* преимущество передъ родовымъ бытомъ. А этотъ, будучи лишь преходящею ступенью общественнаго развитія, заключаетъ въ себѣ однако и нѣкоторый безусловный нравственный элементъ, который сохраняетъ свою силу и въ государствѣ, долженъ быть священнымъ и для него. Въ самомъ дѣлѣ, мы ясно различаемъ въ родовой нравственности ея двоякій смыслъ: 1) то, что связано съ представленіемъ о родѣ, какъ о совершенно независимой или самозаконной формѣ общежитія, чѣмъ онъ и былъ въ свое время, но чѣмъ пересталъ быть съ образованіемъ государства — это, значитъ, есть преходящій, упраздняемый элементъ родовой нравственности; и 2) естественныя обязанности, вытекающія изъ близкой кровной связи и постояннаго сожитія, которыя очевидно сохраняютъ все свое значеніе и при переходѣ къ быту государственному, или что то же — при превращеніи рода въ семью. Жесткая оболочка родовой организаціи лопнула и распалась, но нравственное зерно семьи осталось и останется до конца исторіи. Между тѣмъ, когда переходъ изъ одного быта въ другой только что совершился, представители новообразованной государственности въ сознаніи ея недавно открывшагося преимущества передъ родовымъ союзомъ легко могли приписать новому порядку непринадлежащее ему абсолютное значеніе и законъ государственный поставить выше закона естественнаго. Въ происходящихъ отсюда столкновеніяхъ нравственная правота принадлежитъ уже не этимъ представителямъ *относительно* высшаго общественнаго порядка а защитникамъ того *безусловнаго* въ старинѣ, что должно оставаться одинаково священнымъ при *всякомъ* общественномъ порядкѣ. Тутъ консерватизмъ перестаетъ быть слѣпою или же своекорыстною косностью и становится чистымъ сознаніемъ высшаго долга; тутъ — воплощеніе охранительнаго начала — женщина — обычный оплотъ низменной рутины — становится носительницею нравственнаго героизма. Софоклова Антигона есть олицетвореніе того безусловно-цѣннаго, что осталось и навсегда останется отъ родового быта при превращеніи рода въ семью съ наступленіемъ государственнаго порядка. Она нисколько не помышляетъ о политической автономіи рода, о правѣ кровавой мести и т. д., — она стоитъ только за свое безусловное право на исполненіе своей безусловной обязанности благоче-

стія и братолюбія: дать честное погребеніе ближайшему родичу, который ни отъ кого, кромѣ нея, не можетъ его получить. Въ ней нѣтъ никакой вражды къ государственному порядку въ его нравственныхъ основахъ, а только сознаніе — совершенно истинное, — что внѣ этихъ основъ требованія положительнаго закона не безусловны, а имѣютъ свои границы въ правѣ естественномъ, освященномъ религіей и охраняющемъ семейныя обязанности, хотя бы противъ государства, когда оно присваиваетъ себѣ недолжное. Столкновеніе Антигоны съ Креономъ не есть коллизія двухъ нравственныхъ силъ — личной и общественной, это есть столкновеніе нравственной силы, какъ такой, съ силою противонравственной. Нельзя согласиться съ общепринятымъ взглядомъ на Антигону какъ на носительницу и поборницу личнаго чувства противъ общаго закона, воплощеннаго въ представителѣ отечества — Креонѣ. Дѣйствительный смыслъ трагедіи совершенно иной. Религіозное отношеніе къ умершимъ есть нравственная обязанность, на исполненіи которой основано всякое общество, а личное чувство выражаетъ только субъективную сторону дѣла. И въ наши дни погребеніе и почитаніе умершихъ родичей совершается не по одному личному чувству, — тѣмъ болѣе во времена древнія. Чувства можетъ и не быть, но обязанность остается. Сердечную привязанность Антигона имѣла къ обоимъ братьямъ, но священная обязанность связывала ее съ тѣмъ изъ нихъ, который нуждался въ ея религіозной помощи. И, будучи образцомъ нравственной личности, Антигона вмѣтѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ есть представительница истинной общественности, которая держится только исполненіемъ обязанностей. Нисколько не скрывая своихъ чувствъ, она ссылается какъ на основаніе своихъ дѣйствій не на нихъ, а на священную обязанность, которая должна быть исполнена до конца (*φίλη μετ᾽αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μετά, — ὅσια πανουργήσασα*), хотя, разумѣется эта обязанность не есть отвлеченный долгъ, а выраженіе вѣчнаго реальнаго порядка:

> такъ какъ болѣе времени
> Угождать мнѣ подземнымъ предъ здѣшними,
> *Ибо тамъ пребуду на вѣки я.* Ты жъ, если хочешь,
> *Богами чтимое* имѣй въ небреженіи.

И на вопросъ Креона: И ты дерзнула объявленные преступить законы? — она ссылается не на свое личное чувство, а на абсо-

лютное право вѣчнаго нравственнаго порядка, неотмѣнимаго гражданскими законами:

Ибо не Зевсъ то былъ, кто возвѣстилъ мнѣ ихъ,
И не подруга боговъ подземныхъ, Правда,
Такіе людямъ дала законы.
И не можетъ быть столько силы въ твоихъ велѣньяхъ,
Чтобы смертную волю поставить выше
Неписанныхъ и неизгладимыхъ божьихъ уставовъ.

Съ своей стороны, Креонъ никакъ не есть представитель государственности, нравственная основа которой та же, что и въ родѣ, лишь съ преимуществомъ болѣе полнаго осуществленія, — онъ есть представитель государственности, извращенной или поставившей себя въ ложное положеніе, — *зазнавшейся*. Но откуда же произошло это извращеніе, не лежащее въ существѣ и цѣли государства, какъ не отъ злыхъ личныхъ страстей его представителей, въ настоящемъ случаѣ Креона? Значитъ, можно было бы съ одинаковымъ правомъ прямо наоборотъ популярному представленію сказать, что Антигона есть носительница общественнаго, а Креонъ — личнаго начала. Но и то, и другое будетъ неточно и недостаточно. Ясно, что самое противоположеніе личности и общества, личнаго и общественнаго начала въ этомъ случаѣ, какъ и во всѣхъ другихъ, несогласно съ истиною дѣла. Дѣйствительное противоположеніе и столкновеніе тутъ не соціологическое, а чисто-нравственное — между добромъ и зломъ, изъ коихъ каждое проявляется нераздѣльно и въ личной, и въ общественной сферѣ. Каинъ убилъ Авеля не потому, что былъ представителемъ личнаго начала противъ родственнаго союза, — ибо тогда бы всѣ развитыя «личности» должны были непремѣнно умерщвлять своихъ братьевъ, — а потому убилъ, что былъ представителемъ *злого* начала, которое можетъ проявляться и единично и собирательно, и лично, и публично. И Креонъ въ свою очередь запретилъ гражданамъ исполненіе извѣстныхъ религіозно-нравственныхъ обязанностей не потому, что былъ глава государства, а потому, что былъ золъ и подчинялся тому же началу, которое дѣйствовало въ Каинѣ раньше всякаго государства. Конечно, всякій законъ есть актъ государственный, но положеніе Креона опредѣляется не тѣмъ, что онъ издалъ законъ, а тѣмъ, что онъ издалъ законъ *нечестивый*, а въ этомъ виновата была уже не государственность, а собственная нравственная негодность Креона; ибо едва ли кто рѣшится утверждать, что непремѣнная функ-

ція государства состоитъ въ томъ, чтобы издавать не иные какіе-либо, а именно только нечестивые и безчеловѣчные законы.

Итакъ, Креонъ есть носитель не государственнаго, а злого начала, коренящагося въ личной волѣ, но проявляющагося и воплощающагося и въ жизни общественной, — въ данномъ случаѣ въ видѣ дурного государственнаго закона. И, въ свою очередь, Антигона, жертвующая жизнью для исполненія религіозно-нравственной обязанности, лежащей въ основѣ общежитія, есть только представительница добра, также коренящагося въ личной волѣ, но осуществляемаго въ истинной общественности.

Всякое столкновеніе въ жизни человѣчества *окончательно* сводится не къ относительнымъ противоположеніямъ соціологическимъ, а къ безусловной противоположности добра и самоутверждающагося зла. Но если такимъ образомъ глубочайшая сущность вопроса всегда одна и та же, отсюда не слѣдуетъ, чтобы различныя историческія положенія, въ которыхъ онъ снова и снова открывается, были лишены — даже съ этической точки зрѣнія — собственнаго интереса и значенія. Внутреннее существо добра и зла съ полною отчетливостью познается не иначе, какъ въ ихъ типичныхъ проявленіяхъ. Зло, проявляющееся въ извращеніи государственной идеи, или въ превознесеніи закона государственнаго надъ закономъ нравственнымъ, есть зло совершенно специфическое, или особая болѣе высокая степень зла, чѣмъ, напримѣръ, простое убійство или даже братоубійство, но именно вслѣдствіе своей большей тонкости и сложности оно субъективно болѣе извинительно или меньше вмѣняется въ вину, нежели эти грубыя злодѣянія. Поэтому, Креонъ, напр., долженъ быть признанъ, хотя общественно болѣе вреднымъ, но лично менѣе виновнымъ, нежели Каинъ.

Есть еще другой важный оттѣнокъ положенія въ этой глубочайшей драмѣ. Государственный порядокъ вообще есть высшая ступень историческаго развитія сравнительно съ родовымъ строемъ. Эта высшая ступень только что достигнута въ Элладѣ. Въ представителяхъ новаго порядка еще свѣжа память о его возникновеніи, борьбѣ и торжествѣ. Эта недавняя побѣда новаго надъ старымъ, высшаго надъ низшимъ не есть что-нибудь случайное, — въ виду явныхъ преимуществъ объединяющей государственности передъ родовымъ раздоромъ, ея торжество сознается какъ явленіе прогрессивное, необходимое и должное. Отсюда самоувѣренность Креона въ началѣ драмы. Издан-

ный имъ злой законъ, ставящій преданность новому отечеству выше первоначальныхъ религіозныхъ обязанностей, не есть только злоупотребленіе государственною властью, а и злоупотребленіе *побѣдою*, — не мѣстною побѣдою ѳивянъ надъ аргивянами, а общею побѣдой государственнаго порядка — отечества и города — надъ родомъ. Поэтому на Креона нельзя смотрѣть — и древніе не смотрѣли — какъ на тирана только, въ смыслѣ представителя личнаго произвола и фактической силы [86]. Въ изданномъ имъ законѣ предполагалось выраженіе общей воли гражданъ. Краткое предисловіе Аристофана-грамматика, помѣщаемое обыкновенно передъ драмой, начинается такъ: Антигона, похоронившая Полиника *вопреки распоряженію города* (или государства) — *παρὰ τὴν πρόσταξιν τῆς πόλεως*. И у самого Софокла Исмена оправдываетъ свой отказъ помогать Антигонѣ, говоря, что она не можетъ насиловать волю согражданъ. И Креонъ выступаетъ не во имя самовластія, а во имя безусловнаго значенія патріотизма:

И всякаго, кто выше отечества
Друга поставитъ, — за ничто почту.

Этико-психологическая основа дурного закона лежитъ, конечно, въ дурной волѣ Креона, но эта воля не есть только безсмысленный личный произволъ, а связана съ общею идеей, ложною, но все-таки идеею, въ силу которой государственная власть и ея законы выше закона нравственнаго. Креонъ формулируетъ эту ложную идею съ полною ясностью:

Кого городъ поставитъ, того должно слушаться
И въ самомъ маломъ, въ правдѣ *и противъ нея*.

Этою идеей, несмотря на ея вопіющую ложь, вдохновлялись и вдохновляются люди и не имѣющіе того извиненія, какое было у Креона, увлекавшагося недавнимъ прогрессомъ, — побѣдою государственнаго строя надъ родовымъ и племеннымъ безначаліемъ. Съ другой стороны, если въ тѣ полуисторическія времена и не поднимались,

---

[86] Греческое слово *τύραννος* первоначально не имѣло, какъ извѣстно, дурного смысла, а обозначало всякаго монарха: такъ, въ той же трилогіи Софокла первая драма называется *Οἰδίπους, τύραννος*, что безошибочно переводится Эдипъ царь, — не иначе должно переводить это слово и въ Антигонѣ въ примѣненіи къ Креону.

можетъ быть, противъ этой ложной идеи такіе ясные протесты лучшаго сознанія, какъ Софоклъ влагаетъ въ уста своей Антигонѣ, то въ эпоху самого Софокла лучшіе умы уже достаточно понимали, что историческій прогрессъ, создающій новыя формы общества, никакъ не можетъ имѣть преимущества передъ коренными основами *всякой* общественности, что онъ есть явленіе хотя и необходимое и важное, но все-таки относительное, подчиненное высшей цѣли, и что онъ теряетъ всякое оправданіе, когда обращается противъ того безусловнаго нравственнаго добра, ради осуществленія котораго происходитъ все движеніе въ исторіи. И какъ бы мы высоко ни цѣнили тріумфаторовъ прогресса, но высочайшее достоинство человѣка, вызывающее къ нему полноту одобренія и сочувствія, состоитъ не въ томъ, чтобы побѣждать во времени, а въ томъ, чтобы хранить *предѣлы вѣчные,* одинаково священные для прошедшаго и для будущаго.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Историческое развитіе лично-общественнаго сознанія въ его главныхъ эпохахъ.

I.

Съ установленіемъ національно-государственнаго строя, нравственный кругозоръ личности, область примѣненія ея добрыхъ чувствъ и правильнаго упражненія ея дѣятельной воли въ нравственныхъ поступкахъ несомнѣнно расширяются существеннымъ образомъ. Представленія о божествѣ обобщаются и возвышаются, происходитъ нѣкоторое религіозное развитіе. Альтруизмъ или нравственная солидарность съ другими человѣческими существами не только возрастаетъ количественно, или въ своемъ объемѣ, но возвышается и качественно, теряя преобладающій характеръ природнаго инстинкта, обращаясь на предметы невидимые, идеальные: отечество, государство. Хотя эти идеи ощутительно реализуются въ единствѣ языка, бытовыхъ формъ, въ данныхъ представителяхъ власти и т. д., — но всякій понимаетъ, что существо дѣла не исчерпывается этими реальными знаками, что отечество не упраздняется съ перемѣною тѣхъ или другихъ обычаевъ, что государство не исчезаетъ съ исчезновеніемъ данныхъ его представителей. Итакъ, духовная природа и идеальное значеніе такихъ предметовъ, какъ отечество, государство, сохраняется во всякомъ случаѣ, и нравственное отношеніе къ нимъ со стороны личности, выражающееся въ истинномъ патріотизмѣ, или гражданской доблести, представляетъ въ этомъ смыслѣ (при равенствѣ другихъ условій) болѣе высокую степень нравственности, нежели простыя чувства родства или кровной связи. Но, съ другой стороны, обыкновенно указывается на то, что съ расширеніемъ объема нравственныхъ отношеній или общественной среды, личная внутренняя подкладка нравственности те-

ряетъ соотвѣтственно свою живую силу и дѣйственность, — что напряженность (интенсивность) нравственныхъ побужденій обратно пропорціональна ихъ предметному объему, что нельзя любить отечество такъ же искренно и непосредственно, какъ своихъ домашнихъ, или друзей, и что съ живымъ интересомъ къ своему частному благу никогда не можетъ сравниться отвлеченный интересъ къ благу государственному, не говоря уже о всеобщемъ благѣ человѣчества, интересъ къ которому даже прямо отрицается, какъ вымыселъ.

Оставляя пока въ сторонѣ вопросъ о человѣчествѣ, слѣдуетъ признать, что приведенное замѣчаніе касательно обратнаго отношенія между напряженностью и объемомъ нравственныхъ чувствъ, имѣетъ фактическое основаніе, требуя, однако, для вѣрной оцѣнки, слѣдующихъ трехъ оговорокъ:

1) Независимо отъ того, какъ относятся къ болѣе или менѣе широкому общественному цѣлому единичныя лица, въ отдѣльности взятыя, существуетъ *собирательная* нравственность, захватывающая эти лица въ ихъ совокупности, — какъ толпу, какъ народъ. Если существуетъ преступная толпа, которою теперь стали заниматься криминалисты, если еще болѣе даетъ себя чувствовать толпа безсмысленная, стадо человѣческое, то существуетъ также и доблестная толпа, толпа героическая, и какъ толпа, возбужденная звѣрскими или скотскими инстинктами, понижаетъ духовный уровень захватываемыхъ ею единицъ, такъ народная масса, одушевленная побужденіями собирательно-нравственными, поднимаетъ до нихъ и тѣ единицы, у которыхъ эти побужденія сами по себѣ слабы и неискренни. Стремленіе лучшихъ людей (въ эпоху родового быта) къ болѣе широкой собирательной нравственности обусловливало созданіе государства или отечества, но, будучи уже создано, это новое, — дѣйствительное и могучее при всей своей идеальной природѣ, — *общественное цѣлое оказываетъ прямое воздѣйствіе не на лучшихъ только, но и на среднихъ и даже плохихъ людей, входящихъ въ его составъ.*

2) Помимо собирательной нравственности, если большинство людей, отдѣльно взятыхъ, остается плохими патріотами и слабыми гражданами, то это количественное обстоятельство качественно уравновѣшивается тѣми хотя и немногими высокими образцами истиннаго патріотизма и гражданской доблести, которые не могли бы явиться въ первобытныхъ условіяхъ жизни и стали возможны только съ возникновеніемъ отечества, государства, націи.

3) Наконецъ, велика или мала нравственная прибыль, достигаемая расширеніемъ общественной среды въ національно-государственномъ строѣ, — это во всякомъ случаѣ есть *прибыль*, ибо прежнее достояніе нравственности родовой не упразднено этимъ расширеніемъ, а только видоизмѣнено и очищено въ формѣ семейныхъ связей и добродѣтелей, которыя не замѣняются, а только дополняются патріотизмомъ. Такимъ образомъ, и съ точки зрѣнія индивидуальной, если наша любовь къ милліонамъ нашихъ согражданъ и не можетъ имѣть такой силы, какъ наша любовь къ десяткамъ близкихъ людей, то все-таки эта широкая, хотя бы и слабая сравнительно, любовь, не уничтожающая той другой, болѣе сильной, есть прямое пріобрѣтеніе, и слѣдовательно съ какой бы стороны мы ни смотрѣли, распространеніе жизненной сферы людей отъ предѣловъ рода къ предѣламъ государства или отечества представляетъ собою несомнѣнный нравственный прогрессъ, который, помимо отношеній человѣка къ его богамъ и къ его ближнимъ, можно, какъ сейчасъ увидимъ, указать и въ области отношеній его къ низшей, матеріальной природѣ.

II.

Нравственное начало, требующее отъ человѣка подчиненія высшему и солидарности съ ближними, требуетъ отъ него господства надъ природою вещественною, какъ матеріей разума. Это господство ближайшимъ своимъ предметомъ имѣетъ собственную плоть каждаго единичнаго человѣка, — отсюда нравственность аскетическая въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Но матеріальная жизнь единичнаго человѣка есть только частица общей матеріальной жизни его окружающей, и отдѣлять эту частицу отъ цѣлаго нѣтъ ни логическаго основанія, ни практической возможности. Пока внѣшняя природа совершенно подавляетъ человѣка, безпомощно затерянаго въ дѣвственныхъ лѣсахъ среди дикихъ звѣрей, принужденнаго думать только о сохраненіи и поддержаніи своего существованія, мысль о господствѣ духа надъ плотью едва ли можетъ даже возникнуть, не говоря уже объ опытахъ осуществленія такой задачи. Человѣку, по нуждѣ голодающему, несвойственно упражняться въ постѣ ради цѣлей аскетическихъ. Отъ самаго рожденія подвергаемый всякимъ лишеніямъ, живущій подъ непрерывною угрозою насильственной смерти, человѣкъ въ дикомъ состояніи есть аскетъ невольный и безсознательный, и

подвиги его терпѣнія имѣютъ такъ же мало нравственной силы, какъ и страданія мелкой рыбы, преслѣдуемой щуками или акулами.

Проявленіе внутренней нравственной силы духа надъ плотью предполагаетъ нѣкоторую степень обезпеченности человѣка отъ разрушительныхъ дѣйствій внѣшней природы, а достигнуть этой обезпеченности невозможно человѣку одинокому, — для нея требуется общественный союзъ. Хотя аскетическая нравственность въ нѣкоторыхъ своихъ видахъ стремится къ отрѣшенію отъ общественныхъ связей, но самое это стремленіе могло, очевидно, возникнуть лишь на почвѣ общества уже существующаго. И въ браминской Индіи и въ христіанскомъ Египтѣ аскеты-отшельники были порожденіями культурной общественной среды, которую они духовно переросли, но безъ которой они сами исторически и матеріально были бы невозможны. Передъ одинокими подвижниками, добровольно ушедшими изъ общества въ пустыню, смирялись дикіе звѣри, не имѣвшіе никакой причины смиряться передъ вынужденнымъ одиночествомъ бродячихъ дикарей, которые, уступая этимъ звѣрямъ во внѣшней силѣ, были слишкомъ еще близки къ нимъ по своему внутреннему состоянію. Для обѣихъ побѣдъ — и надъ злыми звѣрями кругомъ, и надъ злыми страстями въ самомъ себѣ, — необходима была нѣкоторая образованность, возможная только чрезъ развитіе общественной жизни. Слѣдовательно, и аскетическая нравственность не есть *дѣло* единичной личности, отвлеченно взятой, а можетъ быть *проявлена* человѣкомъ лишь какъ существомъ лично общественнымъ. Внутреннія основы добра въ человѣкѣ не зависятъ сами по себѣ отъ формъ общежитія, но реальное осуществленіе этихъ добрыхъ началъ предполагаетъ такія формы.

На первичной ступени общественности — въ родовомъ быту, — нравственность аскетическая имѣетъ лишь ограничительный характеръ: кромѣ упомянутыхъ прежде стѣсненій половой чувственности браками, являются запрещенія той или другой ѣды (напримѣръ, животныхъ — «тотемовъ», связанныхъ съ даннымъ родомъ въ качествѣ духовъ-покровителей, или воплощенія родоначальниковъ), а также ограниченіе мясной пищи одними жертвенными пиршествами (такъ, въ особенности у семитическихъ народовъ, мясо домашнихъ животныхъ было первоначально лишь предметомъ религіознаго употребленія, см. Robertson Smith, «The Religion of the Semites»).

Но въ условіяхъ родового быта по самому существу его аскетизмъ не можетъ идти дальше подобныхъ элементарныхъ ограниченій.

Пока личное достоинство осуществляется только въ родовой связи, или во всякомъ случаѣ лишь подъ ея условіемъ, не можетъ быть и рѣчи объ идеалѣ полнаго воздержанія или о нравственно-обязательной борьбѣ съ такими страстями, которыми только и держится родовой бытъ. Добродѣтельный родичъ долженъ отличаться мстительностью, хищностью и не имѣетъ права мечтать о совершенной непорочности. Идеальный представитель родовой нравственности есть библейскій Іаковъ, имѣющій двухъ женъ и нѣсколькихъ наложницъ, родившій двѣнадцать сыновей и умноживший родовое достояніе, не разбирая средствъ.

Образованіе быта государственнаго оказало огромное, хотя косвенное, вліяніе и на нравственность аскетическую (въ широкомъ смыслѣ слова), т. е. на ту сторону нравственнаго начала, которая обращена къ матеріальной природѣ человѣка и міра и имѣетъ въ виду полное торжество разумнаго духа надъ слѣпыми стихійными силами. Власть человѣка надъ природой, совершенно невозможная для одинокаго дикаря или человѣка-звѣря, лишь въ зачаточныхъ и необезпеченныхъ формахъ достигаемая при варварскомъ строѣ родового быта, становится значительною, прочною и, главное, непрерывно возрастающею при условіяхъ культурнаго существованія въ широко и крѣпко организованныхъ политическихъ союзахъ. Условіемъ духовнаго развитія для единичнаго лица, школою дѣятельнаго аскетизма для народныхъ массъ и началомъ покоренія земли для человѣчества былъ тотъ военно-теократическій деспотизмъ, который соединилъ людей въ обширныя группы для культурной работы въ четырехъ различныхъ мѣстахъ земного шара — между Желтою и Голубою рѣками, между Индомъ и Гангомъ, между Тигромъ и Евфратомъ и, наконецъ, въ долинѣ Нила. Эти военно-теократическія деспотіи, о которыхъ въ миніатюрѣ напомнили намъ военныя поселенія Аракчеева, были, конечно, совсѣмъ далеки отъ нормальной человѣческой общественности. Но ихъ великое историческое значеніе въ качествѣ необходимой нравственной школы для первобытнаго человѣчества признается даже теоретиками безусловнаго анархизма [87].

---

[87] Укажу въ особенности на интересную книгу Льва Мечникова „La civilisation et les grands fleuves“. См. о ней мою статью „Изъ философіи исторіи“ въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1891 (см. томъ VI Собранія сочиненій — *М. С.*), а также статью проф. Виноградова въ томъ же журналѣ. Одинъ почтенный критикъ вообразилъ,

Вообще, для того, *чтобы возвыситься надъ принудительною формою общественной нравственности, дикое человѣчество должно пройти черезъ нее, — чтобы перерасти деспотизмъ, оно должно пережить его.* А въ частности здѣсь несомнѣнны три соображенія: 1) Чѣмъ труднѣе была начальная борьба съ первобытною природой, тѣмъ необходимѣе было людямъ соединяться въ обширныя, но при томъ тѣсно связанныя сообщества, а совмѣстить обширный объемъ общественной группы съ тѣсною и крѣпкою связью ея членовъ возможно только при строжайшей *дисциплинѣ,* поддерживаемой самою могущественною *санкціей,* именно религіозною, — слѣдовательно, эти политическіе союзы, впервые покорившіе дикую природу и заложившіе краеугольный камень человѣческой культуры, должны были имѣть характеръ религіозно-военной деспотіи, или принудительной теократіи. И этотъ вынужденный нравственнымъ и матеріальнымъ давленіемъ культурный трудъ — эти «египетскія работы» были не только по самому устройству своему школою человѣческой солидарности для народныхъ массъ, но могутъ быть названы со стороны ихъ предметной цѣли и результата —*первымъ подвигомъ собирательнаго аскетизма* въ человѣчествѣ, первымъ историческимъ торжествомъ разума надъ слѣпыми силами вещества. 2) Принудительное свойство этого собирательнаго подвига, не позволяя приписывать ему идеальное достоинство, не лишаетъ его, однако, вовсе нравственнаго значенія, ибо принужденіе здѣсь не есть только матеріальное, а окончательно опирается на собственной вѣрѣ народныхъ массъ въ божественность той власти, которая заставляетъ ихъ работать; какъ бы несовершенна по своему предмету и по своей формѣ ни была эта вѣра, во всякомъ случаѣ подчинять ей свою жизнь, претерпѣвать по ея требованію всякіе лишенія и труды есть уже нравственное дѣло, которое не только по своему общему историческому результату, но и по своему психологическому дѣйствію внутри каждаго изъ лицъ, составляющихъ народную массу, имѣетъ характеръ настоящаго, хотя несовершеннаго аскетизма, то есть побѣды духовнаго начала надъ плотскимъ. Если безчисленные китайцы искренно признаютъ богдыхана за Сына Неба, если индусы серьезно вѣрили, что жрецы произошли изъ головы Брамы, а цари и князья — изъ рукъ его, если царь ассирійскій былъ дѣйствительно

что, говоря о военной теократіи, какъ исторической школѣ аскетизма, я имѣлъ въ виду *личныя намѣренія* египетскихъ фараоновъ и халдейскихъ царей!!

въ глазахъ своего народа воплощеніемъ національнаго бога Ашура, и Фараонъ для египтянъ былъ дѣйствительно явленіемъ верховнаго солнечнаго божества, то безусловное подчиненіе такимъ властителямъ было для этихъ народовъ религіозно-нравственною обязанностью, а принудительныя работы по ихъ волѣ — аскетическимъ упражненіемъ. Это не имѣло, однако, силы для рабовъ въ тѣсномъ смыслѣ — изъ военно-плѣнныхъ инородцевъ, для которыхъ боги ихъ новыхъ господъ были *чужіе боги*. Но и помимо этого національнаго ограниченія, общій строй этихъ первобытныхъ религіозно-политическихъ союзовъ представлялъ коренное несовершенство въ томъ отношеніи, что сами боги, принимавшіе и добровольныя и невольныя человѣческія жертвоприношенія (какъ въ переносномъ, такъ и въ буквальномъ смыслѣ), были лишены безусловнаго внутренняго достоинства, представляя только безконечность силы, а не безконечность правды. За человѣкомъ остается нравственное преимущество передъ такими богами, преимущество подвига, и, слѣдовательно, жертвуя собою этимъ богамъ и ихъ земнымъ представителямъ, онъ не находитъ здѣсь того высшаго ради чего стоитъ отдавать низшее. Если смыслъ жертвы — въ культурномъ прогрессѣ, то это смыслъ лишь относительный, ибо самый прогрессъ есть, очевидно, лишь средство, путь, направленіе, а не безусловная и окончательная цѣль. Между тѣмъ, въ личности человѣческой есть именно нѣчто безусловное, что никогда не можетъ быть только средствомъ, — присущая ей внутренняя возможность безконечнаго совершенства чрезъ воспріятіе и усвоеніе абсолютной полноты бытія. Такое общество, гдѣ личность не признается въ этомъ своемъ значеніи, гдѣ ей присваивается лишь относительная цѣнность орудія для политическихъ и культурныхъ цѣлей, хотя бы самыхъ возвышенныхъ, не можетъ быть идеаломъ человѣческой общественности, а представляетъ лишь преходящую стадію историческаго развитія. Таковы въ особенности тѣ военно-теократическія деспотіи, отъ которыхъ ведетъ свое начало всемірная исторія. Но 3) эти первобытныя формы религіозно-политическаго союза не только своимъ несовершенствомъ требовали дальнѣйшаго прогресса, но создавали по природѣ своей внѣшнія условія, необходимыя для этого прогресса. Пока — въ предѣлахъ родового быта — каждый членъ данной общественной группы долженъ былъ и по нуждѣ, и по чувству обязанности заниматься хищеніями, грабежами и убійствами, борьбою съ дикими звѣрями, воспитаніемъ домашняго скота и произведеніемъ многочи-

сленнаго потомства, — очевидно, здѣсь не было мѣста для высшаго духовнаго развитія человѣческой личности. Оно стало естественно возможнымъ тогда, когда съ принудительнымъ раздѣленіемъ труда въ великихъ религіозно-политическихъ организаціяхъ надъ обреченными черной работѣ народными массами образовался классъ людей свободныхъ отъ такой работы, обезпеченныхъ и досужихъ, и здѣсь рядомъ съ воинами явились также профессіональные жрецы, писцы, гадатели и т. д., въ средѣ которыхъ и стало дѣйствительно пробуждаться высшее сознаніе. Этотъ великій историческій моментъ увѣковѣченъ Библіей въ глубокомысленномъ и величественномъ сказаніи о томъ, какъ лучшій представитель родового быта, Авраамъ, съ толпой вооруженныхъ домочадцевъ преклоняется передъ *безроднымъ* священникомъ Бога Всевышняго, Мельхиседекомъ, выходящимъ къ нему съ дарами новой осѣдлой культуры — хлѣбомъ и виномъ и съ духовнымъ благословеніемъ Правды и Мира [88].

Въ то время, какъ тяжелая собирательная работа народныхъ массъ, область которой постепенно расширялась оружіемъ великихъ завоевателей, — обезпечивала внѣшніе матеріальные успѣхи человѣческой культуры, — внутренняя работа мысли у досужихъ и мирныхъ представителей національно-теократическаго строя двигала человѣческое сознаніе къ болѣе совершенному идеалу личнаго и общественнаго *универсализма*.

III.

Первое всемірно-историческое пробужденіе человѣческаго самосознанія произошло тамъ, гдѣ его сонъ былъ всего богаче фантастическими и дикими видѣніями — въ Индіи. Подавляющей пестротѣ индійской миѳологіи соотвѣтствовала такая же пестрота и нагроможденность религіозно-политическихъ и религіозно-бытовыхъ формъ и условій жизни. Нигдѣ теократическій строй не былъ такъ сложенъ и тягостенъ и связанъ съ такою національною и сословною исключительностью. Не изъ Китая и Египта, не отъ халдеевъ и финикіянъ и не изъ греко-римскаго міра, а именно изъ Индіи взяли мы понятія, выражающія крайнюю степень разграниченія между классами людей [89]

---

[88] Говорю здѣсь, разумѣется, только о культурно-историческомъ смыслѣ этого сказанія, не касаясь его таинственнаго значенія.

[89] Хотя слово *каста* не индійское, а португальское, но оно возникло (въ данномъ смыслѣ) для обозначенія именно индійскихъ отношеній.

и крайнюю степень отрицанія человѣческаго достоинства. Если «паріи» были лишены человѣческаго достоинства, какъ стоящіе внѣ закона, то люди кастъ подзаконныхъ и самыхъ высшихъ изъ нихъ были лишены всякой свободы въ силу сложнѣйшей системы предписаній и обрядовъ религіозныхъ и бытовыхъ. Но чѣмъ крѣпче и искусственнѣе оковы, созданныя духомъ изъ себя и для себя, тѣмъ болѣе онѣ свидѣтельствуютъ о его внутренней силѣ и о томъ, что ничто внѣшнее не можетъ окончательно связать и подавить его. Среди кошмара обрядовыхъ жертвъ, обязательныхъ дѣлъ и мучительныхъ подвиговъ оно пробуждается и говоритъ себѣ: все это только мой собственный вымыселъ, который я во снѣ принималъ за дѣйствительность; стоитъ мнѣ только бодрствовать, и всѣ эти страхи и страданія исчезнутъ. — Но что же останется? — на это мы находимъ очень тонкій и сразу неясный, но во всякомъ случаѣ значительный отвѣтъ въ *религіи пробужденія*. Здѣсь увѣковѣченъ самый моментъ возвращенія человѣческой личности отъ внѣшнихъ предметовъ къ себѣ, актъ опознанія ею своей чисто-отрицательной, или формальной безконечности, безо всякаго опредѣленнаго содержанія. Личность сознаетъ здѣсь свою безграничность, свою свободу и универсальность только потому, что превосходитъ всякое данное опредѣленіе, всякую данную связь и особенность, чувствуетъ въ себѣ что-то такое, что больше и выше этой касты, этой національности, этого культа, этого жизненнаго пути, — выше *всего этого*. Какое бы предметное опредѣленіе ни поставила предъ собою самосознающая личность, она не останавливается на немъ, она знаетъ, что это ею же поставлено, знаетъ, что это ея созданіе не стоитъ ея и потому оставляетъ его: «*все пусто*». Но если въ мірѣ предметномъ все отринуто, ничто не признано достойнымъ существованія, то остается все-таки самая эта духовная сила отрицанія въ человѣкѣ, и весьма замѣчательно, что буддизмъ признаетъ эту силу не въ формѣ уединенной личности, а въ формѣ лично-общественной, въ видѣ такъ называемыхъ *Триратна*, т. е. «трехъ драгоцѣнностей» или «трехъ сокровищъ», вѣру въ которыя долженъ исповѣдывать всякій буддистъ: «признаю Будду, признаю ученіе или законъ *(Дарма)*, признаю общину учениковъ *(Самгха)*» Такимъ образомъ, даже въ сознаніи своей отрицательной безконечности личность человѣческая не можетъ сохранить свою отдѣльность и обособленность, а посредствомъ общаго ученія неудержимо переходитъ въ общественную организацію.

Все обманъ, кромѣ трехъ вещей, достойныхъ признанія: 1) духовно пробудившагося человѣка, 2) слова пробужденія и 3) братства пробужденныхъ — вотъ подлинная сущность буддизма, доселѣ питающаго милліоны душъ въ дальней Азіи [90]. Это есть первая сохранившаяся ступень человѣческаго универсализма, поднимающаяся надъ исключительнымъ національно-политическимъ строемъ религіи и общественности.

Рожденный въ странѣ кастъ, буддизмъ нисколько не отрицалъ кастовой организаціи общества, вовсе не стремился къ ея разрушенію; его послѣдователи просто перестали вѣрить въ принципъ этого строя, въ безусловное наслѣдственное неравенство общественныхъ классовъ; возникшій среди рѣзко обособленной народности, онъ не отрицалъ этой народности, а только перевелъ сознаніе людей въ область другихъ, всеобщихъ и сверхнародныхъ понятій, вслѣдствіе чего отвергнутая подъ конецъ въ Индіи индійская религія, теоретически подготовленная индійскою философіей, могла укорениться среди многихъ различныхъ народовъ другой расы и другого историческаго воспитанія.

Сознаніе отрицательной безконечности человѣческаго духа являлось отдѣльнымъ философскимъ умамъ раньше буддизма [91], но въ

---

[90] Замѣтимъ кстати, что съ легкой руки тенденціознаго Шопенгауэра число буддистовъ обыкновенно преувеличивается свыше всякой мѣры; говорятъ о 400, о 600 и даже 700 милліонахъ послѣдователей этой религіи. Эти цифры были бы правдоподобны, если бы весь Китай и Японія были населены буддистами. На самомъ дѣлѣ, ученіе Будды въ различныхъ его видоизмѣненіяхъ есть религія народныхъ массъ только: на о. Цейлонѣ, въ Индо-Китаѣ, Непалѣ, Тибетѣ, Монголіи и у нашихъ бурятовъ и калмыковъ, — что по самому высокому счету составитъ 75 или 80 милліоновъ душъ. Въ Китайской же имперіи и Японіи это есть только одно изъ допущенныхъ ученій, къ которому образованные люди болѣе или менѣе тѣсно примыкаютъ, не отказываясь отъ своего національнаго культа, какъ у насъ, напр., при Александрѣ I многіе православные посѣщали франмасонскія ложи.

[91] Относительно древности индійской философіи долго существовали фантастическія представленія, начинающія исчезать передъ болѣе строгимъ научнымъ изслѣдованіемъ. Большую часть своего школьно-философскаго богатства индусы пріобрѣли въ позднія времена частью подъ прямымъ воздѣйствіемъ грековъ послѣ Александра Македонскаго, частью еще позднѣе съ помощью арабовъ — проводниковъ Аристотеля

*нем*ъ впервые получило силу историческаго воплощенія въ жизни собирательной. Благодаря своему нравственно-практическому универсализму, исходившему не изъ одного ума, а еще болѣе изъ сердца, Шакьямуни-Будда создалъ въ человѣчествѣ небывалую до него форму общежитія — братство нищенствующихъ монаховъ изъ всякой касты и всякой народности — «слушателей» (шраваки) истиннаго ученія, послѣдователей совершеннаго пути. Здѣсь впервые достоинство личности и отношеніе между нею и обществомъ опредѣлялось окончательно не *фактом*ъ наслѣдственной принадлежности къ такому-то роду, или къ такой-то національно-политической организаціи, а внутреннимъ *актом*ъ избранія извѣстнаго духовнаго идеала. Теоретическія мысли перваго подлиннаго Будды и бытовыя условія его монашескаго братства подвергались множеству историческихъ превращеній, но нравственная сущность того, что имъ выражено и создано, осталась доселѣ ясно и прочно кристаллизованною въ ламайскихъ монастыряхъ Тибета и Монголіи.

Эта нравственная сущность буддизма, какъ лично-общественнаго образованія, достаточно опредѣлившаяся за двѣ тысячи слишкомъ лѣтъ его исторической жизни, состоитъ въ чувствѣ религіознаго благоговѣнія къ первому Пробужденному Пробудителю — духовному родоначальнику всѣхъ дальнѣйшихъ пробужденныхъ — къ всеблаженному учителю, затѣмъ въ требованіи святости или совершеннаго *безволія* (внутренній аскетизмъ въ отличіе отъ того внѣшняго умерщвленія плоти, въ которомъ упражнялись и доселѣ упражняются «гимнософисты» и которое не удовлетворило Будду Шакьямуни), и, наконецъ, въ заповѣди всеобщаго благоволенія или благосклоннаго состраданія ко всѣмъ существамъ безъ различія. Съ этой послѣдней,

---

на Востокъ не менѣе, чѣмъ на Западъ. Но, съ другой стороны — не говоря уже объ арабахъ — несомнѣнно, что греки, при первомъ своемъ знакомствѣ съ Индіей, уже нашли тамъ своеобразную туземную философію „голыхъ мудрствователей“ *(гимнософисты)*, какъ явленіе типичное и древнее, традиціонное. По внѣшнимъ признакамъ эти индійскіе адамиты не могутъ быть отождествлены съ послѣдователями буддизма, но всѣмъ вѣроятіямъ это были представители аскетической мистики — Йоги, существовавшей ранѣе Будды. Еще древнѣе былъ пантеизмъ Упанишадъ. Ближайшимъ же предтечей Шакьямуни не безъ основанія считаютъ творца системы спиритуалистическаго дуализма (изложеннаго въ Санкья-Карикѣ), хотя личность и самое имя этого мудреца — Капила — вызываютъ недоумѣнія.

наиболѣе доступной и привлекательной стороны буддизма обнаруживается, однако, и его недостаточность.

IV.

Чѣмъ въ сущности отличается съ точки зрѣнія буддизма духовно-пробужденный отъ непробужденнаго? Послѣдній подъ внушеніемъ чувственныхъ обмановъ принимаетъ кажущіяся и преходящія различія за дѣйствительныя и окончательныя, и вслѣдствіе этого хочетъ и боится различныхъ вещей, стремится къ одному и отвращается отъ другого, любитъ однихъ и ненавидитъ другихъ. Пробудившійся отъ этихъ сонныхъ волненій понимаетъ, что ихъ предметы пусты, и потому успокаивается; не находя ничего такого, на чемъ стоило бы сосредоточить свою волю, онъ освобождается отъ всякаго хотѣнія, предпочтенія и боязни и тѣмъ самымъ теряетъ всякую причину для раздора, гнѣва, вражды и ненависти, а свободный отъ этихъ страстей онъ испытываетъ ко всему безъ различія одинаковое чувство благожелательности или милосердія. Но откуда же берется у него *это* чувство? Убѣдившись въ томъ, что *все пусто*, что всѣ объективныя условія бытія призрачны и ничтожны, пробужденный мудрецъ долженъ бы былъ погрузиться въ состояніе безусловнаго *безстрастія*, одинаково свободное какъ отъ злобы, такъ и отъ милосердія: оба эти противоположныя качества одинаково предполагаютъ, во-первыхъ, увѣренность въ дѣйствительномъ бытіи живыхъ существъ, во-вторыхъ, различеніе одного отъ другого (напримѣръ страдающаго невѣжды, взывающаго къ моему милосердію, отъ всеблаженнаго Будды, который въ немъ не нуждается) и, въ-третьихъ, наконецъ, милосердіе, не менѣе чѣмъ злоба, побуждаетъ къ опредѣленнымъ дѣйствіямъ, зависящимъ отъ предметныхъ качествъ и условій даннаго бытія, а все это совершенно несовмѣстимо съ основнымъ принципомъ всеобщей пустоты и безразличія. Буддійское нравственное ученіе требуетъ дѣятельнаго самопожертвованія, — это требованіе связано съ самымъ понятіемъ о Буддѣ: совершенный Будда (каковъ былъ Готама-Шакьямуни) тѣмъ и отличается отъ Будды несовершеннаго или *уединеннаго* (Пратьека-будда), что не ограничивается собственнымъ сознаніемъ о мучительной пустотѣ бытія, но рѣшается освободить отъ этой муки всѣ живыя существа. Этому общему рѣшенію предшествуютъ въ прежнихъ его существованіяхъ отдѣльныя дѣйствія край-

няго самопожертвованія, которыми полны буддійскія легенды (напримѣръ, въ одномъ изъ своихъ предсуществованій онъ отдалъ себя на растерзаніе тигру, чтобы спасти бѣдную женщину съ дѣтьми). Такими подвигами (въ отличіе отъ безцѣльнаго самоумерщвленія у добуддійскихъ аскетовъ Индіи) достигается прямо высшее блаженство и для всякаго «пробужденнаго». Такъ, извѣстенъ типичный разсказъ про одного изъ апостоловъ буддизма, — Арья-деву. Подходя къ одному городу, онъ увидѣлъ раненую собаку, которую заѣдали черви. Чтобы спасти собаку, не губя червей, Арья-дева положилъ ихъ на отрѣзанный кусокъ отъ собственнаго тѣла. Въ эту минуту и городъ, и собака исчезли передъ его глазами, и онъ разомъ погрузился въ Нирвану. Такое дѣятельное самопожертвованіе изъ милосердія ко всѣмъ живымъ существамъ, составляющее яркую отличительную черту буддійскаго нравоученія, не можетъ однако быть логически согласовано съ основнымъ началомъ буддійскаго міровоззрѣнія — съ ученіемъ о безразличіи и пустотѣ всего. Конечно, жалѣя всѣхъ одинаково отъ Брамы и Индры до червя, я не нарушаю принципа безразличія; но какъ только чувство всеобщаго состраданія переходитъ въ подвигъ спасенія, такъ уже нужно проститься съ безразличіемъ. Если бы вмѣсто собаки съ червями Арья-дева встрѣтилъ человѣка, страдающаго отъ заблужденій и пороковъ, то милосердіе къ *этому* «живому существу» потребовало бы отъ него не куска мяса, а словъ истиннаго ученія, тогда какъ обращаться съ разумными увѣщаніями къ голодному червю было бы не менѣе нелѣпо, чѣмъ кормить своимъ мясомъ сытаго, но заблуждающагося человѣка. Итакъ, *одинаковое милосердіе ко всѣмъ требуетъ не одинаковаго, а совершенно различнаго дѣятельнаго отношенія къ тѣмъ или другимъ изъ нихъ*. Это *различіе* оказывается *не призрачнымъ* и для буддиста, такъ какъ и онъ, конечно, согласится, что если бы Арья-дева не различалъ червя и собаку отъ человѣка и страждущимъ животнымъ предлагалъ бы читать душеспасительныя книжки, то едва ли бы онъ могъ совершить какой-нибудь подвигъ и заслужить Нирвану. Итакъ, вмѣстѣ съ *милосердіемъ всеобъемлющимъ* необходимою становится *правда различающая* и каждому воздающая свое: кусокъ мяса животному и слово духовнаго пробужденія существу разумному. Но и на этомъ нельзя остановиться. Милосердіе ко всѣмъ заставляетъ меня желать всѣмъ и каждому высшаго и окончательнаго блага, которое состоитъ не въ сытости, а въ совершенномъ избавленіи отъ мукъ ограниченнаго су-

ществованія и необходимости перерожденій. Но этого избавленія — единственнаго истиннаго блага — червь, оставаясь червемъ, достигнуть не можетъ, оно доступно только существу самосознательному и разумному. Поэтому, если я долженъ распространять свое милосердіе и на низшія твари, то я не могу ограничиться простымъ облегченіемъ ихъ наличныхъ страданій, а долженъ помогать имъ достигнуть окончательной цѣли черезъ перерожденіе въ высшія формы. Между тѣмъ объективныя условія бытія отрицаются буддизмомъ какъ пустота и призракъ, и слѣдовательно возвышеніе живыхъ существъ по лѣстницѣ перерожденій зависитъ исключительно отъ ихъ собственныхъ дѣйствій (законъ *кармы*): форма червя есть неизбѣжный плодъ прежнихъ грѣховъ, и никакая посторонняя помощь не можетъ возвести этого червя на высшую ступень — собаки или слона. Самъ Будда могъ прямо дѣйствовать только на разумно-сознательныя существа и то лишь въ томъ смыслѣ, что его проповѣдь давала такому существу возможность принять или отвергнуть истину и въ первомъ случаѣ избавиться отъ муки перерожденія, а во-второмъ — продолжать подвергаться ей. Все спасительное дѣйствіе «пробудившихся» ограничивается тѣмъ что они толкаютъ своихъ спящихъ ближнихъ изъ которыхъ нѣкоторые отъ этого пробуждаются, прочіе же только мѣняютъ одни тяжелыя сновидѣнія на другія еще болѣе мучительныя.

Такимъ образомъ, принципъ дѣятельнаго милосердія ко всѣмъ живымъ существамъ при всей своей внутренней истинности не можетъ имѣть настоящаго примѣненія съ точки зрѣнія буддизма. Доставить истинное спасеніе низшимъ тварямъ мы совершенно не въ силахъ, а на существа разумныя наше дѣйствіе въ этомъ смыслѣ крайне ограничено. Несмотря ни на какія заповѣди и легенды, самая формула вѣры (см. выше) указываетъ, что дѣйствительная сфера нравственнаго отношенія и реальной связи опредѣляется для буддиста лишь братствомъ подобныхъ ему «пробужденныхъ», поддерживающихъ другъ друга въ мирной созерцательной жизни — послѣднемъ остаткѣ прежнихъ дѣяній передъ окончательнымъ переходомъ въ Нирвану.

V.

Всемірно-историческое значеніе буддизма состоитъ въ томъ, что здѣсь впервые личность человѣческая стала цѣниться не какъ членъ рода, касты, союза національно-политическаго, а какъ носитель выс-

шаго сознанія, какъ существо, способное пробудиться отъ обмановъ житейскаго сна, освободиться отъ цѣпей причинности. Такимъ существомъ можетъ быть человѣкъ всякой касты и народности — и въ этомъ смыслѣ буддійская религія знаменуетъ въ исторіи — послѣ родового и національно-государственнаго партикуляризма — открытіе новой стадіи — всечеловѣческой или универсальной. Ясно, однако, что буддійскій универсализмъ имѣетъ лишь отвлеченный и отрицательный характеръ. Провозглашается принципъ безразличія, отрицается прежнее значеніе кастовыхъ и этнологическихъ перегородокъ, въ новую религіозную общину набираются люди всѣхъ цвѣтовъ и состояній — и затѣмъ все остается попрежнему: задача собрать воедино всѣ части человѣчества и образовать изъ нихъ новое царство вышаго порядка еще вовсе не сознается и не ставится; универсализмъ монашескаго ордена — буддизмъ не идетъ дальше этого. При переходѣ отъ родового быта къ государственному, прежнія самостоятельныя общественныя цѣлыя — роды — входятъ какъ подчиненныя части въ новое цѣлое высшаго порядка — въ организованный союзъ политическій. Подобнымъ образомъ третья высшая стадія человѣческаго развитія — вселенская или универсальная — требовала бы отъ государствъ и народовъ войти въ качествѣ составныхъ частей въ новую всеобъемлющую организацію. Иначе какіе бы широкіе принципы ни провозглашались, въ дѣйствительной жизни положительное значеніе останется всецѣло за существующими національно-политическими группами, а «всѣ люди» — и тѣмъ болѣе «всѣ живыя существа» — будутъ только отвлеченнымъ понятіемъ лишь символически воплощеннымъ въ образъ отрѣшеннаго отъ жизни монастыря. Оставаясь совершенно чуждымъ задачѣ дѣйствительнаго собиранія живыхъ существъ, или хотя бы только разрозненныхъ частей человѣчества, въ новое вселенское царство, буддизмъ показываетъ, что онъ есть лишь первая, начальная ступень всечеловѣческаго жизнеразумѣнія.

Личность проявляетъ здѣсь свое безконечное значеніе, поскольку безусловное *я* отрицательно относится ко всякому ограниченію, поскольку оно говоритъ: «я ничѣмъ не связано, я все извѣдало и знаю, что все пусто, я выше всего». *Отрицаніе бытія чрезъ познаніе его* — вотъ въ чемъ согласно буддизму состоитъ абсолютность человѣческаго духа, дающая ему преимущество не только надъ всѣми земными тварями, но и надъ всѣми богами, которые суть боги только по природѣ,

тогда какъ пробужденный мудрецъ становится богомъ самъ, собственнымъ актомъ своего сознанія и воли: онъ есть *самобогъ, богъ самодѣльный*. Согласно этому, все твореніе есть матеріалъ для тѣхъ подвиговъ воли и познанія, посредствомъ которыхъ личность должна приходить къ самообожествленію. Единичныя лица, вступившія на путь, ведущій къ этой цѣли, составляютъ то нормальное общество или братство (монашескій орденъ), которое включено въ буддійское исповѣданіе вѣры (вѣрую ... въ *самгу*). Но это общество очевидно имѣетъ лишь временное значеніе, пока члены его не достигли совершеннаго состоянія: въ нирванѣ общественность, какъ и всякія другія опредѣленія, должна окончательно исчезнуть. Поскольку безусловный характеръ личности понимается лишь отрицательно, какъ свобода отъ всего, она не требуетъ никакого восполненія, и всякія отношенія къ другимъ представляютъ только лѣстницу, которая отбрасывается, когда достигнута вершина абсолютнаго безразличія. Но въ силу отрицательнаго характера буддійскаго идеала не только общественность, а и сама нравственность имѣетъ здѣсь лишь условное и преходящее значеніе.

Религіозно-нравственное чувство благоговѣнія (pietas) не имѣетъ въ буддизмѣ настоящаго и вѣчнаго предмета. Все познавшій и отъ всего освободившійся мудрецъ не находитъ уже ничего такого, передъ чѣмъ бы онъ могъ поклониться. Когда Шакьямуни Будда достигъ высшаго разумѣнія, то не только Индра со всѣмъ сонмомъ ведійскихъ божествъ, но и самъ верховный богъ властительныхъ жрецовъ Брама пришелъ какъ смиренный слушатель внимать новому ученію и, просвѣтившись, воздалъ учителю божескія почести. Между тѣмъ Будда есть человѣкъ, собственною силою сдѣлавшійся богомъ, или достигшій абсолютнаго состоянія, и это есть высшая цѣль для всякаго существа. Поэтому хотя буддисты и благоговѣютъ даже до идолопоклонства передъ памятью и реликвіями своего учителя, но это возможно лишь при условіи несовершеннаго состоянія поклонниковъ. Совершенный же буддистъ, достигшій нирваны, ничѣмъ уже не отличается отъ самого Будды и теряетъ всякій предметъ для религіознаго чувства. Слѣдовательно, въ принципѣ, въ идеалѣ здѣсь упраздняется возможность религіознаго отношенія, и въ глубочайшей своей сущности буддизмъ есть не только религія отрицанія, но и самоотрицанія.

Точно также и альтруистическая часть нравственности отпадаетъ на высшихъ ступеняхъ истиннаго пути, ибо здѣсь признается пустота

всѣхъ различій, между прочимъ и тѣхъ, въ силу которыхъ извѣстные предметы, явленія и состоянія вызываютъ въ насъ чувство жалости. «Будь милосердъ ко всѣмъ существамъ», — говоритъ элементарное ученіе сутръ; «никакихъ существъ нѣтъ, и всякое чувство есть плодъ невѣдѣнія» — провозглашаетъ высшая метафизика Абидармы [92]. Наконецъ, и для нравственности аскетической нѣтъ положительнаго оправданія въ буддизмѣ, несмотря на его монастыри. Эти монастыри суть только убѣжища для созерцателей, отрѣшившихся отъ мірской суеты и ожидающихъ своего перехода въ нирвану. Но борьба съ плотью для укрѣпленія духа и *для одухотворенія тѣла* — этотъ положительный нравственный аскетизмъ совсѣмъ не входитъ въ кругъ буддійскихъ понятій. Духъ здѣсь есть только познаніе, а тѣло — призракъ, познанный какъ такой. Тѣлесная смерть, видъ которой столь сильно поразилъ царевича Сиддарту, доказываетъ только, что жизнь есть обманъ, отъ котораго нужно освободиться, но никакому буддисту не придетъ въ голову мысль о воскресеніи. При отсутствіи высшей цѣли аскетизма, — и средства къ ней ведущія не могутъ имѣть смысла. Съ точки зрѣнія абсолютнаго безразличія аскетическія правила, какъ и всякія другія, теряютъ все свое собственное значеніе, и если сохраняются въ практикѣ внѣшняго буддизма, то лишь какъ педагогическіе пріемы для духовныхъ младенцевъ, или же просто какъ историческое наслѣдіе отъ браманства. Но совершенный буддистъ, конечно, не станетъ воздерживаться отъ обильной ѣды, или дѣлать различіе между мясной и растительной пищей. Весьма замѣчательно, что, по преданію, достовѣрность котораго нѣтъ причины подозрѣвать, самъ основатель этой религіи, требующей будто бы строгаго вегетаріанства, умеръ отъ того, что неосторожно наѣлся свинаго мяса.

VI.

Какъ всякое отрицательное ученіе, буддизмъ связанъ съ тѣмъ, что онъ отрицаетъ — съ этимъ матеріальнымъ міромъ, съ этою чувственною и смертною жизнью. «Все это пусто» — твердитъ онъ

---

[92] Вся совокупность буддійскаго ученія распредѣляется, какъ извѣстно, по тремъ отдѣламъ священнаго канона, называемаго поэтому „Три корзины“ *(трипитака): Сутры* содержатъ нравственное ученіе, *Винайя* — монашескій уставъ и *Абидарма* — трансцендентальную мудрость.

безъ устали — и не двигается съ мѣста, ибо это пустое есть для него все; онъ знаетъ положительно только то, что̀ отрицаетъ, а о томъ, что̀ онъ утверждаетъ, что̀ признаетъ не пустымъ — онъ не имѣетъ никакого положительнаго понятія и выраженія, а одно только отрицательное указаніе: нирвана — недѣяніе, неподвижность, тишина, небытіе. Буддизмъ познаетъ только низшее, только пустое, а высшее и совершенное имъ не познается, а только *требуется*: нирвана есть только постулатъ, а не идея абсолютнаго блага, — *идею* дали намъ не индусы, а греки.

Разумъ человѣческій, нашедшій свою универсальную и безусловную природу въ отрицаніи всего частичнаго и конечнаго, не могъ остановиться на этомъ первомъ шагѣ; отъ сознанія пустоты матеріальнаго бытія онъ долженъ былъ перейти къ тому, что не пусто, къ тому, во имя чего отринута имъ обманчивая дѣйствительность. Если въ индійскомъ буддизмѣ личность находитъ свое безусловное значеніе только въ отрицаніи бытія недостойнаго, то въ эллинскомъ міровоззрѣніи, которое практически воплотилось въ Сократѣ и возведено въ теорію его ученикомъ, эта безусловность оправдывается утвержденіемъ бытія достойнаго — міра идей и идеальныхъ отношеній. Этотъ идеализмъ не хуже буддизма понимаетъ, что все преходящее пусто, что текущая матеріальная дѣйствительность есть только призракъ бытія, въ сущности не бытіе (τὸ μὴ ὄν). И житейскій пессимизмъ буддистовъ вполнѣ раздѣляется эллинскимъ сознаніемъ.

Безразсудны и жалки, я думаю, тѣ,
Кто продлить хочетъ жизнь свыше мѣры,
Ибо долгая жизнь — только долгая скорбь,
Каждый день умножаетъ страданье.
А покоя ни въ чемъ все равно не найдешь,
Если слишкомъ ты многаго хочешь. [93]

Хотя здѣсь сперва и выступаетъ характерное эллинское понятіе *мѣры*, но мысль на немъ не останавливается. Не только чрезмѣрная, но и *всякая* жизнь есть только скорбь:

Величайшее, первое благо — совсѣмъ
Не рождаться, второе — родившись,
Умереть поскорѣй, а едва прилетитъ
Неразумная, легкая юность, —

[93] Софоклъ, „Эдипъ въ Колонѣ“, перев. Д. Мережковскаго.

То ужъ кончено, — мукамъ не будетъ конца;
Зависть, гнѣвъ, мятежи и убійства!
И предѣлъ всему послѣдній —
Одинокая, больная,
Злая, немощная старость
Ненавистная, проклятье
Изъ проклятій, мука мукъ! [94]

Для греческаго высшаго сознанія было такъ же ясно, какъ и для индійскаго, что житейская воля, слѣпо стремящаяся къ своему матеріальному удовлетворенію, не можетъ найти его ни при какихъ внѣшнихъ условіяхъ, и что, слѣдовательно, истинное благо съ этой точки зрѣнія не есть какое бы то ни было пользованіе жизнью, а ея окончательное упраздненіе.

Вотъ придетъ, смотри, безъ брака
И безъ лиры, и безъ хоровъ,
Всѣ желанья утоляя,
Парка тихаго Аида —
Утѣшительница смерть. [95]

Этотъ пессимистическій взглядъ, выражавшійся поэзіею, подтверждался и философіею греческою въ изреченіяхъ, сдѣлавшихся прописными истинами всякаго идеалистическаго и спиритуалистическаго нравоученія; чувственная жизнь есть темница духа, тѣло — гробъ души, истинная философія есть непрерывное умираніе и т. д. Но, вобравши въ себя эту буддійскую основу, греческій геній не остановился на ней. Сверхчувственная сторона бытія раскрыла ему свое мысленное содержаніе, и вмѣсто Нирваны выступилъ Космосъ вѣчныхъ умопостигаемыхъ сущностей — идей (у платониковъ), или организмъ всеобщаго разума (у стоиковъ). Личность человѣческая утверждаетъ здѣсь свое безусловное значеніе не чрезъ отрицаніе только того, что ложно, а чрезъ умственное причастіе тому, что истинно; личнымъ носителемъ этого высшаго универсальнаго сознанія является не мудрецъ-монахъ, отрѣшившійся отъ пустоты бытія реальнаго, по принципу безразличія, а мудрецъ-мыслитель, усвояющій полноту бытія идеальнаго во внутреннемъ единствѣ его многоразличія. И тотъ, и другой не хотятъ жить чувствами, но второй живетъ умомъ въ мірѣ чистыхъ идей, т. е. того, что достойно бытія, а потому истинно и

[94] Тамъ же.
[95] Тамъ же.

вѣчно есть. Это воззрѣніе дуалистично: все существующее, кромѣ ложной матеріальной своей стороны, къ которой греческіе философы относятся такъ же отрицательно, какъ и индійскіе «гимнософисты»,— представляетъ и истинную, положительную сторону, — то, что есть обманчивое явленіе для чувствъ и для чувственности, содержитъ въ себѣ для ума «отпечатокъ идеи» по Платону или «сѣмя разума» по стоическому ученію (*λόγοι σπερματικοί* — «сѣменныя понятія»). Отсюда въ человѣческой жизни противоположеніе между тѣмъ, что сообразно идеѣ и согласно съ разумомъ, и тѣмъ, что противорѣчитъ идеальной нормѣ. Истинный мудрецъ уже не есть только отшельникъ, или странствующій монахъ, отрѣшенный отъ жизни и кротко проповѣдующій такое отрѣщеніе другимъ, а смѣлый обличитель житейской неправды и неразумія. Оттого и конецъ у нихъ разный: Шакьямуни Будда мирно умираетъ послѣ братской трапезы, тогда какъ Сократъ, осужденный и заключенный въ тюрьму своими согражданами, присужденъ ими выпить отраву. Но, несмотря на этотъ трагическій исходъ, столкновеніе эллинскаго идеалиста съ недостойною дѣйствительностью не есть рѣшительная борьба. Высшій представитель человѣчества на этой ступени — философъ — сознаетъ свое безусловное значеніе, поскольку онъ живетъ чистою мыслью въ истинносущемъ, умопостигаемомъ мірѣ идей или всеобъемлющей разумности, презирая неистинное, только кажущееся бытіе матеріально чувственной среды. Это презрѣніе, когда оно искренно и смѣло, вызываетъ противъ него злобу толпы, всецѣло погруженной въ эту низшую среду, — и онъ можетъ — какъ это случилось съ Сократомъ, — поплатиться жизнью за свой идеализмъ. Но все-таки его отношеніе къ недостойной дѣйствительности есть только презрѣніе. Конечно, это презрѣніе другого свойства, нежели въ буддизмѣ. Будда презираетъ міръ потому, что все пусто, но самая неопредѣленность такой оцѣнки отнимаетъ отъ нея всякое жало: если все одинаково негодно, то никто въ частности этимъ не обиженъ, и если дурной дѣйствительности противополагается только нирвана, то дурная дѣйствительность можетъ спать спокойно. Ибо нирвана есть только абсолютное состояніе, а не норма для состояній относительныхъ. У идеалиста *есть* такая норма, и онъ презираетъ и осуждаетъ окружающую его жизнь не за ея неизбѣжную причастность всеобщей пустотѣ, а за ея ненормальность, неразумность, несоотвѣтствіе идеѣ. Такое осужденіе уже не остается безразличнымъ, въ немъ есть требованіе и вызовъ, оно

обидно для всѣхъ связанныхъ житейскимъ неразуміемъ, отсюда обычная вражда, а иногда преслѣдованія и чаша съ ядомъ.

И все-таки въ этомъ столкновеніи есть что-то случайное. Сократъ осуждалъ аѳинскіе порядки всю свою жизнь, но лишь въ старости, на семидесятомъ году, подвергся преслѣдованію, очевидно лишь вслѣдствіе перемѣны политическихъ обстоятельствъ. Неразумность аѳинскаго государственнаго устройства была лишь мѣстною особенностью; спартанскіе порядки были лучше; главный ученикъ Сократа, Платонъ, отправлялся впослѣдствіи въ Сицилію, чтобы съ помощью Діонисія Сиракузскаго основать тамъ идеальное государство, въ которомъ философы вмѣсто чаши съ ядомъ получали бы бразды правленія. Это ему не удалось, но онъ могъ, вернувшись въ Аѳины, безпрепятственно учить въ своей академіи и безмятежно дожилъ до глубокой старости. Какъ ученики Сократа, такъ и вообще проповѣдники идеализма систематическимъ гоненіямъ никогда не подвергались: ихъ не любили, но терпѣли. Дѣло въ томъ, что идеализмъ по существу своему прямо тяготѣетъ къ міру умопостигаемому, и являющееся здѣсь противоположеніе между нормальнымъ и ненормальнымъ, должнымъ и недолжнымъ при всей своей сравнительной опредѣленности остается по преимуществу мысленнымъ, теоретическимъ, и затрогивая осуждаемую дѣйствительность, не входитъ глубоко въ самую ея сердцевину. Мы знаемъ въ самомъ дѣлѣ, какъ поверхностны практическіе идеалы величайшаго изъ идеалистовъ Платона: они гораздо ближе къ дурной дѣйствительности, нежели къ истинно-сущему. Царство идей есть единство всеобъемлющее, безусловно-универсальное, въ немъ нѣтъ никакихъ перегородокъ, никакого раздора и вражды, а мнимо-идеальное государство Платона, при всей смѣлости отдѣльныхъ мыслей и при всемъ изяществѣ общаго построенія, связано по существу съ такими чертами ограниченности, отъ которыхъ человѣчество скоро освободилось не только въ идеалѣ, но и въ дѣйствительности: это царство философовъ есть только узкая мѣстная національно-греческая община, основанная на рабствѣ, постоянной войнѣ и такихъ половыхъ отношеніяхъ, которыя напоминаютъ случную конюшню. Ясно, что политическая задача не связана внутренно съ главнымъ интересомъ философа, и что ему въ сущности все равно, какъ устроются люди на землѣ, на которой истина не живетъ и не будетъ жить. Настоящее удовлетвореніе самъ онъ находитъ въ созерцаніи вѣчной мыслимой истины всего, а естественное стремленіе

осуществлять или воплощать истину въ окружающей средѣ получаетъ достаточный противовѣсъ въ двухъ неразлучныхъ съ идеализмомъ убѣжденіяхъ: во-первыхъ, въ томъ, что идеальная истина можетъ только отражаться или отпечатываться на поверхности реальнаго бытія, а не воплощаться въ немъ существенно, а во-вторыхъ, въ томъ, что его собственный духъ только преходящимъ и внѣшнимъ образомъ связанъ съ этою дѣйствительностью и, слѣдовательно, не можетъ имѣть въ ней никакой безусловной задачи.

Умирающій Сократъ только радовался, что онъ навсегда уходилъ изъ міра ложнаго бытія въ область истинно-сущаго. Такое настроеніе, очевидно, исключаетъ въ концѣ концовъ всякую практическую задачу, при такомъ взглядѣ не можетъ быть ни обязанности, ни охоты посвящать себя преобразованію этой жизни, спасенію этого міра. Платоническій идеализмъ такъ же, какъ и буддійскій нигилизмъ, поднимая человѣческую личность на безусловную высоту, не создаетъ для нея соотвѣтствующей этому безусловному значенію общественной среды; какъ община монаховъ, такъ и государство философовъ представляетъ только временную сдѣлку мудреца съ ложною жизнью, настоящее же его удовлетвореніе — только чистое безразличіе нирваны въ первомъ случаѣ и чисто мысленный міръ идей — во второмъ. Но, значитъ, дѣйствительная жизнь остается безсмысленною и для идеализма? Тутъ открывается въ немъ такое внутреннее противорѣчіе, которое не позволяетъ человѣческому сознанію остановиться на этой ступени и признать ее за высшую истину.

VII.

Если бы міръ, въ которомъ мы живемъ, вовсе не былъ причастенъ идеальному или истинному бытію, то самый идеализмъ былъ бы невозможенъ. Прямой представитель идеальнаго начала въ этомъ мірѣ есть, конечно, самъ философъ, созерцающій истинно-сущее. Но этотъ философъ не упалъ съ неба, его разумъ есть только высшая степень разума общечеловѣческаго, выражающагося въ словѣ — явленіи по существу универсальномъ, реальной идеѣ или ощутительномъ разумѣ, какъ это прекрасно было понято еще Гераклитомъ, усвоено и растолковано Сократомъ и Платономъ, Аристотелемъ и Зенономъ-стоикомъ. Но присутствіе высшаго начала не ограничивается міромъ человѣческимъ. Цѣлесообразное сложеніе и движеніе живыхъ су-

ществъ и вообще телеологическая связь явленій служила для самого Сократа любимымъ аргументомъ въ пользу разума, какъ мірового начала. Но идеальный принципъ не исчерпывается одною цѣлесообразностью, онъ распространяется на все опредѣленное бытіе, исключая только прямо противоположное ему начало — безмѣрность хаоса (τὸ ἄπειρον = τὸ μὴ ὄν). Гдѣ есть мѣра, предѣлъ, норма, — тамъ есть тѣмъ самымъ и разумъ и идея. А если такъ, то существенная для идеализма противоположность между міромъ чувственныхъ явленій и міромъ умопостигаемыхъ идей оказывается только относительною и измѣнчивою. Разъ всякое опредѣленное бытіе причастно идеѣ, то разница можетъ быть только въ степеняхъ этого причастія. Поскольку растеніе или животное заключаетъ въ себѣ болѣе опредѣленно-мыслимаго содержанія и болѣе сложную и глубокую связь со всѣмъ другимъ, нежели простой камень или отдѣльное стихійное явленіе — постольку въ растительныхъ и животныхъ организмахъ слѣдуетъ признать бо̀льшее присутствіе идеи, или высшую степень идеальности, нежели въ камнѣ или водяной лужѣ; далѣе, всякій человѣкъ, какъ существо словесное или способное къ разумному мышленію, представляетъ высшую степень идеальности сравнительно съ животнымъ, но человѣкъ-невѣжда, преданный страстямъ и порокамъ, въ той же мѣрѣ уступаетъ философу, котораго слово есть выраженіе разума не по общему только строенію, но и по дѣйствительному употребленію; а, наконецъ, и философы различаются между собой по степени усвоенія ими высшей истины. Все это *различіе степеней разумности* въ мірѣ отъ булыжника до «божественнаго» Платона не есть что-нибудь безсмысленное или противное идеѣ; оно было бы такимъ, если бы разумъ требовалъ безразличія и если бы «идея» означала однообразіе; но разумъ есть общая связь всего, и идея есть образъ внутренняго совмѣщенія многаго въ единомъ (напримѣръ идея организма, въ которомъ совмѣщаются многіе части и элементы, служащіе одной цѣли, или идея государства, совмѣщающаго множество интересовъ въ одномъ общемъ благѣ, или идея науки, въ которой многія знанія образуютъ единую истину); поэтому наша дѣйствительность, въ которой безчисленныя вещи и явленія сходятся и сосуществуютъ въ единомъ міропорядкѣ, должна быть признана по существу разумною и сообразною идеѣ. Осужденіе этой дѣйствительности со стороны идеализма по праву можетъ имѣть въ виду никакъ не общую природу міра и не вытекающее изъ этой природы различіе степеней, безъ ко-

тораго не было бы и высшаго единства, а только то или другое взаимное положеніе этихъ степеней, не соотвѣтствующее ихъ внутреннему достоинству. Идея человѣка не нарушается, а выражается тѣмъ, что у него кромѣ ума есть и дѣятельная воля и чувственная воспріимчивость; но такъ какъ умъ, созерцающій итину всего, по существу выше ограниченныхъ частностями стремленій и ощущеній, то онъ и долженъ надъ ними господствовать, — если же, напротивъ, эти низшія стороны получаютъ верхъ въ жизни человѣка, то его идея извращается, въ немъ происходитъ явленіе ненормальное и безсмысленное. Точно также различіе состояній или классовъ не противно идеѣ гражданскаго общества, если только взаимоотношеніе между этими классами опредѣляется ихъ внутреннимъ качествомъ; но если группа людей, по природѣ болѣе способныхъ къ трудамъ служебнымъ, нежели къ познанію и осуществленію высшей правды, получитъ преобладаніе въ обществѣ и заберетъ въ свои руки всѣ дѣла управленія и воспитанія народнаго, а люди истиннаго знанія и мудрости будутъ принуждены посвящать свои силы матеріальнымъ работамъ, то при такомъ строѣ государство будетъ противорѣчить своей идеѣ и потеряетъ всякій смыслъ. Господство низшихъ силъ души надъ разумомъ въ отдѣльномъ человѣкѣ и господство матеріальнаго класса надъ интеллектуальнымъ въ обществѣ суть два случая одного и того же извращенія и безсмыслія. Такими и признаетъ ихъ идеализмъ, когда рѣшительно обличаетъ основное зло какъ въ душевномъ, такъ и въ общественномъ строѣ человѣческомъ. За эти обличенія Сократъ долженъ былъ умереть и — странное дѣло! — даже этотъ трагическій фактъ не заставилъ его учениковъ признать, что *кромѣ нравственной и политической* есть еще въ мірѣ третья типичная *неправда — физическая*, именно *смерть*. Нелогичная остановка на первыхъ двухъ аномаліяхъ — дурной души и дурного общества — искусственный перерывъ мысли между жизнью нравственно-общественною и жизнью природно-органическою — черта характерная для всего идеалистическаго міросозерцанія, какъ посредствующаго и переходнаго, половиннаго и недосказаннаго универсализма.

А между тѣмъ развѣ не ясно, что владычество смерти въ мірѣ живущихъ есть такое же *безчинство*, такое же извращеніе степеней, какъ и господство слѣпыхъ страстей въ разумной душѣ, или господство черни въ обществѣ человѣческомъ? Разъ несомнѣнно, что внутренно-цѣлесообразное строеніе и жизнь организмовъ представляютъ

бо́льшую мѣру и высшую степень осуществленія идеальнаго начала въ природѣ, нежели стихійныя силы вещества неорганическаго, то ясно, что торжество этихъ послѣднихъ надъ жизнью, ихъ высвобожденіе изъ-подъ ея власти и окончательное расторженіе ими организма есть противорѣчіе должному идеальному порядку, есть аномалія или безсмысліе. Жизнь не уничтожаетъ низшихъ силъ вещества, а подчиняетъ ихъ себѣ и тѣмъ животворитъ ихъ. Ясно, что такое подчиненіе низшаго высшему есть норма, а слѣдовательно обратное отношеніе, при томъ сопровождаемое уничтоженіемъ высшей формы бытія въ ея данной реальности, не можетъ быть оправдано и узаконено во имя разума и идеи. Смерть не есть идея, а только отрицаніе идеи, только бунтъ слѣпой силы противъ разума. А потому радость Сократа передъ смертью была, строго говоря, лишь извинительною и трогательною слабостью утомленнаго житейскими тягостями старика, а не выраженіемъ высшаго сознанія. Для ума, занятаго не личнымъ чувствомъ, а существомъ вещей, эта смерть должна бы вмѣсто радости вызывать двойную печаль: печаленъ былъ смертный приговоръ, какъ беззаконіе общественное, какъ торжество порочныхъ и злыхъ невѣждъ надъ праведникомъ и мудрецомъ, и печаленъ былъ самый процессъ смерти, какъ беззаконіе физическое, какъ торжество слѣпой и бездушной силы ядовитаго вещества надъ живымъ организованнымъ тѣломъ, въ которомъ воплощался разумный духъ.

Весь міръ — не только душевный и политическій, но и физическій — страдаетъ отъ нарушенной нормы, *весь* нуждается въ помощи, и помочь ему въ состояніи не безволіе аскета, отрѣшившагося отъ всякой жизни и жизненной среды, и не умственное созерцаніе философа, живущаго только мыслью въ области идей, а живая сила цѣлой человѣческой личности, обладающей безусловнымъ значеніемъ не въ отрицательной только потенціи и не въ идеѣ только, а въ положительной дѣйствительности. Это есть совершенный человѣкъ, или Богочеловѣкъ, не уходящій изъ міра въ Нирвану, или въ царство идей, а приходящій въ міръ, чтобы спасти его и переродить въ Царство Божіе, — чтобы совершенная личность была восполнена совершеннымъ обществомъ.

VIII.

Безусловное нравственное значеніе человѣческой личности требуетъ для нея совершенства или полноты жизни. Это требованіе не

удовлетворяется ни простымъ отрицаніемъ несовершенства (какъ въ буддизмѣ), ни однимъ идеальнымъ причастіемъ совершенству (какъ въ платонизмѣ и вообще идеализмѣ); оно можетъ быть удовлетворено только *дѣйствительнымъ присутствіемъ и осуществленіемъ совершенства въ цѣломъ человѣкѣ и во всемъ его жизненномъ кругѣ*, который прямымъ или же посредствующимъ образомъ обнимаетъ все существующее. Таковъ истинный характеръ христіанства и его существенное отличіе отъ буддизма и платонизма. Не касаясь теперь метафизической стороны христіанскаго вѣроученія, я имѣю здѣсь въ виду только тотъ фактъ, что христіанство (и оно одно) утверждается на идеѣ дѣйствительно совершеннаго человѣка и совершеннаго общества и, слѣдовательно, обѣщаетъ исполнить заложенное въ нашемъ сознаніи требованіе истинной безконечности. Ясно, что для достиженія этой цѣли необходимо прежде всего перестать удовлетворяться ограниченною и недостойною дѣйствительностью, — необходимо отречься отъ нея, но столь же ясно, что это только первый шагъ, и что, останавливаясь на немъ, человѣкъ получаетъ только пустоту. Этотъ первый шагъ, который всеобщему человѣческому сознанію нужно было сдѣлать, но на которомъ оно не должно останавливаться, есть буддизмъ. Откинувъ дѣйствительность негодную, я долженъ замѣнить ее тѣмъ, что достойно существованія, но для этого я долженъ сначала понять или усвоить себѣ самую идею достойнаго бытія, — это есть второй шагъ, представляемый идеализмомъ. И опять-таки ясно, что нельзя остановиться здѣсь, потому что истина только мыслимая, а не осуществляемая, не наполняющая всю жизнь, — не есть то, что требуется, не есть безусловное совершенство. Третій и окончательный шагъ, который мы можемъ сдѣлать благодаря христіанству, состоитъ въ положительномъ осуществленіи достойнаго бытія во всемъ.

Нирвана буддистовъ находится *внѣ всего*, — это есть *универсализмъ отрицательный;* идеальный космосъ платонизма представляетъ только одну умопостигаемую, или *мысленную сторону всего*, — это есть универсализмъ *половинный;* только царство Божіе, открываемое христіанствомъ, *дѣйствительно* обнимаетъ собою *все*, и есть универсализмъ *положительный, цѣлый* и *совершенный*. Ясно, что безусловное начало въ человѣческомъ духѣ на первыхъ двухъ ступеняхъ универсализма не доходитъ до конца и потому остается *безплоднымъ*. Нирвана находится за предѣлами всякаго горизонта, міръ идей, какъ

звѣздный кругъ, обнимаетъ землю, но не соединяется съ нею, — только воплощенное въ Солнцѣ Правды абсолютное начало проникаетъ въ глубь земной дѣйствительности, творитъ въ ней новую жизнь и осуществляется какъ новый порядокъ бытія — какъ всецѣлое Царство Божіе — virtus ejus integra si versa fuerit in terram [96]. А безъ земли нѣтъ и неба для человѣка.

Не только буддизмъ, какъ мы видѣли, но и платонизмъ, не имѣя силы удовлетворить безусловному нравственному началу, создавать полноту жизни или совершенное общество, при послѣдовательномъ проведеніи своего принципа упраздняетъ и главныя основы нравственности вообще. Гдѣ послѣдовательный идеалистъ найдетъ себѣ предметъ для благочестія? Къ богамъ народнымъ онъ относится скептически, въ лучшемъ случаѣ съ благоразумною сдержанностью. Идеальныя сущности, въ которыхъ онъ видитъ абсолютную истину, не могутъ быть предметомъ религіознаго почитанія, — ни для его смертнаго «тѣла», которое о нихъ ничего не знаетъ, ни для его безсмертнаго ума, который знаетъ ихъ слишкомъ близко и непосредственно въ созерцаніи доходитъ до полнаго равенства съ ними. Религія и религіозная нравственность представляютъ именно ту связь между высшимъ и низшимъ, которую идеализмъ въ своей двойственности разрываетъ, оставляя по одну сторону божественный безплотный (и безплодный) умъ, а по другую — матеріальное тѣло, совершенно лишенное всего божественнаго. Но эта связь, разрываемая идеализмомъ, идетъ еще дальше. На ней держится не только благоговѣніе, но и жалость. Кого можетъ жалѣть послѣдовательный идеалистъ? Онъ знаетъ только два разряда бытія: ложное — матеріальное и истинное — идеальное; но ложное бытіе, какъ еще ранѣе Платона училъ Анаксимандръ Милетскій, по справедливости *должно* страдать и гибнуть и не заслуживаетъ сожалѣнія, а истинное по существу своему *не можетъ* страдать и, слѣдовательно, не можетъ вызывать жалости, — и вотъ почему умирающій Сократъ только радовался, переходя изъ міра, не стоющаго жалости, туда, гдѣ нѣтъ для него предмета. Наконецъ, и для нравственности аскетической нельзя найти глубокаго основанія въ идеализмѣ; ибо послѣдовательный идеалистъ стыдится *вообще* того, что онъ имѣетъ тѣло, какъ говорилъ величайшій изъ послѣдователей Платона — Плотинъ, но такой стыдъ въ

[96] „Сила его цѣла, когда обратится въ землю“ (Tabula smaragdina).

нравственномъ отношеніи безразличенъ. Такъ какъ человѣку, пока онъ живетъ на землѣ, невозможно быть безтѣлеснымъ, то въ силу безспорнаго правила: ad impossibilia nemo obligatur (къ невозможному никто не обязывается) — стыдъ своей тѣлесности или обязываетъ къ самоубійству, или совсѣмъ ни къ чему не обязываетъ.

Если принимать буддизмъ и платонизмъ не какъ необходимыя ступени универсальнаго сознанія, чѣмъ они дѣйствительно были, а видѣть въ томъ или другомъ изъ нихъ послѣднее слово вселенской истины, то спрашивается: что же они собственно дали человѣчеству, съ какимъ пріобрѣтеніемъ его оставили? Сами по себѣ они не только ничего не дали, но и ничего не обѣщали. Было отъ вѣка противоположеніе «нирваны» и «сансары», — пустоты блаженной для духовно-пробуждающихся и пустоты мучительной для духовно-спящихъ, и былъ непреложный законъ причиняющихъ дѣлъ и причиненныхъ состояній *(карма)*, который путемъ безчисленныхъ перерожденій ведетъ существо изъ мучительной пустоты въ пустое блаженство. Какъ это было до Будды, такъ осталось и послѣ него и останется до безконечности. Съ точки зрѣнія самого буддизма никто изъ его послѣдователей, отдающихъ себѣ отчетъ въ своихъ мысляхъ, не можетъ утверждать, что Будда что-нибудь исправилъ въ міровомъ порядкѣ, создалъ что-нибудь новое, кого-нибудь дѣйствительно спасъ. И впереди нѣтъ мѣста ни для какого обѣтованія. Точно то же въ концѣ концовъ и съ точки зрѣнія идеализма. Есть вѣчный истинно-сущій міръ умопостигаемыхъ идей и кажущійся міръ чувственныхъ явленій; между ними нѣтъ дѣйствительнаго моста, быть въ одномъ значитъ не быть въ другомъ, такое раздвоеніе было всегда и останется вовѣки, — идеализмъ не даетъ примиренія въ настоящемъ и не обѣщаетъ его въ будущемъ [97].

Иначе выступаетъ христіанство: оно даетъ и обѣщаетъ человѣчеству нѣчто дѣйствительно новое. Оно даетъ живой образъ личности, совершенной не отрицательнымъ только совершенствомъ безволія и не мысленнымъ только совершенствомъ идеальнаго созерцанія, а совершенствомъ безусловнымъ и всецѣлымъ, идущимъ до конца и потому

[97] Минутный подъемъ Платоновой мысли до идеи Эроса какъ моста, соединяющаго міръ истинно-сущаго съ матеріальною дѣйствительностью, остался безъ послѣдствій: философъ указалъ въ загадочныхъ выраженіяхъ на этотъ мостъ, но оказался не въ силахъ идти по немъ и вести другихъ.

побѣждающимъ смерть. Христіанство *открываетъ* человѣчеству безусловно-совершенную и потому тѣлесно воскресающую личность оно обѣщаетъ человѣчеству сообразное этому личному началу совершенное общество, а такъ какъ именно это общество не можетъ быть создано внѣшнимъ и насильственнымъ образомъ (тогда оно было бы несовершеннымъ), то *обѣщаніе* его заключаетъ въ себѣ *задачу* для человѣчества и для каждаго человѣка содѣйствовать открывшейся міру совершенной личной силѣ въ дѣлѣ преобразованія всемірной среды для собирательнаго воплощенія въ ней Царствія Божія. Окончательная истина, или безусловный и положительный универсализмъ, очевидно, не можетъ быть только личнымъ, или только общественнымъ: онъ долженъ выражать полноту и цѣлость жизни лично-общественной. Истинное христіанство есть совершенное единство трехъ неразрывно между собою связанныхъ основъ: 1) *абсолютное событіе* — откровеніе совершенной личности — тѣлесно-воскресшаго Богочеловѣка Христа; 2) абсолютное *обѣщаніе* — сообразнаго совершенной личности общества, или Царства Божія, и 3) абсолютная *задача* — способствовать исполненію этого обѣщанія чрезъ перерожденіе всей нашей личной и общественной среды въ духѣ Христовомъ. — Съ забвеніемъ или пренебреженіемъ одной изъ этихъ трехъ основъ все дѣло парализуется и извращается, — вотъ почему, хотя христіанство есть безусловное и окончательное откровеніе истины, нравственное развитіе человѣчества, такъ же какъ и его внѣшняя исторія, не прекратилась послѣ явленія Христа. То, что сбылось, и то, что обѣщано, стоятъ твердо въ предѣлахъ вѣчности и не отъ насъ зависятъ. Но задача настоящаго въ нашихъ рукахъ; мы сами должны дѣйствовать для нравственнаго перерожденія своей жизни. Съ этою общею задачей связывается и особое дѣло нравственной философіи: ей предстоитъ опредѣлить и выяснить въ условіяхъ исторической дѣйствительности должное взаимоотношеніе между всѣми основными элементами и областями лично-общественнаго цѣлаго согласно его окончательной нормѣ.

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

Отвлеченный субъективизмъ въ нравственности.

I.

На той ступени, до которой человѣческое сознаніе исторически достигаетъ въ христіанствѣ, нравственная жизнь открывается какъ *задача* всеобщая и всеобъемлющая. Прежде чѣмъ говорить объ опредѣляющихся для насъ историческихъ условіяхъ этой задачи, мы должны устранить взглядъ, принципіально отрицающій нравственность какъ историческую задачу, или дѣло собирательнаго человѣка, и всецѣло сводящій ее къ субъективнымъ моральнымъ побужденіямъ единичныхъ лицъ. Этотъ взглядъ произвольно ставитъ человѣческому добру такія тѣсныя границы, которыхъ оно въ дѣйствительности не знаетъ и не знало. Собственно говоря, нравственность никогда не была только дѣломъ личнаго чувства или правиломъ частнаго поведенія. Въ бытѣ родовомъ нравственныя требованія благоговѣнія, жалости и стыда были неразрывно связаны съ обязанностями родича къ родовому союзу — «моральное» не отдѣлялось отъ «соціальнаго», единичное — отъ собирательнаго, — и если при этомъ оказывалась нравственность довольно низменная и ограниченная, то это происходило не отъ того, что она была собирательная, а лишь въ силу общаго невысокаго уровня и тѣснаго объема даннаго быта, выражавшаго лишь начальную ступень историческаго развитія; она была низменна и ограниченна только сравнительно съ дальнѣйшимъ прогрессомъ нравственности, а никакъ не сравнительно съ нравственностью дикарей, живущихъ на деревьяхъ и въ пещарахъ. И съ образованіемъ государственнаго строя, несмотря на относительное выдѣленіе и обособленіе домашней жизни, нравственность вообще опредѣлялась взаимоотношеніемъ между лицами и тѣмъ собирательнымъ цѣлымъ, —

отнынѣ болѣе обширнымъ и сложнымъ, — къ которому они принадлежали. Нельзя было быть нравственнымъ внѣ опредѣленной и положительной связи съ государствомъ, нравственность была прежде всего гражданскою доблестью, и если эта virtus antiqua насъ окончательно не удовлетворяетъ, то не потому, конечно, что она была доблестью *гражданскою,* а не домашнею *только,* но потому, что сама гражданственность эта была слишкомъ далека отъ настоящаго общественнаго идеала, представляла лишь переходъ отъ варварства къ истинно-человѣческой культурѣ. Если нравственность полагалась въ доблестномъ служеніи общественному цѣлому — государству, но при этомъ само государство держалось на рабствѣ, постоянныхъ войнахъ и т. д., то осужденію здѣсь подлежитъ не общественный характеръ нравственности, а безнравственный характеръ общества. Точно также мы по справедливости осуждаемъ средневѣковый церковный строй нравственности, но не за то, конечно, что онъ былъ церковнымъ, а за то, что сама церковь тогдашняя была далека отъ образа истинно-нравственной организаціи, за то, что она вмѣстѣ съ добромъ организовала и зло — глубочайшее зло религіозныхъ преслѣдованій и мучительствъ, нарушая этимъ безусловное начало нравственности въ его собственной внутренней области.

Христіанство какъ «евангеліе царствія» является съ идеаломъ безусловно высокимъ, съ требованіемъ абсолютной нравственности Должна ли эта нравственность быть *только субъективностью,* исчерпываться только внутренними состояніями и единоличными дѣйствіями субъекта? Отвѣтъ содержится уже въ самомъ вопросѣ; но чтобы вывести дѣло на чистоту, признаемъ сначала то, что есть истиннаго у сторонниковъ исключительно-субъективнаго христіанства. Несомнѣнно, что совершенное или абсолютное нравственное состояніе должно быть внутренно вполнѣ испытано, прочувствовано и усвоено единичнымъ лицомъ — должно стать *его собственнымъ* состояніемъ, содержаніемъ его жизни. Если бы совершенная нравственность признавалась субъективною въ этомъ смыслѣ, тогда спорить можно было бы только о названіяхъ. Но дѣло касается другого вопроса: какимъ образомъ это нравственное совершенство достигается отдѣльными лицами, — исключительно ли путемъ внутренней работы каждаго надъ собою и провозглашенія ея результатовъ, или же *съ помощью* извѣстнаго общественнаго процесса, дѣйствующаго не только лично, но и собирательно? Сторонники перваго взгляда, сводящаго все къ единоличной нравствен-

ной работѣ, не отвергаютъ, конечно, ни общежитія, ни нравственнаго улучшенія его формъ, но они полагаютъ, что это есть лишь простое неизбѣжное слѣдствіе личныхъ нравственныхъ успѣховъ: каковъ человѣкъ, таково и общество, стоитъ только каждому понять и раскрыть свою истинную сущность, возбудить въ душѣ своей добрыя чувства, — и на землѣ водворится рай. Что безъ добрыхъ чувствъ и мыслей не можетъ быть ни личной, ни общественной нравственности, — это безспорно. Также безспорно и то, что *если бы* всѣ единичные люди были добры, то такимъ же было бы и общество. Но думать, что одной наличной добродѣтели нѣсколькихъ лучшихъ людей *достаточно,* чтобы переродить нравственно всѣхъ остальныхъ, значитъ переходитъ въ ту область, гдѣ младенцы рождаются изъ розовыхъ кустовъ и гдѣ нищіе за неимѣніемъ хлѣба ѣдятъ сладкіе пирожки. Вѣдь вопросъ здѣсь именно не въ томъ только, достаточно ли нравственныхъ усилій отдѣльнаго лица для *его* совершенствованія, а еще въ томъ, что возможно ли одними этими единичными усиліями достигнуть того, чтобы *другіе* люди, никакихъ нравственныхъ усилій не дѣлающіе, *начали* ихъ дѣлать?

Недостаточность субъективнаго добра и необходимость его собирательнаго воплощенія слишкомъ очевидно доказывается всѣмъ ходомъ человѣческой исторіи. Я ограничусь только однимъ наглядным поясненіемъ.

Въ концѣ Гомеровой «Одиссеи» съ видимымъ сочувствіемъ разсказывается, какъ этотъ типичный герой эллинизма, побѣдившій, наконецъ, вражду боговъ и людей и истребившій своихъ соперниковъ, возстановляетъ правду и порядокъ въ своемъ домѣ. Съ помощью своего сына онъ казнитъ тѣхъ слугъ, которые во время его двадцатилѣтняго безвѣстнаго отсутствія, когда онъ всѣми считался умершимъ, не противились женихамъ Пенелопы, хозяйничавшимъ въ его домѣ, и перешли на ихъ сторону:

Залу очистивъ и все приведя тамъ въ обычный порядокъ,
Выйти оттуда они осужденнымъ рабынямъ велѣли,
Собрали ихъ на дворѣ, межъ стѣною и житною башней,
Всѣхъ ихъ въ безвыходномъ заперли мѣстѣ, откуда спасенья
Быть не могло никакого, и сынъ Одиссеевъ сказалъ имъ:
„Честною смертью, развратницы, вы умереть недостойны,
„Вы, столь меня и мою благородную мать Пенелопу
„Здѣсь осрамившія, въ домѣ моемъ съ женихами слюбившись".
Кончивъ, канатъ корабля черноносаго взялъ онъ и туго

Такъ натянулъ, укрѣпивши его на колоннахъ подъ сводомъ
Башни, чтобъ было ногой до земли имъ достать невозможно.
Тамъ, какъ дрозды длиннокрылые, или какъ голуби, въ сѣти
Цѣлою стаей летя на ночлегъ свой попавшіе (въ тѣсныхъ
Петляхъ трепещутъ они, и ночлегъ имъ становится гробомъ),
Всѣ на канатѣ онѣ, голова съ головою повисли;
Петлями шею стянули у каждой, и смерть ихъ постигла
Скоро: немного подергавъ ногами, всѣ разомъ утихли.
Силою вытащенъ послѣ на дворъ козоводъ былъ Мелантій:
Мѣдью нещадною вырвали ноздри, обрѣзали уши,
Руки и ноги отсѣкли ему, и потомъ, изрубивши
Въ крохи его, на съѣденіе бросили жаднымъ собакамъ.

(„Одиссея“, XXII, 457--477, пер. Жуковскаго.)

Одиссей и Телемакъ не только были извергами, а, напротивъ, представляютъ высшій идеалъ гомерической эпохи. Личная ихъ нравственность была безупречна, они были исполнены благочестія, мудрости, справедливости и всѣхъ семейныхъ добродѣтелей. Одиссей, сверхъ того, несмотря на свое мужество и твердость въ бѣдствіяхъ, имѣлъ крайне чувствительное сердце и плакалъ при всякомъ удобномъ случаѣ. Это характерная и весьма замѣчательная черта, сопровождающая его черезъ всю поэму. Такъ какъ я не встрѣчалъ въ литературѣ особыхъ указаній на эту преобладающую черту гомерическаго героя, то позволю себѣ нѣкоторыя подробности. Уже при первомъ своемъ появленіи въ «Одиссеѣ» герой ея изображается плачущимъ:

Онъ одиноко сидѣлъ на утесистомъ брегѣ и плакалъ;
Горемъ и вздохами душу питая, тамъ дни проводилъ онъ,
Взоръ, помраченный слезами, вперивъ въ пустынное море.

(V, 82--84; также 151, 152, 156—158.)

„Цѣлыя семь лѣтъ, —

разсказываетъ онъ самъ:

„Цѣлыя семь лѣтъ утратилъ я тамъ, и текли непрестанно
„Слезы мои на одежды, мнѣ данныя нимфой безсмертной“

(VII, 259, 260.)

Плакалъ онъ при мысли о далекой родинѣ и семьѣ, а также при воспоминаніи о своихъ собственныхъ подвигахъ:

Муза внушила пѣвцу возгласить о вождяхъ знаменитыхъ
. . . . . .

Повѣсть о храбромъ Ахиллѣ и мудромъ царѣ Одиссеѣ.

. . . . . .

Началъ великую пѣснь Демодокъ, Одиссей же, своею
Сильной рукою широкопурпурную мантію взявши,
Голову ею облекъ и лицо благородное скрылъ въ ней.
Слезъ онъ своихъ не хотѣлъ показать Феакійцамъ.

(VIII, 73, 75, 83—86.)

И далѣе:

Такъ объ ахеянахъ пѣлъ Демодокъ; несказанно растроганъ
Былъ Одиссей, и рѣсницы его орошались слезами.
Такъ сокрушенная плачетъ вдовица надъ тѣломъ супруга,
Павшаго въ битвѣ упорной у всѣхъ впереди передъ градомъ,
Силясь отъ дня рокового спасти согражданъ и семейство.

(521—525.)

Плачетъ онъ, когда узнаетъ отъ Цирцеи о предстоящемъ ему, впрочемъ совершенно благополучномъ, путешествіи въ области Аида:

„Такъ говорила богиня, во мнѣ растерзалося сердце;
„Горько заплакалъ я, сидя на ложѣ; мнѣ стала противна
„Жизнь, и на солнечный свѣтъ поглядѣть не хотѣлъ я, и долго
„Рвался, и долго, простершись на ложѣ, рыдалъ безутѣшно".

(X, 496—499.)

Неудивительно, что Одиссей плачетъ, когда видитъ тѣнь своей матери (XI, 87), но на него такъ же трогательно дѣйствуетъ и тѣнь самаго плохого и безпутнаго изъ его дружинниковъ, который

Демономъ зла былъ погубленъ и силой вина несказанной.

(XI, 61.)

„Младшій изъ всѣхъ на моемъ кораблѣ, Эльпеноръ, неотличный
„Смѣлостью въ битвахъ, нещедро умомъ отъ боговъ одаренный,
„Спать для прохлады ушелъ на площадку возвышенной кровли
„Дома Цирцеи священнаго, крѣпкимъ виномъ охмеленный.
„Шумные сборы товарищей, въ путь ужъ готовыхъ, услышавъ,
„Вдругъ онъ вскочилъ, и отъ хмеля забывъ, что назадъ обратиться
„Долженъ былъ прежде, чтобъ съ кровли высокой сойти по ступенямъ,
„Прянулъ съ просонья впередъ, сорвался, и ударясь затылкомъ
„О земь, сломилъ позвоночную кость, и душа отлетѣла
„Въ область Аида". (X, 552—561.)

„Слезы я пролилъ, увидя его: состраданье мнѣ душу проникло".

(XI, 55.)

Плачетъ онъ и при видѣ Агамемнона:

„Такъ мы, о многомъ минувшемъ бесѣдуя, другъ подлѣ друга
„Грустно сидѣли, и слезы лилися по нашимъ ланитамъ".
(XI, 465—466.)

Горько плачетъ Одиссей, очутившись, наконецъ, въ родной Итакѣ (XIII, 219—221), и еще сильнѣе при первомъ свиданіи съ сыномъ:

Въ сердцѣ тогда имъ обоимъ проникло желаніе плача:
Подняли оба пронзительный вопль сокрушенья; какъ стонетъ
Соколъ иль крутокогтистый орелъ, у которыхъ охотникъ
Выкралъ еще некрылатыхъ птенцовъ изъ родного гнѣзда ихъ,
Такъ, заливаясь слезами, рыдали они и стонали
Громко, и въ плачѣ могло бъ ихъ застать заходящее солнце.
(XVI, 215—220.)

Прослезился Одиссей и при видѣ своего стараго пса Аргуса:

...вкось на него поглядѣвши, слезу, отъ Эвмея
Скрытно, обтеръ Одиссей... (XVII, 304—305.)

Плачетъ онъ передъ убійствомъ жениховъ, обнимаясь съ божественнымъ свинопасомъ Эвмеемъ и богоравнымъ коровникомъ Филотіемъ (XXI, 225—227), и также плачетъ послѣ звѣрской расправы съ двѣнадцатью служанками и козоводомъ Мелантіемъ:

Онъ же далъ волю слезамъ; онъ рыдалъ отъ веселья и скорби,
Всѣхъ при свиданіи милыхъ домашнихъ своихъ узнавая.
(XVII, 500—501.)

И двѣ послѣднія пѣсни «Одиссеи» не обходятся, конечно, безъ обильныхъ слезъ героя:

...Скорбью великой наполнилась грудь Одиссея;
Плача, приникнулъ онъ къ сердцу испытанной вѣрной супруги.
(XXIII, 231—232.)

И далѣе:

Такъ Одиссею явился отецъ, сокрушенный и дряхлый.
Онъ притаился подъ грушей, далъ волю слезамъ и, въ молчаньи
Стоя, тамъ плакалъ.... (XXIV, 233—235.)

Со стороны личной, субъективной чувствительности Одиссей, очевидно, нисколько не уступалъ самому психически-развитому и тонконервному человѣку нашихъ дней. Вообще, всѣ нравственныя чувства и сердечныя движенія, доступныя намъ, были также доступны гомеровымъ героямъ, и не по отношенію только къ ихъ ближнимъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, т. е. къ людямъ, связаннымъ съ ними непосредственно общностью интересовъ, но также и относительно чужихъ и далекихъ: такими были феакійцы для потерпѣвшаго крушеніе Одиссея, — и однако какъ мягко-человѣчныя установляются между ними взаимныя отношенія! И если при всемъ томъ лучшіе изъ героевъ древности со спокойною совѣстью совершали такія дѣла, которыя для насъ теперь морально-невозможны, то это происходило, конечно, не отъ недостатка у нихъ личной субъективной нравственности. Къ добрымъ человѣческимъ чувствамъ относительно своихъ и чужихъ эти люди во всякомъ случаѣ были такъ же способны, какъ и мы. Въ чемъ же тутъ разница и откуда эта перемѣна? Почему добродѣтельные, мудрые и *чувствительные* люди гомерической эпохи считали позволительнымъ и похвальнымъ вѣшать легкомысленныхъ служанокъ, какъ дроздовъ, и крошить недостойныхъ слугъ на кормъ собакамъ, тогда какъ нынѣ такіе поступки могутъ совершаться только маніаками или прирожденными преступниками? Разсуждая отвлеченно, можно было бы предположить, что у людей той далекой эпохи хотя были добрыя душевныя чувства и движенія, но не было сознательныхъ добрыхъ *принциповъ* и правилъ, а потому и у лучшаго человѣка рядомъ съ тончайшими нравственными аффектами могли безпрепятственно проявляться порывы дикаго звѣрства, именно по причинѣ фактическаго характера его нравственности, по причинѣ отсутствія формальнаго критерія между должнымъ и недолжнымъ, или яснаго сознанія о различіи добра и зла. Но на самомъ дѣлѣ такого формальнаго недостатка въ античномъ міросозерцаніи мы не находимъ.

Древніе люди такъ же, какъ и мы, не только имѣли въ себѣ фактически добрыя и злыя природныя свойства, но также различали принципіально добро отъ зла и признавали, что первому должно отдавать безусловное предпочтеніе. Въ тѣхъ же гомеровыхъ поэмахъ, поражающихъ насъ иногда своими этическими варваризмами, понятіе нравственнаго долга выступаетъ съ полною ясностью. Конечно, образъ мыслей и выраженія Пенелопы и Канта не совсѣмъ совпадаютъ между собою, тѣмъ не менѣе въ слѣдующихъ, напримѣръ, словахъ

Одиссеевой жены мы встрѣчаемъ рѣшительное утвержденіе нравственнаго добра, какъ принципа вѣчнаго, необходимаго и *всеобщаго*.

...„Не на долго намъ жизнь достается на свѣтѣ;
„Кто здѣсь и самъ безъ любви и въ поступкахъ любви не являетъ,
„Тотъ ненавистенъ, пока на землѣ онъ живетъ, и желаютъ
„Зла ему люди; отъ нихъ поносимъ нещадно и мертвый;
„Кто жъ, — безпорочный душой, и въ поступкахъ своихъ
безпороченъ, —
„Имя его, съ похвалой по землѣ разносимое, славятъ
„*Всѣ* племена и народы, *всѣ* добрымъ его величаютъ".
(XIX, 328—334.)

III.

Форма нравственнаго сознанія, именно безусловная обязательность добра и безусловная непозволительность зла, была въ умѣ древнихъ, какъ и въ нашемъ; но, можетъ быть, важная разница между ними и нами въ нравственной оцѣнкѣ однихъ и тѣхъ же поступковъ происходитъ отъ измѣненія въ самомъ *содержаніи* нравственнаго идеала? Что благодаря евангелію нашъ идеалъ добродѣтели и святости гораздо выше и шире гомеровскаго, — это не подлежитъ сомнѣнію. Но также несомнѣнно и то, что этотъ совершенный нравственный идеалъ, принимаемый только отвлеченно-теоретически, безъ объективнаго воплощенія, не производитъ никакого измѣненія не только въ жизни, но и въ дѣйствительномъ нравственномъ *сознаніи* людей, нисколько не возвышаетъ ихъ практическаго *мѣрила* для оцѣнки своихъ и чужихъ поступковъ.

Нужно ли снова вспоминать представителей средневѣковаго христіанства, которые съ спокойною совѣстью и даже сознаніемъ своей нравственной обязанности и заслуги относились къ предполагаемымъ врагамъ своей церкви еще съ большею жестокостью, чѣмъ Одиссей къ врагамъ своей семьи, а въ болѣе близкое къ намъ и болѣе просвѣщенное время развѣ американскіе плантаторы, принадлежа къ христіанскому вѣроисповѣданію, тѣмъ самымъ не стояли подъ знаменемъ безусловно высокаго нравственнаго идеала? и однако, они не только на дѣлѣ относились къ своимъ чернымъ невольникамъ вообще не лучше, чѣмъ язычникъ Одиссей къ своимъ невѣрнымъ слугамъ, но и считали себя въ этомъ (подобно ему же) *правыми;* слѣдовательно, не только ихъ дѣла, но и ихъ жизненное сознаніе оставалось неза-

тронутымъ тою высшею правдою, которую они отвлеченно-теоретически признавали.

Въ «Очеркахъ изъ исторіи Тамбовскаго края», И. И. Дубасова, разсказывается о подвигахъ елатомскаго помѣщика К—рова, процвѣтавшаго въ сороковыхъ годахъ настоящаго столѣтія. Кромѣ того, что многіе крестьяне (особенно дѣти) были имъ замучены до смерти, слѣдствіемъ обнаружено, что въ имѣніи К—рова не было ни одного неизбитаго крестьянина и ни одной крѣпостной дѣвушки непоруганной. Но особенно важны не эти «злоупотребленія», а отношеніе къ нимъ общественной среды. На повальномъ обыскѣ въ Елатомскомъ уѣздѣ большинство дворянъ отозвались о К—ровѣ, что онъ «истинно благородный человѣкъ». Иные къ этому прибавляли: «К—ровъ истинный христіанинъ и исполняетъ всѣ христіанскіе обряды». А предводитель дворянства писалъ губернатору: «весь уѣздъ встревоженъ по случаю *бѣдствій* господина К—рова». Дѣло кончилось тѣмъ, что «истинный христіанинъ» былъ освобожденъ отъ уголовной отвѣтственности, и елатомское дворянство успокоилось («Очерки изъ исторіи Тамбовскаго края», изслѣд. И. И. Дубасова, вып. I, Тамбовъ 1890, стр. 162—167). Такимъ же сочувствіемъ въ своей средѣ пользовался другой, еще болѣе знаменитый тамбовскій помѣщикъ, кн. Ю. Н. Г—нъ, про котораго, однако, не безъ основанія писали шефу жандармовъ: «и сами животныя при встрѣчѣ съ Ю. Н—чемъ инстинктивно прятались куда попало» (тамъ же, стр. 92).

Между героемъ Гомера и героями г. Дубасова прошло около трехъ тысячъ лѣтъ, но никакой существенной и прочной перемѣны въ жизни и нравственномъ сознаніи людей относительно несвободной части населенія не совершилось. Тѣ же безчеловѣчныя отношенія, которыя одобрялись въ гомерическую эпоху древними эллинами, они же считались дозволительными и у американскихъ и русскихъ рабовладѣльцевъ въ первой половинѣ XIX вѣка. И если теперь эти отношенія насъ возмущаютъ, то это повышеніе этическихъ требованій произошло не въ тѣ три тысячелѣтія, а лишь въ три послѣднія *десятилѣтія* (для насъ и для американцевъ, а для Западной Европы нѣсколькими десятилѣтіями раньше). Что же случилось въ это недавнее время, что произвело въ столь короткій срокъ такую перемѣну, какой не могли совершить долгіе вѣка историческаго развитія? Явилась ли въ наши дни какая-нибудь новая нравственная идея, новый болѣе высокій нравственный идеалъ?

Ничего такого не было и быть не могло, потому что идеала болѣе высокаго, чѣмъ тотъ, который открылся восемнадцать вѣковъ тому назадъ, придумать нельзя. Этотъ идеалъ былъ извѣстенъ «истиннымъ христіанамъ» американскихъ штатовъ и русскихъ губерній. Никакой новой идеи по этой части они узнать не могли; но они *испытали новый фактъ*. То, чего идея, ограниченная субъективною сферой личной нравственности, не могла сдѣлать въ теченіе тысячелѣтій, она сдѣлала въ нѣсколько лѣтъ, когда воплотилась въ публичной силѣ и стала *общимъ дѣломъ*. При весьма различныхъ историческихъ условіяхъ и въ Америкѣ, и въ Россіи организованное общественное цѣлое, обладающее властью, рѣшило положить конецъ слишкомъ грубому нарушенію христіанской — Божьей и человѣческой — правды въ общественномъ строѣ. Въ Америкѣ это было достигнуто цѣною крови, страшною междоусобною войною, у насъ — властнымъ правительственнымъ дѣйствіемъ. Только благодаря этому дѣйствію основныя требованія справедливости и человѣколюбія (предполагаемыя высшимъ идеаломъ, хотя и не исчерпывающей того) были перенесены изъ тѣсныхъ и шаткихъ предѣловъ субъективнаго чувства на широкую и твердую почву объективной дѣйствительности, — превращены въ общій и обязательный законъ жизни. И вотъ, мы видимъ, что этотъ внѣшній государственный актъ сразу поднимаетъ у насъ уровень внутренняго сознанія, т. е. дѣлаетъ то, чего не могли сдѣлать сами по себѣ тысячелѣтія нравственной проповѣди. Конечно, само это общественное движеніе и правительственное дѣйствіе были обусловлены прежнею проповѣдью, но для большинства, для цѣлой среды общественной эта проповѣдь получила силу только тогда, когда *воплотилась* въ организованныхъ властью мѣропріятіяхъ. Благодаря внѣшнему стѣсненію, звѣрскіе инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти въ бездѣйственное состояніе, отъ неупражненія постепенно *атрофировались* и у большинства исчезли и перестали передаваться слѣдующимъ поколѣніямъ. Теперь даже люди, откровенно вздыхающіе по крѣпостномъ правѣ, дѣлаютъ *искреннія* оговорки относительно «*злоупотребленій*», тогда какъ эти самыя злоупотребленія сорокъ лѣтъ тому назадъ признавались совмѣстными съ «истиннымъ благородствомъ» и даже съ «истиннымъ христіанствомъ». А между тѣмъ нѣтъ никакого основанія думать, чтобы тогдашніе отцы были сами по себѣ хуже нынѣшнихъ сыновей.

Положимъ, что герои г. Дубасова, которыхъ тамбовское дворян-

ство защищало лишь ради сословнаго интереса, стояли дѣйствительно ниже средняго уровня окружающаго ихъ общества. Но и помимо нихъ какое множество было совершенно порядочныхъ, чуждыхъ всякаго злодѣйства людей, которые *добросовѣстно* считали себя въ правѣ въ полной мѣрѣ пользоваться помѣщичьими преимуществами и, напримѣръ, торговать крѣпостными душами какъ рабочимъ скотомъ, — гуртомъ и въ розницу. И если теперь подобныя вещи невозможны уже и для негодяевъ, хотя бы они того желали, то какимъ же образомъ этотъ объективный успѣхъ добра, это реальное улучшеніе жизни можно приписывать прогрессу личной нравственности?

Нравственная природа человѣка въ своихъ внутреннихъ субъективныхъ основахъ неизмѣнна. Также и относительное число добрыхъ и злыхъ людей, надо полагать, не измѣняется: едва ли кто рѣшится утверждать, что теперь праведниковъ больше, чѣмъ было нѣсколько вѣковъ или тысячелѣтій тому назадъ. Несомнѣнно, наконецъ, и то, что высочайшіе нравственные идеи и идеалы сами по себѣ, отвлеченно взятые, никакого прочнаго улучшенія въ жизни и нравственномъ сознаніи не производятъ. Я указалъ на безспорный и непоколебимый историческій фактъ: такія и еще худшія звѣрства, какія добродѣтельный язычникъ гомеровой поэмы совершалъ съ одобренія своей общественной среды, совершались и черезъ тысячи лѣтъ послѣ него ревнителями христіанской вѣры — испанскими инквизиторами и рабовладѣльцами-христіанами, также съ одобренія ихъ общественной среды, несмотря на происшедшее, между тѣмъ, возвышеніе индивидуально-нравственнаго идеала. А теперь подобные поступки возможны только для завѣдомыхъ маніаковъ и профессіональныхъ преступниковъ. И произошелъ этотъ внезапный прогрессъ только потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованіями и превратила ихъ въ объективный законъ жизни.

IV.

Начало совершеннаго добра, открывшееся въ христіанствѣ, не упраздняетъ объективнаго строенія человѣческой общественности, а пользуется ею какъ формой и орудіемъ для воплощенія своего безусловнаго нравственнаго содержанія: оно требуетъ, чтобы человѣческое общество становилось *организованною* нравственностью. Опытъ

съ полною очевидностью показываетъ, что когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективныя требованія добра отъ себя и отъ другихъ неизбѣжно понижаются. Поэтому настоящій вопросъ идетъ не о субъективной, не о личной, или общественной нравственности, а только о нравственности слабой или сильной, осуществленной или неосуществленной. Всякая степень нравственнаго сознанія неизбѣжно стремится къ своему лично-общественному осуществленію, и отличіе высшей и окончательной степени отъ низшихъ не въ томъ, конечно, что на ней нравственность остается навсегда только субъективною, т. е. неосуществленною, безсильною,— странное бы это было преимущество! — а въ томъ, что это осуществленіе должно быть полнымъ или *всеобъемлющимъ*, а потому и требуетъ несравненно болѣе труднаго, сложнаго и продолжительнаго процесса, нежели прежнія собирательныя воплощенія нравственности. Въ родовой жизни доступная ей степень добра воплощается легко и свободно, — безъ всякой *исторіи;* далѣе, образованіе обширныхъ національно-политическихъ группъ для реализаціи большей суммы и высшей степени добра наполняетъ своими перипетіями многіе историческіе вѣка, — насколько же огромнѣе настоящая нравственная задача, завѣщанная намъ христіанствомъ и требующая образованія среды для дѣйствительнаго воспріятія добра *безусловнаго и всемірнаго!* Это добро въ своемъ положительномъ понятіи заключаетъ полноту человѣческихъ взаимоотношеній. Нравственно перерожденное человѣчество не можетъ быть бѣднѣе содержаніемъ, нежели человѣчество натуральное. Слѣдовательно, задача состоитъ не въ томъ, чтобы уничтожить существующія расчлененія общественныя, а въ томъ, чтобы привести ихъ въ должную, добрую или нравственную связь между собою. Когда процессъ космическій достигъ до созданія высшихъ животныхъ формъ, то низшая форма — *червя* — не была исключена какъ недостойная сама по себѣ, а получила только новое, болѣе подобающее ей мѣсто, перестала быть единственною и явною (актуально) основой жизни, вобралась внутрь, — стала *чревомъ* — служебнымъ орудіемъ, скрытымъ ради красоты. И другія образованія, господствующія на низшихъ ступеняхъ, были сохранены (не только матеріально, но и формально), какъ составныя подчиненныя части и органы высшаго цѣлаго. Подобнымъ образомъ христіанское человѣчество — высшая форма духовной собирательной жизни — осуществляется, не уничтожая историческія общественныя образованія и расчлененія, а при-

водя ихъ въ должное соотвѣтствіе съ собою и взаимно другъ съ другомъ, согласно безусловному нравственному началу.

Требованіе этого согласія отнимаетъ всякое оправданіе у моральнаго субъективизма, который держится за ложно-понятый интересъ автономіи воли. Нравственная воля должна опредѣляться къ дѣйствіямъ исключительно чрезъ себя саму, всякое ея подчиненіе какому-нибудь *извнѣ* идущему предписанію или повелѣнію нарушаетъ ея самозаконность и потому должно быть признано недостойнымъ — вотъ *истинное* начало нравственной автономіи, но когда дѣло идетъ объ организаціи общественной среды по началу *безусловнаго добра*, то вѣдь такая организація есть не ограниченіе, а *исполненіе* личной нравственной воли, — есть то самое, чего она хочетъ. Я, какъ нравственное существо, *хочу*, чтобы на землѣ царствовало добро, я *знаю*, что одинъ не могу этого достигнуть, и я *вижу* собирательную организацію, предназначенную для этой *моей* цѣли, — ясно, что эта организація не только не ограничиваетъ меня, а, напротивъ, снимаетъ съ меня мою индивидуальную ограниченность, расширяетъ и усиливаетъ мою нравственную волю. Каждый, поскольку его воля нравственна, внутренно участвуетъ въ этой всеобщей организаціи нравственности, и ясно, что могущія отсюда вытекать относительныя внѣшнія ограниченія для отдѣльныхъ лицъ утверждаются ихъ собственнымъ высшимъ рѣшеніемъ и, слѣдовательно, никакъ не могутъ нарушать моральной самозаконности. Для человѣка нравственно настроеннаго важно здѣсь только одно: чтобы собирательная организація человѣка *дѣйствительно* подчинялась *безусловному нравственному* началу, чтобы общественная жизнь *въ самомъ дѣлѣ* принимала къ исполненію нормы добра — правду и милосердіе, — во всѣхъ дѣлахъ и отношеніяхъ между людьми, чтобы лично-общественная среда *по существу* становились *организованнымъ добромъ*. Ясно, что подчиняясь такой общественной средѣ, которая сама дѣйствительно подчиняется началу безусловнаго добра и на дѣлѣ сообразуется съ нимъ, личность ничего не можетъ потерять, ибо *такой* характеръ общественной среды по понятію своему не совмѣстимъ ни съ какимъ произвольнымъ стѣсненіемъ личныхъ правъ, не говоря уже о грубыхъ насиліяхъ и мучительствахъ. *Степень подчиненія лица обществу должна соотвѣтствовать степени подчиненія самого общества нравственному добру*, безъ чего общественная среда никакихъ правъ на единичнаго человѣка не имѣетъ: ея права вытекаютъ только изъ того нравственнаго удовле-

творенія или восполненія, которое она даетъ *каждому лицу*. Съ этой стороны истина нравственнаго универсализма, о которой говорится въ этой главѣ, найдетъ свое дальнѣйшее поясненіе и развитіе въ слѣдующей.

Что же касается до автономіи *злой воли*, то никакая организація добра не воспрепятствуетъ сознательнымъ злодѣямъ хотѣть зла для зла и дѣйствовать въ такомъ направленіи. Съ этой стороны организація добра имѣетъ дѣло лишь съ внѣшними предѣлами злой дѣятельности, необходимо вытекающими изъ природы человѣка и изъ смысла исторіи. Объ этихъ объективныхъ предѣлахъ объективному злу, необходимо полагаемыхъ организаціею добра, но далеко ее не исчерпывающихъ, мы будемъ говорить ниже, въ главахъ объ уголовномъ вопросѣ и объ отношеніяхъ между правомъ и нравственностью.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Нравственная норма общественности.

I.

Истинное опредѣленіе общества какъ *организованной нравственности* устраняетъ объ модныя нынѣ лжи: *моральнаго субъективизма*, отнимающаго у нравственной воли реальные способы ея осуществленія въ общей жизни, — и *соціальнаго реализма*, по которому данныя общественныя учрежденія и интересы имѣютъ рѣшающее для жизни значеніе сами по себѣ, такъ что высшія нравственныя начала оказываются въ лучшемъ случаѣ лишь средствами или орудіями для охраненія этихъ интересовъ. Съ такой весьма распространенной нынѣ точки зрѣнія та или другая *реальная форма* общественности есть въ сущности настоящее и главное, хотя ей и стараются придать нравственное оправданіе, связать ее съ нравственными основами и нормами. Но когда ищутъ для человѣческаго общества нравственныхъ опоръ, тѣмъ самымъ показываютъ, что не только опредѣленная форма общества, но и общественность *какъ такая* не есть высшее и безусловное опредѣленіе человѣка. И въ самомъ дѣлѣ, если бы онъ опредѣлялся по существу своему какъ животное общественное (*ζῶον πολιτικόν*) *и больше ничего*, — то этимъ крайне суживалось бы *содержаніе* въ понятіи «человѣкъ», и вмѣстѣ съ тѣмъ значительно расширялся бы *объемъ* этого понятія: въ человѣчество пришлось бы включить нѣкоторыхъ животныхъ, напр. муравьевъ, для которыхъ общественность, какъ такая, составляетъ существенный признакъ ничуть не менѣе, чѣмъ для человѣка. «Гнѣзда муравьевъ, — говоритъ самый основательный изслѣдователь ихъ жизни, сэръ Джонъ Леббокъ, — не простыя собранія независимыхъ особей, нижé временныя сообщества, какъ стаи перелетныхъ птицъ, но организованныя общежитія, трудящіяся съ величай-

шимъ согласіемъ ради общаго блага» [98]. Эти общежитія заключаютъ въ себѣ иногда такое многочисленное населеніе, что, по замѣчанію того же натуралиста, изъ человѣческихъ городовъ, можетъ быть, только Лондонъ и Пекинъ могутъ сравниться съ ними [99]. Гораздо болѣе важны три внутреннія свойства муравьинаго общежитія: сложная общественная организація, затѣмъ опредѣленное различіе въ степеняхъ этой организаціи между отдѣльными обществами, — различіе, совершенно аналогичное постепенному развитію формъ человѣческой культуры отъ охотничьяго до земледѣльческаго быта, что показываетъ, что муравьиная общественность произошла не какимъ-нибудь случайнымъ и исключительнымъ образомъ, а развилась по нѣкоторымъ общимъ соціологическимъ законамъ, — и, наконецъ, замѣчательна чрезвычайная крѣпость и устойчивость общественной связи, удивительная практическая солидарность между всѣми членами муравьинаго гражданства, когда дѣло касается общаго блага.

Относительно перваго пункта,—если характеристичный признакъ цивилизаціи есть раздѣленіе труда, то невозможно отрицать существованія муравьиной цивилизаціи. Раздѣленіе труда проведено здѣсь крайне рѣзко. Есть воины весьма храбрые, вооруженные непомѣрно развитыми клещеобразными челюстями, которыми они ловко схватываютъ и отрываютъ вражьи головы, но, впрочемъ, неспособны ни къ чему другому; есть рабочіе, отличающіеся трудолюбіемъ и искусствомъ; есть господа съ противоположными качествами, доходящими до того, что они уже не умѣютъ сами ни кормиться, ни ходить, а могутъ лишь пользоваться чужими услугами; есть, наконецъ, рабы (которыхъ не нужно смѣшивать съ рабочими) [100], — они добываются завоеваніемъ и принадлежатъ къ другимъ видамъ муравьевъ, что не мѣшаетъ ихъ полной преданности своимъ господамъ. Высокая степень муравьиной цивилизаціи, помимо такого раздѣленія труда, доказывается еще обиліемъ домашнихъ животныхъ (т. е. прирученныхъ насѣкомыхъ изъ другихъ зоологическихъ семействъ). «По правдѣ можно ска-

---

[98] „Муравьи, пчелы и осы. Наблюденія надъ нравами общежительныхъ перепончатокрылыхъ“, сэръ Джона Леббока, перев. съ 5-го изд. Д. В. Аверкіева, Спб. 1884, стр. 92.

[99] Тамъ же.

[100] Рабочіе муравьи (какъ и рабочія пчелы) не представляютъ, какъ извѣстно, особой породы, а происходятъ отъ общей матки, но только остаются недоразвитыми (въ половомъ отношеніи).

зать, — замѣчаетъ Леббокъ (разумѣется, не безъ нѣкотораго преувеличенія), — что наши англійскіе муравьи обладаютъ бо̀льшимъ разнообразіемъ домашнихъ животныхъ, чѣмъ мы сами»[101]. Нѣкоторыя изъ этихъ домашнихъ насѣкомыхъ, старательно воспитываемыхъ муравьями, служатъ для питанія [таковы въ особенности медоточивыя *тли* (aphidae), которыхъ Линней называетъ муравьиными коровами (aphis formicarum vacca)], другія исполняютъ нѣкоторыя необходимыя общественныя работы, напр. служатъ мусорщиками[102], третьи, по мнѣнію Леббока, держатся только для забавы[103], — въ родѣ нашихъ мопсовъ или канареекъ. Энтомологъ Андре представилъ списокъ 584 видовъ насѣкомыхъ, которыя обычно встрѣчаются въ сообществѣ муравьевъ[104].

Въ настоящее время для многихъ обширныхъ населенныхъ муравьиныхъ общежитій главнымъ средствомъ существованія служатъ собираемые ими обильные запасы растительныхъ продуктовъ; толпы рабочихъ муравьевъ систематически и искусно перерѣзаютъ травяные стебли и черенки листьевъ — какъ бы *жнутъ* ихъ; но это подобіе земледѣлія не есть ни единственный, ни первоначальный у нихъ способъ существованія. «Мы найдемъ, — говоритъ Леббокъ, — у различныхъ видовъ муравьевъ различныя условія жизни, любопытно соотвѣтствующія раннимъ стадіямъ человѣческаго прогресса. Напримѣръ, нѣкоторые виды, какъ Formica fusca, живутъ преимущественно добытымъ на охотѣ; хотя они и питаются отчасти медвянистымъ сокомъ тлей, они еще не приручили этихъ насѣкомыхъ. Эти муравьи, вѣроятно, сохраняютъ обычаи, нѣкогда общіе для всѣхъ муравьевъ. Они похожи на низшія расы людей, которыя существуютъ главнѣйше охотою. Подобно имъ, они бродятъ по лѣсамъ и пустынямъ, живутъ сравнительно небольшими общежитіями, и у нихъ мало развиты инстинкты совокупнаго дѣйствія. Они охотятся въ одиночку, и ихъ битвы — поединки, какъ у гомеровскихъ героевъ. Такіе виды, какъ Lassius flavus, явно представляютъ высшій типъ общественной жизни; они являютъ болѣе искусства въ зодчествѣ; можно буквально сказать, что они приручили извѣстные виды тлей и могутъ быть сравнены съ пастушескою стадіей человѣческаго прогресса, — съ пле-

101 Тамъ же, стр. 73.
102 Тамъ же, стр. 74.
103 Тамъ же, стр. 76.
104 Тамъ же, стр. 73.

менами, которыя живутъ продуктами своихъ стадъ и табуновъ. Ихъ общежитія гораздо многочисленнѣе; они дѣйствуютъ съ большимъ согласіемъ; ихъ сраженія уже не простые поединки, но они знаютъ, какъ дѣйствовать въ совокупности. Я готовъ предположить, что они постепенно истребятъ чисто-охотничьи виды, точно такъ, какъ дикари исчезаютъ передъ болѣе развитыми племенами. Наконецъ, земледѣльческіе народы могутъ быть сравнены съ муравьями-жнецами. Вотъ, кажется, три главные типа, представляющіе любопытную аналогію съ тремя великими фазами — охотничьей, пастушеской и земледѣльческой стадіями — въ исторіи человѣческаго развитія»[105].

Кромѣ сложности соціальнаго строя и постепенности культурнаго развитія, муравьиныя общежитія отличаются еще, какъ выше замѣчено, чрезвычайною крѣпостью общественной связи. Нашъ авторъ неоднократно свидѣтельствуетъ о «высочайшемъ согласіи, царствующемъ между принадлежащими къ одному и тому же обществу»[106]. Это согласіе обусловливается *исключительно* общимъ благомъ. На основаніи не однихъ только наблюденій, но и многочисленныхъ экспериментовъ, Леббокъ доказываетъ, что во всѣхъ случаяхъ, когда отдѣльный муравей предпринимаетъ что-нибудь полезное для всего общежитія, но превышающее его собственныя силы, напримѣръ перетащить въ муравейникъ мертвую муху, или жука, на которыхъ онъ натолкнулся, онъ всегда зоветъ и находитъ товарищей, которые ему помогаютъ; напротивъ, когда отдѣльный муравей впадаетъ въ какое-нибудь бѣдствіе, касающееся только его одного, то это не вызываетъ обыкновенно никакого сочувствія, и никакой помощи ему не оказывается; терпѣливый естествоиспытатель множество разъ приводилъ въ безчувственное состояніе отдѣльныхъ муравьевъ посредствомъ хлороформа или водки: сограждане или не обращали на несчастныхъ никакого вниманія, или выбрасывали ихъ вонъ, какъ падаль. Но нѣжное участіе къ личному горю не связано ни съ какою общественною функціей и, слѣдовательно, не входитъ въ понятіе общественности, какъ такой; зато чувство гражданскаго долга и преданность общему порядку такъ велики у муравьевъ, что никогда никакихъ ссоръ и усобицъ у нихъ не происходитъ; вооруженныя ихъ силы предназначаются только для внѣшнихъ войнъ, и въ тѣхъ самыхъ высоко-развитыхъ общежитіяхъ, которыя обладаютъ даже особымъ классомъ мусорщиковъ и особою

[105] Тамъ же, стр. 89—90

[106] Тамъ же, стр. 117 и др.

породой домашнихъ шутовъ, — ни одинъ наблюдатель не могъ замѣтить никакихъ признаковъ организованной полиціи или жандармеріи.

II.

Общественность для разсмотрѣнныхъ животныхъ есть признакъ, по крайней мѣрѣ, столь же существенный, какъ для человѣка. И если, однако, мы не хотимъ признать ихъ равенства съ собою, если мы не согласны каждому изъ безчисленныхъ муравьевъ, копошащихся въ нашихъ лѣсахъ, сейчасъ же предоставить всѣ права человѣка и гражданина, то значитъ есть у человѣка другой существенный признакъ, независимый отъ общественности, а, напротивъ, обусловливающій собою отличительный характеръ *человѣческаго* общества. Этотъ признакъ состоитъ въ томъ, что каждый человѣкъ, какъ такой, есть нравственное существо, или лицо, имѣющее независимо отъ своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существованіе и на свободное развитіе своихъ положительныхъ силъ. Отсюда прямо слѣдуетъ, что *никакой человѣкъ, ни при какихъ условіяхъ и ни по какой причинѣ, не можетъ разсматриваться какъ только средство* для какихъ бы то ни было постороннихъ цѣлей — онъ не можетъ быть только средствомъ, или *орудіемъ ни для блага другого лица,* ни для блага *цѣлаго класса,* ни, наконецъ, для такъ называемаго *общаго блага,* т. е. блага большинства другихъ людей. Это «общее благо» или «общая польза» имѣетъ право не на человѣка, какъ лицо, а на его дѣятельность, или трудъ, въ той мѣрѣ, въ какой этотъ трудъ, служа на пользу общества, вмѣстѣ съ тѣмъ обезпечиваетъ трудящемуся достойное существованіе. Право лица, какъ такого, основанное на присущемъ ему и неотъемлемомъ отъ него человѣческомъ достоинствѣ, на формальной безконечности разума во всякомъ человѣкѣ, на томъ, что каждое лицо есть нѣчто особенное и незамѣнимое и слѣдовательно, должно быть самоцѣлью, а не средствомъ или орудіемъ только, — это право лица по существу своему *безусловно,* тогда какъ права общества на лицо, напротивъ, *обусловлены* признаніемъ личнаго права. Такимъ образомъ, общество можетъ обязывать лицо къ чему бы то ни было лишь черезъ актъ его собственной воли, иначе это будетъ не обязательствомъ лица, а лишь употребленіемъ вещи. Изъ этого, разумѣется, не слѣдуетъ (какъ почему-то представилось одному моему критику), что общественная власть для

всякаго отдѣльнаго законодательнаго и административнаго мѣропріятія должна спрашивать особаго согласія каждаго лица. Вмѣсто такого нелѣпаго liberum veto, изъ нравственнаго принципа по логикѣ вытекаетъ (въ отношеніи политическомъ) лишь право каждаго дѣеспособнаго лица свободно мѣнять подданство, равно какъ и вѣроисповѣданіе. Другими словами, *никакая общественная группа или учрежденіе не имѣетъ права насильно удерживать кого-либо въ числѣ своихъ членовъ*.

Человѣческое достоинство каждаго лица, или его свойство быть нравственнымъ существомъ вовсе не зависитъ ни отъ его природныхъ качествъ, ни отъ его полезности: этими качествами и этою полезностью можетъ опредѣляться внѣшнее положеніе человѣка въ обществѣ, относительная оцѣнка его другими лицами, но никакъ не его собственное значеніе и человѣческія права. Многія животныя по природѣ добродѣтельнѣе многихъ людей. Супружеская добродѣтель голубей и аистовъ, материнская любовь куръ, кротость ланей, вѣрность и преданность собакъ, доброта тюленей и дельфиновъ, трудолюбіе и гражданская доблесть пчелъ и муравьевъ и т. д. — всѣ эти отличныя качества, украшающія нашихъ меньшихъ братьевъ, далеко не составляютъ преобладающихъ свойствъ человѣческаго большинства. Отчего же никому еще не приходило въ голову отнять у самаго дрянного изъ людей человѣческія права съ тѣмъ, чтобы передать ихъ самому превосходному животному въ награду за его добродѣтель? Что касается до полезности, то не только одна здоровая лошадь полезнѣе множества больныхъ нищихъ, но и неодушевленные предметы, напримѣръ печатный станокъ или паровой котелъ, несомнѣнно принесли общему историческому прогрессу гораздо больше пользы, чѣмъ цѣлые народы дикіе или варварскіе. Однако, если бы (per impossibile) Гуттенбергу и Уатту пришлось для этихъ великихъ изобрѣтеній пожертвовать намѣренно и сознательно хотя бы только однимъ дикаремъ или варваромъ, полезность ихъ *дѣла* не помѣшала бы ихъ *поступку* заслуживать рѣшительнаго осужденія за безнравственность, — иначе пришлось бы вступить на почву цѣлей, оправдывающихъ средства.

Общее благо, или общая польза, чтобы имѣть значеніе нравственнаго принципа, должны быть въ полномъ смыслѣ общими, т. е. относиться не къ многимъ только или большинству, а ко *всѣмъ безъ исключенія*. То, что есть дѣйствительно благо всѣхъ, тѣмъ самымъ есть и благо *каждаго*, — никто не исключенъ, и, слѣдовательно, служа

такому общественному благу, какъ цѣли, каждое лицо *не* становится черезъ это только средствомъ или орудіемъ чего-то внѣшняго и чуждаго; истинное общество, признающее безусловное право каждаго лица, не есть для него отрицательная граница, а положительное восполненіе; служа ему съ самоотверженіемъ, лицо не теряетъ, а *осуществляетъ* свое безусловное достоинство и значеніе; ибо отдѣльно взятое, оно обладаетъ безусловностью или безконечностью только въ *возможности*, которая становится дѣйствительностью лишь черезъ внутреннее соединеніе каждаго со всѣми [107].

Принципъ человѣческаго достоинства, или безусловное значеніе каждаго лица, въ силу чего общество опредѣляется какъ внутреннее, свободное согласіе всѣхъ, — вотъ *единственная нравственная норма* [108]. Многихъ нравственныхъ нормъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова быть не можетъ, какъ не можетъ быть многихъ верховныхъ благъ или многихъ нравственностей. Легко доказать, что религія (въ своей данной, исторической конкретности), что семья, собственность не содержатъ еще сами по себѣ нравственныхъ нормъ въ собственномъ смыслѣ. То, что само по себѣ можетъ быть и не быть нравственнымъ, очевидно, должно получить отъ другого то или другое опредѣленіе, а никакъ не можетъ самостоятельно быть чему-нибудь нравственною нормою, т. е. сообщать другимъ такой характеръ, котораго оно само, можетъ быть, не имѣетъ. Но несомнѣнно, что религія можетъ быть и не быть нравственною. Какимъ же образомъ такія религіи, какъ, напримѣръ, культы Молоха или Астарты (которыхъ переживанія или аналогіи можно кое-гдѣ встрѣтить и до сихъ поръ) — какимъ образомъ могутъ онѣ служить для чего-нибудь нравственною нормою, когда ихъ собственное существо есть прямая противоположность всякой нравственности? Поэтому, когда намъ указываютъ на религію, какъ на нормальную нравственную основу общества, то нужно еще посмотрѣть, имѣетъ ли сама эта религія нравственный характеръ, согласна ли она съ нравственнымъ началомъ; и значитъ, послѣднимъ основаніемъ и критеріемъ остается это начало, а не религія, какъ такая. Если мы

---

[107] См. выше, главу десятую: „Личность и общество“.

[108] Это положеніе логически оправдывается въ элементарной части нравственной философіи, которая (часть) получила, благодаря Канту, такой же характеръ строгой научности въ своей сферѣ, какой въ другой области принадлежитъ чистой механикѣ (см. томъ II Собранія сочиненій, стр. 371. — *М. С.*).

видимъ въ христіанствѣ истинную основу и норму всякаго добра въ мірѣ, то лишь потому, что христіанство, какъ совершенная религія, заключаетъ въ себѣ и безусловное нравственное начало. А при всякомъ *отдѣленіи* христіанской общественности отъ требованій нравственнаго совершенства сейчасъ же исчезаетъ и безусловное значеніе христіанства, превращающагося тогда въ историческую случайность.

Нельзя также отрицать того, что семья не только въ единичныхъ своихъ образчикахъ, но и въ общемъ данномъ строѣ можетъ быть и и не быть нравственною. Такъ, семья древней Греціи — не тѣ особыя героическія семьи, гдѣ жена убивала своего мужа и умерщвлялась своимъ сыномъ, или гдѣ сынъ убивалъ отца и женился на матери, — а обыкновенная нормальная семья образованнаго аѳинянина, требовавшая какъ необходимаго дополненія учрежденія гетеръ и еще худшаго, — не имѣла нравственнаго характера; не имѣла его крѣпкая посвоему семья арабовъ (до Ислама), гдѣ новорожденныя дѣвочки, если ихъ было больше одной или двухъ, закапывались живыми въ землю; нельзя признать нравственною также очень крѣпкую семью римлянъ, гдѣ глава дома имѣлъ право жизни и смерти надъ женою и дѣтьми. Такимъ образомъ, и семья, не имѣя присущаго ей нравственнаго характера, должна получить нормальную нравственную основу для себя, прежде чѣмъ сообщить ее чему-нибудь другому.

Что касается до собственности, то признать ее нравственною основой нормальнаго общества, слѣдовательно чѣмъ-то священнымъ и неприкосновеннымъ, есть не только логическая, но, для меня, напримѣръ (какъ я полагаю, и для другихъ моихъ сверстниковъ), даже и психологическая невозможность: первое пробужденіе сознательной жизни и мысли произошло въ насъ подъ громъ разрушенія собственности въ двухъ ея коренныхъ историческихъ формахъ — рабства и крѣпостного права; это разрушеніе и въ Америкѣ, и въ Россіи требовалось и совершалось *во имя общественной нравственности*. Мнимая неприкосновенность была блистательно опровергнута фактомъ столь удачнаго и совѣстью всѣхъ одобреннаго прикосновенія. Очевидно, собственность есть нѣчто, нуждающееся въ оправданіи, требующее нравственной нормы и опоры *для себя*, а никакъ не заключающее ее въ себѣ.

Всякое историческое учрежденіе — религіозное или гражданское — есть фактъ смѣшаннаго характера. Но нравственною нормою несомнѣнно можетъ быть лишь чистый принципъ, а не смѣшанный

фактъ. Принципъ, утверждающій въ безусловномъ видѣ то, что *должно* быть, есть нѣчто по существу своему неприкосновенное; его можно не принимать и не исполнять, но это вредитъ не ему, а только непринимающему и неисполняющему. Положеніе, гласящее: ты долженъ уважать человѣческое достоинство въ каждомъ, ты не долженъ дѣлать никакое лицо средствомъ или орудіемъ, — это положеніе не зависитъ ни отъ какого факта, никакого факта не утверждаетъ, а потому никакимъ фактомъ и не можетъ быть затронуто.

Принципъ безусловнаго права человѣческой личности ни отъ кого и ни отъ чего не зависитъ, но лишь въ зависимости отъ него общества и учрежденія получаютъ нравственный характеръ. Мы знаемъ въ древнемъ и новомъ язычествѣ великія культурно-національныя тѣла, съ чрезвычайно крѣпкою семьей, религіей, собственностью, но при всемъ томъ нравственнаго характера человѣческой общественности они не имѣли и не имѣютъ; въ лучшемъ случаѣ они уподобляются общежитію мудрыхъ насѣкомыхъ, гдѣ есть механизмъ добраго порядка, но нѣтъ того, чему этотъ механизмъ долженъ служить, — нѣтъ самаго добра, потому что нѣтъ его носительницы — свободной личности.

III.

Нѣкоторое смутное и извращенное сознаніе того, въ чемъ сущность нравственности и истинная норма человѣческаго общества, существуетъ и тамъ, гдѣ нравственный принципъ, повидимому, не имѣетъ никакого примѣненія. Такъ, въ восточныхъ деспотіяхъ настоящимъ человѣкомъ, т. е. лицомъ, справедливо признается только тотъ, кто имѣетъ полноту правъ, а такое достоинство приписывается здѣсь только одному. Но превращенное въ исключительную и внѣшнимъ образомъ опредѣленную привилегію, человѣческое достоинство и право теряетъ свой нравственный характеръ, и единственный носитель его перестаетъ быть лицомъ и, не имѣя возможности, какъ реальное, конкретное существо быть чистымъ принципомъ, становится идоломъ. Отъ отдѣльнаго человѣка нравственное начало требуетъ, чтобы онъ уважалъ человѣческое достоинство какъ такое, т. е. въ другихъ такъ же, какъ въ себѣ. Только относясь къ другимъ какъ къ лицамъ, индивидуальный человѣкъ и самъ опредѣляется какъ лицо. Но восточный властитель не находитъ въ своемъ мірѣ никакого полноправнаго лица, а только безправныя вещи, поэтому, за невозможностью имѣть

къ кому-либо нравственныя личныя отношенія, онъ неизбѣжно самъ теряетъ нравственный личный характеръ, становится вещью — самою важною вещью, священною, божественною, поклоняемою — однимъ словомъ, фетишемъ или идоломъ.

Въ гражданскихъ обществахъ классическаго міра полнота правъ стала привилегіей не одного, а нѣкоторыхъ (въ аристократіяхъ) и многихъ (демократіяхъ). Это расширеніе было очень важно, такъ какъ оно, хотя и въ узкихъ границахъ, дѣлало возможнымъ самостоятельное нравственное взаимодѣйствіе индивидуальностей, и, слѣдовательно, и личное самосознаніе, и реализировало, по крайней мѣрѣ для даннаго общественнаго союза, идею равноправности или справедливости [109]. Но нравственное начало по существу своему универсально, такъ какъ оно требуетъ признанія безусловнаго внутренняго достоинства за человѣкомъ какъ таковымъ, слѣдовательно, безъ всякихъ внѣшнихъ ограниченій. Между тѣмъ античное общество — и родовая дружина спартіатовъ, и аѳинскій демосъ, и оригинальное соединеніе обѣихъ формъ — senatus populusque romanus — допускали истинное значеніе человѣка лишь въ границахъ своего гражданскаго союза, а потому они не были обществами, основанными на нравственномъ началѣ, а развѣ только предварительными и приблизительными моделями такого общества.

Однако строй этой жизни имѣетъ для насъ не одинъ историческій интересъ: въ сущности мы его еще не пережили. Вспомнимъ въ самомъ дѣлѣ, что именно въ античномъ мірѣ ограничивало нравственный принципъ и мѣшало его истинной реализаціи. Было три разряда людей, которые не признавались какъ носители какихъ-нибудь правъ и какъ предметы какихъ-нибудь обязанностей, которые, слѣдовательно, ни въ какой мѣрѣ не были *цѣлью* дѣятельности, совсѣмъ не входили въ представленіе *общаго блага*, а разсматривались только какъ *матеріальныя орудія*, или же какъ матеріальныя *препятствія* для этого блага. Именно это были: 1) *враги*, т. е. первоначально всѣ чужеземцы [110], затѣмъ 2) *рабы* и, наконецъ, 3) *преступники*. Узаконенное

[109] Тогда какъ въ восточныхъ деспотіяхъ ни о какой *равноправности* не могло быть рѣчи, а было только отрицательное *равенство* всѣхъ въ общемъ безправіи. Но равное распредѣленіе *несправедливости* не дѣлаетъ ее справедливостью. Понятіе равенства само по себѣ (отвлеченно взятое) есть только математическое, а не этическое.

[110] Гостепріимство къ мирнымъ чужеземцамъ есть явленіе хотя очень древнее, однако врядъ ли первоначальное. Въ Греціи его уста-

отношеніе къ этимъ тремъ категоріямъ людей при всѣхъ частныхъ различіяхъ было въ существѣ одно и то же, такъ какъ было одинаково безнравственно. Нѣтъ надобности представлять въ преувеличенно-ужасномъ видѣ институтъ рабства, замѣнившій, какъ извѣстно, простое избіеніе плѣнныхъ; рабы пользовались обезпеченными средствами существованія, и вообще съ ними обращались не дурно, но это было, хотя и не рѣдкою, случайностью, а не обязанностью, и, слѣдовательно, не имѣло нравственнаго значенія; они цѣнились за свою полезность, но это не имѣетъ ничего общаго съ признаніемъ за ними человѣческаго достоинства. Въ отличіе отъ этихъ полезныхъ вещей, которыя слѣдуетъ беречь изъ благоразумія, внѣшніе и внутренніе враги, какъ *вещи* завѣдомо *вредныя,* подлежали безпощадному истребленію. Относительно непріятеля на войнѣ эта безпощадность могла еще ограничиваться уваженіемъ къ силѣ и страхомъ возмездія, но относительно беззащитныхъ преступниковъ, дѣйствительныхъ или предполагаемыхъ, жестокость не знала предѣловъ: въ образованныхъ Аѳинахъ для обвиненныхъ по обыкновеннымъ уголовнымъ преступленіямъ пытка была первымъ дѣломъ послѣ взятія подъ стражу, раньше всякаго слѣдствія.

Всѣ эти явленія — война, рабство, казни — были закономѣрны для древняго міра въ томъ смыслѣ, что они логически вытекали изъ принятаго всѣми міросозерцанія, опредѣлялись общимъ состояніемъ сознанія. Если значеніе человѣка какъ самостоятельнаго лица, если полнота его достоинства и правъ обусловливались исключительно принадлежностью къ извѣстному гражданскому союзу, то отсюда есте-

новителемъ почитался Зевсъ, — представитель только *третьяго* поколѣнія боговъ (послѣ Кроноса и Ураноса). Прежде чѣмъ быть гостемъ въ смыслѣ безкорыстно дружескаго посѣтителя, чужемецъ былъ гостемъ въ смыслѣ купца, а еще прежде онъ понимался только въ смыслѣ латинскаго hostis (врагъ). Впрочемъ, въ еще болѣе древнее время, о которомъ однако сохранились классическія преданія, хорошій гость встрѣчался съ еще большею радостью, чѣмъ въ позднѣйшія гостепріимныя времена, но лишь въ качествѣ лакомаго жаркаго въ семейномъ пиршествѣ. Помимо такихъ крайностей, господствующее отношеніе къ чужеземцамъ въ первоначальномъ обществѣ было, безъ сомнѣнія, подобно тому, что постоянно наблюдалъ сэръ Джонъ Леббокъ въ муравейникѣ, когда туда заходилъ пришлецъ хотя бы того же вида, но изъ другого общежитія; потаскавъ его довольно долго за усики и измучивъ до полусмерти, его или приканчивали или изгоняли вонъ.

ственное слѣдствіе, что люди, къ этому союзу не принадлежащіе, чуждые и враждебные ему, или же хотя принадлежащіе къ нему, но нарушающіе его законъ и угрожающіе общей безопасности, тѣмъ самымъ лишены человѣческаго достоинства и правъ, и относительно ихъ все позволено. Но вотъ это состояніе античнаго сознанія измѣняется. Развитіе этической мысли сначала у софистовъ и Сократа, потомъ у греко-римскихъ стоиковъ, работы римскихъ юристовъ, да и самый характеръ римскаго государства — многообъемлющаго и международнаго и потому поневолѣ расширявшаго умственный и жизненный кругозоръ, — все это понемногу сгладило старыя границы и утвердило въ сознаніи нравственное начало въ смыслѣ его формальной неограниченности и универсальности. Между тѣмъ, съ другой, восточной стороны религіозно-нравственная проповѣдь пророковъ израильскихъ вырабатывала живой идеалъ безусловнаго человѣческаго достоинства. И въ то время, какъ одинъ римлянинъ въ театрѣ вѣчнаго города, чтобы выразить высшую степень личнаго достоинства, вмѣсто прежняго civis romanus (римскій гражданинъ) провозгласилъ устами актера новое слово: homo sum (я человѣкъ), — другой римлянинъ, въ отдаленной восточной провинціи и на сценѣ болѣе трагической, дополнилъ это заявленіе новаго принципа простымъ указаніемъ на его дѣйствительное личное воплощеніе: Ecce homo (се человѣкъ!)

Внутренній переворотъ, происшедшій въ человѣчествѣ изъ взаимодѣйствія палестинскихъ событій съ греко-римскими теоріями, долженъ былъ, казалось, положить начало совершенно новому порядку вещей. Ожидалось даже полное обновленіе физическаго міра, — вмѣсто того и соціально-нравственный міръ язычества остается доселѣ безъ коренныхъ и окончательныхъ измѣненій. Мы не будемъ по этому поводу удивляться и сѣтовать, если представимъ себѣ задачу нравственнаго перерожденія человѣчества во всемъ ея объемѣ. Что разрѣшеніе этой задачи прежде окончательной катастрофы должно подготовляться постепеннымъ процессомъ — это ясно по существу дѣла и предуказано въ самомъ евангеліи [111]. Процессъ такого подготовленія не совершился, но совершается, и несомнѣнно, что съ XV и особенно съ конца XVIII вѣка ходъ исторіи представляетъ замѣтное прогрессивное ускореніе. Въ смыслѣ нравственно-практическомъ важно

---

[111] Въ притчахъ о закваскѣ, о пшеницѣ и плевелахъ, о зернѣ горчичномъ и т. д.

дать себѣ ясный отчетъ въ томъ, что и какъ уже сдѣлано, что и какъ предстоитъ сдѣлать въ извѣстныхъ опредѣленныхъ отношеніяхъ.

IV.

Съ тѣхъ поръ какъ люди разныхъ народностей и общественныхъ классовъ соединились духовно въ поклоненіи *чужому нищему* галилеянину, котораго какъ *преступника* казнили во имя національныхъ и кастовыхъ интересовъ, *внутренно* подорваны международныя войны, безправность общественныхъ классовъ и казни преступниковъ. Пусть этой внутренней перемѣнѣ понадобилось восемнадцать вѣковъ, чтобы хотя отчасти выйти наружу, и пусть это обнаруженіе становится замѣтно какъ разъ въ то время, когда его первая двигательная причина—христіанская вѣра—слабѣетъ и повидимому исчезаетъ на поверхности сознанія, — все-таки эта перемѣна отношенія къ старымъ языческимъ устоямъ общества внутренно проникаетъ душу человѣчества и все болѣе и болѣе обнаруживается въ его жизни. Каковы бы ни были мысли отдѣльныхъ людей, но, какъ собирательное цѣлое, передовое человѣчество достигло той нравственной зрѣлости, того состоянія сознанія и чувства, которыя начинаютъ дѣлать для него невозможнымъ то, что было естественно для древняго міра. Да и для отдѣльныхъ людей, не отказавшихся отъ разума, имѣетъ свою обязательную силу, если не въ формѣ религіозной вѣры, то въ формѣ разумнаго убѣжденія тотъ нравственный принципъ, который не допускаетъ узаконенія собирательныхъ преступленій. Самый фактъ внѣшняго сближенія, знакомства и связи между собою отдаленнѣйшихъ частей человѣчества въ значительной степени упраздняетъ взаимныя преграды и отчужденіе, естественныя при узкомъ античномъ кругозорѣ, для котораго Гибралтарскій проливъ былъ крайнимъ предѣломъ вселенной, а по Днѣпру или Дону жили люди съ песьими головами.

Международныя войны еще не упразднены, но особое отношеніе къ нимъ, особенно за послѣднее время, поразительно измѣнилось. *Страхъ* войны сталъ преобладающимъ мотивомъ международной политики, и ни одно правительство не рѣшится признаться въ завоевательныхъ замыслахъ. — Рабство въ собственномъ смыслѣ упразднено безусловно и окончательно, также упразднены и другія грубыя формы личной зависимости, продержавшіяся до прошлаго, а въ иныхъ мѣстахъ и до половины нынѣшняго столѣтія: осталось только косвен-

ное рабство экономическое, но и оно есть вопросъ, поставленный на очередь. Наконецъ, отношеніе къ преступникамъ съ XVIII вѣка явно измѣняется въ смыслѣ нравственнаго христіанскаго принципа.

И вотъ этотъ-то, хотя поздній, но отнынѣ быстрый и рѣшительный прогрессъ по пути, предназначенному девятнадцать вѣковъ тому назадъ, вызываетъ опасенія за нравственные устои общества! На самомъ дѣлѣ ложное понятіе объ этихъ устояхъ есть главное препятствіе, которое задерживаетъ коренной нравственный переворотъ въ общественномъ сознаніи и жизни. Религія, семья, собственность сами по себѣ, то есть однимъ фактическимъ своимъ существованіемъ, не могутъ быть, какъ мы знаемъ, нормальными нравственными основами общества, и задача не въ томъ, чтобы поддерживать эти учрежденія во что бы то ни стало въ ихъ statu quo, а въ томъ, чтобы сдѣлать ихъ сообразными съ единственною нравственною нормой, чтобы всецѣло проникались они единымъ нравственнымъ началомъ.

Это начало по существу своему универсально, одно для всѣхъ. Религія, какъ такая, можетъ и не быть универсальною, и всѣ древнія религіи были узко-національными. Но христіанство, какъ воплощеніе абсолютнаго нравственнаго идеала, такъ же универсально, какъ и самъ нравственный принципъ; таковымъ оно и явилось исперва; но историческія учрежденія, связавшіяся съ нимъ въ теченіе вѣковъ, универсальными не остались и тѣмъ самымъ потеряли чистоту и полноту своего нравственнаго характера. И пока мы утверждаемъ свою религію, *во-первыхъ*, въ ея конфессіональной особенности, а *потомъ уже* какъ вселенское христіанство, — мы лишаемъ ее не только здравой логики, но и нравственнаго значенія и дѣлаемъ ее препятствіемъ для духовнаго перерожденія человѣчества. Далѣе, универсальность выражается не только въ отсутствіи внѣшнихъ, національныхъ, конфессіональныхъ и другихъ преградъ, но еще болѣе въ свободѣ отъ ограниченности внутренней: чтобы быть истинно-универсальною, религія не должна отдѣляться отъ умственнаго просвѣщенія, отъ науки, отъ общественнаго и политическаго прогресса. Религія, которая боится всего этого, очевидно даже не вѣритъ въ собственныя свои силы, она внутренно проникнута невѣріемъ и при ея притязаніи на монополію нравственной нормы для общества ей недостаетъ самаго элементарнаго нравственнаго условія — искренности.

Положительное значеніе *семьи*, въ силу котораго она можетъ представлять въ извѣстномъ смыслѣ нравственную норму общества,

состоитъ въ слѣдующемъ. Осуществить реально въ повседневной жизни свое нравственное отношеніе ко *всѣмъ* для *единичнаго* человѣка физически невозможно. При самомъ искреннемъ признаніи безусловныхъ требованій нравственнаго начала, человѣкъ не можетъ въ дѣйствительности примѣнять этихъ требованій ко *всѣмъ* личнымъ существамъ по той простой причинѣ, что эти «всѣ» для него реально не существуютъ. Онъ не можетъ *на дѣлѣ* доказать свое уваженіе къ человѣческому достоинству въ лицѣ тѣхъ милліардовъ людей, о которыхъ онъ не имѣетъ понятія, онъ не можетъ ставить ихъ in concreto положительною цѣлью своей дѣятельности. Между тѣмъ безъ *полной* реализаціи нравственнаго начала въ *ощутительныхъ* личныхъ отношеніяхъ оно остается отвлеченнымъ принципомъ, просвѣщающимъ сознаніе, и не перерождающимъ жизнь человѣка. Выходъ изъ этого противорѣчія состоитъ въ томъ, чтобы полная реализація нравственныхъ отношеній совершилась для каждаго человѣка въ извѣстной тѣсной средѣ, дѣйствительно и постоянно его окружающей. Такова именно семья, вѣрная своему назначенію; здѣсь дѣйствительно, не по намѣренію только и стремленію, но и фактически, каждый есть цѣль для всѣхъ, за каждымъ ощутительно признается безусловное значеніе, каждый есть нѣчто незамѣнимое. Съ этой точки зрѣнія семья является элементарною, образцовою и образовательною ячейкою всемірнаго братства или человѣческаго общества, какимъ оно должно быть. Но чтобы сохранять такое значеніе, семья, очевидно, не должна превращаться въ сферу удовлетвореннаго взаимнаго эгоизма, а для каждаго ея члена долженъ быть съ этой первой ступени всегда открытъ дальнѣйшій восходящій путь возможнаго для него осуществленія нравственнаго начала въ мірѣ. Семья есть или *завершеніе* эгоизма, или *зачатокъ* всемірнаго единенія. Охранять ее въ первомъ смыслѣ не значитъ охранять «нравственный устой» общества.

Собственность вообще не имѣетъ нравственнаго значенія. Никто не обязанъ быть богатымъ, а также никто не обязанъ обогащать другихъ. Равенство всѣхъ имуществъ такъ же невозможно и ненужно, какъ одинаковая окраска или густота волосъ. Есть, однако, условіе, при которомъ имущественное положеніе лица становится нравственнымъ вопросомъ. Когда человѣкъ не можетъ поддерживать своего существованія, или когда для поддержанія своего существованія онъ долженъ тратить столько силъ и столько времени, что у него не остается ихъ достаточно для заботъ о своемъ человѣческомъ, умственномъ

и нравственномъ совершенствованіи, — такое положеніе прямо противно человѣческому достоинству и нравственной нормѣ общества, здѣсь человѣкъ перестаетъ быть цѣлью для себя и для другихъ, становится только матеріальнымъ орудіемъ экономическаго производства наравнѣ съ бездушными машинами. А такъ какъ нравственный принципъ безусловно требуетъ, чтобы мы во всѣхъ и каждомъ уважали человѣческое достоинство, на всѣхъ и каждаго смотрѣли какъ на цѣль, а не какъ на средство только, то общество, желающее быть нравственно нормальнымъ, не можетъ оставаться равнодушнымъ къ такому положенію кого-либо изъ своихъ членовъ. Его прямая обязанность обезпечить всѣмъ и каждому нѣкоторый minimum благосостоянія, именно то, что необходимо для поддержанія достойнаго человѣческаго существованія. Какъ это сдѣлать — это уже вопросъ не нравственности, а экономической политики. Во всякомъ случаѣ это должно, а потому и можетъ быть сдѣлано.

Всякое общество человѣческое, и въ особенности общество, признающее себя христіанскимъ, можетъ упрочить свое существованіе и возвысить свое достоинство только становясь сообразнымъ нравственной нормѣ. Значитъ дѣло не во внѣшнемъ охраненіи тѣхъ или другихъ учрежденій которыя могутъ быть хорошими или дурными, а только въ искреннемъ и послѣдовательномъ стараніи улучшать внутренно *всѣ* учрежденія и отношенія общественныя, могущія стать хорошими все болѣе и болѣе подчиняя ихъ единому и безусловному нравственному идеалу *свободнаго единенія всѣхъ въ совершенномъ добрѣ*.

Христіанство поставило этотъ идеалъ какъ практическую задачу для всѣхъ людей и народовъ, поручилось за ея исполнимость при доброй волѣ и обѣщало высшую помощь при ея исполненіи — помощь, о которой достаточно свидѣтельствуетъ и личный и историческій опытъ. Но по самому свойству христіанской задачи, какъ нравственной и слѣдовательно свободной, помощь высшаго Добра человѣку не можетъ состоять въ насилованіи злой воли или внѣшнемъ уничтоженіи полагаемыхъ ею препятствій на пути осуществленія Царства Божія. Человѣчество въ людяхъ и народахъ должно само пережить и перемочь эти препятствія, которыя являются не только въ видѣ личной злой воли, но и въ видѣ сложныхъ порожденій *злой воли обольстительной*. Отсюда дѣйствительная медленность прогресса въ христіанскомъ мірѣ и *кажущаяся* бездѣйственность и закоснѣніе христіанства.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ.

Національный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія.

Задача воплотить совершенную нравственность въ собирательномъ цѣломъ человѣчества встрѣчается здѣсь — кромѣ личныхъ страстей и пороковъ — съ закоренѣлыми формами зла собирательнаго, дѣйствующаго эндемически. Это зло какъ проявлялось въ древности, такъ, несмотря на безспорный, хотя и медленный, прогрессъ человѣческаго общежитія, проявляется еще и теперь въ троякой враждѣ, въ троякомъ безнравственномъ отношеніи: между различными народами, между обществомъ и преступникомъ, между различными общественными классами. Если только послушать, какъ французы говорятъ о нѣмцахъ, португальцы о голландцахъ, китайцы объ англичанахъ и американцы о китайцахъ, если, далѣе, обратить вниманіе на чувства и мысли публики уголовныхъ судебныхъ засѣданій, или на дѣйствія толпы, примѣняющей судъ Линча въ Америкѣ, или творящей у насъ въ Россіи самосудъ надъ колдуньями и конокрадами, если, наконецъ, послушать или почитать то, чѣмъ обмѣниваются на сходкахъ, собраніяхъ и въ газетахъ рабочіе-соціалисты съ представителями буржуазіи, — то станетъ очевидно, что кромѣ аномалій личной воли необходимо еще считаться съ властью вражды сверхличной, собирательной въ ея трехъ видахъ, и что вопросы національный, уголовный и соціально-экономическій, независимо отъ интересовъ внѣшней и внутренней политики, имѣютъ особое значеніе и для нравственнаго сознанія. Отвѣтъ на нихъ съ этой точки зрѣнія тѣмъ настоятельнѣе, что къ бѣдствію наслѣдственнаго недуга присоединилось нынѣ худшее зло — безразсуднаго лѣченія въ видѣ проповѣди страдательнаго разложенія человѣчества на его единичные элементы съ одной стороны и новыхъ видовъ соціальнаго насилія — съ другой.

I.

Отношеніе человѣка къ народности опредѣляется въ наши дни въ общественномъ сознаніи двумя взглядами: *національнымъ и космополитическимъ*. Въ области чувствъ и вкусовъ могутъ быть переходы и оттѣнки, но ясныхъ и опредѣленныхъ точекъ зрѣнія передъ нами только двѣ. Первая можетъ быть сведена къ формулѣ: *мы должны любить свой народъ и служить его благу всѣми средствами, а къ прочимъ народамъ имѣемъ право быть равнодушными; въ случаѣ же столкновенія ихъ національныхъ интересовъ съ нашими мы обязаны относиться къ этимъ чужимъ народамъ враждебно.* Сущность другой, космополитической точки зрѣнія выражается такъ: *Народность есть только натуральный фактъ, не имѣющій никакого нравственнаго значенія; у насъ нѣтъ обязанностей къ народу какъ такому (ни къ своему, ни къ чужимъ), а только къ отдѣльнымъ людямъ безъ всякаго различія народностей.*

Легко сразу усмотрѣть, что ни тотъ, ни другой изъ этихъ взглядовъ не выражаетъ должнаго отношенія къ факту народныхъ дѣленій: первый взглядъ даетъ этому факту безусловное значеніе, которое не можетъ ему принадлежать, а второй отнимаетъ у него всякую значительность. Легко замѣтить также, что каждый изъ двухъ взглядовъ находитъ себѣ оправданіе единственно только въ *отрицательной* сторонѣ *взгляда* противоположнаго.

Всякій здравомыслящій космополитъ упрекаетъ приверженцевъ націонализма не за то, конечно, что они любятъ свой народъ, а только за то, что они считаютъ позволительнымъ, а въ иныхъ случаяхъ и обязательнымъ, ненавидѣть и презирать инородцевъ и чужеземцевъ. Точно также самый ярый націоналистъ, если только онъ не лишенъ разсудка, нападаетъ на космополитовъ не за то, что они требуютъ справедливости къ чужимъ, а лишь за то, что они равнодушны къ своему народу. Значитъ, въ каждомъ изъ этихъ взглядовъ невольно различается даже его прямыми противниками хорошая сторона отъ дурной, и естественно возникаетъ вопросъ: связаны ли эти двѣ стороны необходимою связью, т. е. 1) слѣдуетъ ли изъ любви къ своему народу позволительность всякихъ средствъ ради его интересовъ и законность равнодушнаго и враждебнаго отношенія къ чужимъ? и 2) слѣдуетъ ли изъ одинаковаго *нравственнаго* отношенія

ко всѣмъ людямъ равнодушіе къ народности вообще и къ своей въ особенности?

Первый вопросъ легко рѣшить, если только разобрать то, что содержится въ понятіи истиннаго патріотизма или любви къ народу. Необходимость такого элементарнаго разбора должна быть признана всякимъ, ибо всякій согласится, что бываетъ патріотизмъ *неразумный*, вмѣсто желаемой пользы приносящій вредъ и ведущій народы къ гибели, бываетъ патріотизмъ *пустой*, выражающій только голословную претензію, и бываетъ, наконецъ, патріотизмъ прямо *лживый*, служащій только личиною для низкихъ, своекорыстныхъ побужденій. Въ чемъ же состоитъ настоящій или истинный патріотизмъ?

Настоящая любовь къ кому-нибудь выражается въ томъ, что мы желаемъ и стараемся доставить любимому существу всѣ блага не только нравственныя, но и матеріальныя, однако послѣднія непремѣнно подъ условіемъ первыхъ. Всякому, кого я люблю, я желаю, между прочимъ, и матеріальнаго благосостоянія, но, разумѣется, лишь съ тѣмъ, чтобы онъ достигъ его честными средствами и хорошо имъ пользовался. Если мой другъ нуждается, а я ради этого буду способствовать ему въ мошенническомъ пріобрѣтеніи состоянія, хотя бы даже при ручательствахъ въ безнаказанности его преступленія, или если онъ писатель, а я буду совѣтовать ему увеличить свою литературную извѣстность посредствомъ удачнаго плагіата, то всякій по справедливости сочтетъ меня или сумасшедшимъ, или негодяемъ, а никакъ не хорошимъ другомъ своего друга.

Ясно, такимъ образомъ, что блага, которыя любовь заставляетъ насъ желать для ближняго, различаются не только по своимъ внѣшнимъ свойствамъ, но и по своему внутреннему значенію для воли: блага духовныя, которыя по самому понятію своему исключаютъ возможность дурныхъ средствъ для ихъ пріобрѣтенія, такъ какъ нельзя украсть нравственное достоинство, или награбить справедливость, или оттягать человѣколюбіе, — эти блага желательны *безусловно;* напротивъ, блага матеріальныя, которыя по природѣ допускаютъ дурныя средства, желательны *подъ условіемъ* неупотребленія такихъ средствъ, т. е. подъ условіемъ подчиненія матеріальныхъ цѣлей цѣли нравственной.

До извѣстнаго предѣла всѣ согласны съ этою элементарною истиной; всѣ согласны, что непозволительно обогащать посредствомъ преступленія ни себя, ни своего друга, ни свою, ни его семью, ни

даже свой городъ, или цѣлую область, въ которой живешь. Но эта ясная какъ день нравственная истина вдругъ тускнѣетъ и совсѣмъ затемняется, какъ только дѣло доходитъ до *своего народа*. Для служенія его предполагаемымъ интересамъ вдругъ все оказывается позволеннымъ, цѣль оправдываетъ средства, черное становится бѣлымъ, ложь предпочитается истинѣ и насиліе превозносится какъ доблесть. Народность становится здѣсь безусловною и окончательною цѣлью, высшимъ благомъ и мѣриломъ добра для человѣческой дѣятельности. Но такое недолжное возвышеніе есть только призрачное, и на дѣлѣ сводится къ униженію народности. Такъ какъ высшія человѣческія блага исключаютъ безнравственныя средства для своего достиженія, то, допуская въ свое служеніе народу и *узаконяя* именно эти дурные способы, мы тѣмъ самымъ ограничиваемъ народный интересъ только тѣми низшими матеріальными благами, которыя могутъ быть добыты и сохраняемы злымъ и кривымъ путемъ. Это есть прежде всего *обида* для той самой народности, которой мы хотимъ служить. Это есть перенесеніе центра тяжести народной жизни изъ высшей сферы въ низшую, — подъ видомъ служенія народу это есть только служеніе народному *эгоизму*. Нравственная несостоятельность *такого* національнализма обличается и исторіей, которая достаточно громко свидѣтельствуетъ, что народы преуспѣвали и возвеличивались только тогда, когда служили не себѣ какъ самоцѣли, а высшимъ и *всеобщимъ* идеальнымъ благамъ. А кромѣ того исторія же свидѣтельствуетъ и о фактической неосновательности самаго представленія о націи или народностяхъ какъ о коренныхъ и окончательныхъ носительницахъ собирательной жизни человѣчества.

II.

Обособленіе въ человѣческомъ родѣ опредѣленныхъ и прочныхъ группъ съ національнымъ характеромъ не есть фактъ повсемѣстный и первоначальный. Не говоря о тѣхъ дикаряхъ и варварахъ, которые доселѣ живутъ отдѣльными родами, кланами или бродячими шайками, и въ культурной части человѣчества дѣленіе на націи никогда не имѣло исключительнаго преобладанія даже и въ эпоху быта государственнаго, когда «родъ» окончательно уступилъ мѣсто «городу» или «отечеству». Дѣло въ томъ, что отечество и нація хотя болѣе или менѣе тѣсно связаны между собою, однако не совпадаютъ все-

цѣло. Въ древнемъ мірѣ мы яснаго дѣленія на народности почти не встрѣчаемъ, мы видимъ здѣсь или самостоятельныя гражданскія общины, т. е. группы болѣе мелкія, чѣмъ націи, объединенныя не національно, а только политически, таковы города въ Финикіи, Греціи, Италіи, или же, напротивъ, группы болѣе обширныя, чѣмъ нація, государства многонародныя, такъ называемыя «всемірныя монархіи», отъ ассиро-вавилонской до римской, эти грубыя предваренія все-человѣческаго союза, при чемъ этническія различія имѣютъ лишь матеріальное, а не образующее значеніе. Принципъ народности, какъ верховнаго начала жизни, почти не имѣлъ мѣста и времени для своего примѣненія въ древнемъ мірѣ. Противоположеніе между своими и чужими людьми тогда существовало гораздо еще сильнѣе и безпощаднѣе, чѣмъ у насъ, но оно опредѣлялось не національностью. Въ царствѣ Дарія и Ксеркса люди различныхъ племенъ и странъ были *своими*, какъ равно подчиненные одной общей власти и одному верховному закону, а чужими или врагами были для нихъ тѣ люди, которые *еще* не покорились «великому царю». Съ другой стороны, въ Греціи аѳинянинъ и спартанецъ хотя говорили однимъ языкомъ, имѣли одинаковыхъ боговъ и достаточно ясно сознавали свою національную общность, однако это не мѣшало имъ въ продолженіе всей ихъ исторіи быть другъ для друга чужеземцами и даже смертельными врагами. Подобныя же отношенія были и между другими городами или гражданскими общинами Греціи, и только одинъ разъ въ тысячу лѣтъ дѣятельно проявился настоящій національный, или всегреческій патріотизмъ — во время персидскаго нашествія. Но это (впрочемъ, и тутъ лишь приблизительное) совпаденіе между предѣлами практической солидарности и предѣлами національной особенности не продержалось и сорока лѣтъ, уступивъ мѣсто ожесточенному и продолжительному истребленію грековъ греками въ пелопонезскую войну, и такое состояніе кровавой борьбы мелкихъ общинъ въ средѣ одного народа, считавшееся совершенно нормальнымъ, продолжалось вплоть до того момента, когда эти общины всѣ вмѣстѣ утратили свою самостоятельность, но не въ пользу національнаго единства, а лишь для того, чтобы подъ властью чужихъ царей греческая народность отъ своего политическаго разъединенія сразу перешла къ роли культурной объединительницы всего тогдашняго міра. Противоположеніе между согражданами и чужеземцами (т. е. жителями другого, хотя бы и греческаго, города) утратило теперь всякое значеніе

(въ смыслѣ высшаго практическаго принципа), но не было замѣнено противоположеніемъ національнымъ, между своимъ народомъ и чужими: оставалось иное, болѣе широкое противоположеніе — между эллинизмомъ и варварствомъ, при чемъ принадлежность къ первому не опредѣлялась непремѣнно происхожденіемъ или даже языкомъ, а только усвоеніемъ высшей умственно-эстетической культуры. Притязательнѣйшій изъ грековъ не считалъ, конечно, варварами Горація и Вергилія, Августа или Мецената. Да и прежде того сами основатели эллинской «всемірной монархіи» македонскіе цари, Филиппъ и Александръ, не были греками въ этнографическомъ смыслѣ. И вотъ, благодаря этимъ двумъ чужеземцамъ, греки прямо перешли отъ узкаго мѣстнаго патріотизма отдѣльныхъ гражданскихъ общинъ къ универсально-культурному самосознанію, не возвращаясь вовсе къ моменту національнаго патріотизма персидскихъ войнъ. Что касается до Рима, то вся римская исторія была непрерывнымъ переходомъ отъ политики города къ политикѣ всемірной монархіи — ab urbe ad orbem — безъ всякой остановки на моментѣ чисто-національномъ. Когда Римъ отстаивалъ себя отъ пунійскаго нашествія, онъ былъ еще лишь самымъ сильнымъ изъ городовъ Италіи, а когда онъ сокрушилъ своего противника, то уже незамѣтно переступилъ этнографическія и географическія границы латинства, сознавъ себя какъ всемірно-историческую силу, двумя вѣками предваряя напоминаніе поэта:

Кребій свой помни, о Римъ: народами править державно,
Смирнымъ защиту давать, смиряя оружіемъ гордыхъ.

Римское гражданство скоро сдѣлалось общедоступнымъ, и формула «Римъ для римлянъ» никого не прельщала на берегахъ Тибра: Римъ былъ для міра.

Въ то время, какъ Александры и Цезари политически упраздняли на Востокѣ и на Западѣ шаткія національныя границы, космополитизмъ вырабатывался и распространялся, какъ философскій принципъ, представителями двухъ наиболѣе популярныхъ школъ — бродячими циниками и невозмутимыми стоиками. Они проповѣдывали верховенство природы и разума, единой сущности всего существующаго и ничтожность всѣхъ искусственныхъ и историческихъ раздѣленій и границъ. Человѣкъ по самой природѣ своей, слѣдовательно *всякій* человѣкъ, — учили они, — имѣетъ высшее достоинство и назначеніе.

состоящее въ свободѣ отъ внѣшнихъ привязанностей, заблужденій и страстей — въ непоколебимой доблести того мужа, который

> Когда бъ весь міръ, давъ трещину, распался, —
> Безтрепетнымъ въ развалинахъ остался [112].

Отсюда неизбѣжное признаніе условными и призрачными всякихъ извнѣ-данныхъ раздѣленій. гражданскихъ, національныхъ и т. д. Эту философскую идею естественнаго, а потому всеобщаго разума, единой для всѣхъ добродѣтели и равнаго права поддерживала, въ своей сферѣ и съ своей точки зрѣнія, римская юриспруденція [113], и слѣдствіемъ этой общей умственной работы было то, что понятіе «римскаго» не только по внѣшнему объему, но и по внутреннему содержанію отождествилось съ понятіемъ «всемірнаго» [114].

III.

Ко времени появленія христіанства въ предѣлахъ древняго культурнаго міра только у одного еврейскаго народа проявилось крѣпкое національное сознаніе. Но здѣсь оно было нераздѣльно связано съ религіей, съ вѣрнымъ чувствомъ внутренняго превосходства этой своей религіи и съ предчувствіемъ ея всемірно-историческаго назначенія. Національное сознаніе евреевъ не имѣло реальнаго удовлетворенія, оно жило надеждами и ожиданіями. Кратковременное величіе Давида и Соломона было идеализовано и превращено въ золотой вѣкъ, но живучій историческій смыслъ народа, создавшаго первую въ мірѣ философію исторіи (въ Даніиловой книгѣ о всемірныхъ монархіяхъ и о царствѣ правды Сына Человѣческаго), не позволилъ ему остановиться на просвѣтленномъ образѣ прошедшаго, а заставилъ перенести свой идеалъ въ будущее. Но этотъ идеалъ, изначала имѣвшій нѣкоторыя черты всемірнаго значенія, перенесенный впередъ вдохнове-

---

[112] Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

[113] Подтвержденія этихъ послѣднихъ указаній см. въ „Національномъ вопросѣ“ (I вып., послѣдняя глава).

[114] Стоическая философія хотя зародилась въ Греціи, независимо отъ Рима, но развилась лишь въ римскую эпоху, особеннымъ распространеніемъ пользовалась между римлянами и практическое свое вліяніе оказывала преимущественно черезъ римскихъ юристовъ.

ніемъ пророковъ, рѣшительно освободился отъ всего узко-національнаго: уже Исаія возвѣщаетъ Мессію, какъ знамя, имѣющее собрать вокругъ себя всѣ народы, а авторъ книги Даніила вполнѣ стоитъ на точкѣ зрѣнія *всеобщей* исторіи.

Но этотъ мессіанскій универсализмъ, выражавшій истинное національное самосознаніе евреевъ, какъ высшій идеальный цвѣтъ народнаго духа, былъ достояніемъ лишь избранныхъ прозорливцевъ, и когда поднято было въ Галилеѣ и Іерусалимѣ предсказанное пророками знамя для всѣхъ народовъ, — большинство іудеевъ съ оффиціальными своими вождями (саддукеями), а отчасти и неоффиціальными учителями (фарисеями) оказалось на сторонѣ національно-религіозной исключительности противъ высшаго осуществленія пророческаго идеала. Неизбѣжное столкновеніе и разрывъ между этими двумя стремленіями, какъ бы «двумя душами» [115] еврейскаго народа, достаточно объясняетъ (съ чисто-исторической точки зрѣнія) великую трагедію Голгоѳы, изъ которой вышло христіанство [116].

Было бы, однако, явною ошибкой связывать съ христіанствомъ принципъ космополитизма. Проповѣдывать безнародность для апостоловъ не было никакого повода. Вредная, безнравственная сторона народныхъ дѣленій, именно взаимная ненависть и злобная борьба, не существовали болѣе въ предѣлахъ тогдашней «вселенной» [117], — войну народовъ упразднилъ «римскій миръ» (pax Romana). Остріе христіанскаго универсализма было направлено противъ другихъ, болѣе глубокихъ раздѣленій, сохранявшихъ всю свою практическую силу, несмотря на идеи пророковъ, философовъ и юристовъ. Въ силѣ оставалось раздѣленіе религіозное — между іудействомъ и язычествомъ, далѣе культурное — между эллинизмомъ (куда относились и образованные римляне) и варварствомъ; наконецъ, наихудшее дѣленіе соціально-экономическое — на свободныхъ и рабовъ, сохранявшее всю свою силу въ дѣйствительной жизни, несмотря на теорети-

---

115 „Ахъ! Двѣ души въ груди моей живутъ
И рвутся врозь, и жаждутъ раздѣленья".
(Гёте).

116 О томъ, что лучшая часть фарисеевъ не принимала никакого участія въ преслѣдованіи І. Христа и благопріятствовала первоначальному христіанству, см. превосходное изслѣдованіе проф. Хвольсона въ „Мемуарахъ академіи наукъ" (1893).

117 *Οἰκουμένη* (т. е. *γῆ*) — греческое названіе римской имперіи.

ческіе протесты стоиковъ. Эти дѣленія находились съ нравственнымъ началомъ въ прямомъ противорѣчіи, какого вовсе не представляли тогдашнія національныя разновидности (столь же невинныя въ римской имперіи, какъ, напр., бретонскій или гасконскій провинціализмъ въ современной Франціи). Между іудеями и язычниками, эллинами и варварами, свободными и рабами было отрицаніе всякой солидарности, это было противоположеніе высшихъ и низшихъ существъ, при чемъ у низшихъ отнималось нравственное достоинство и человѣческія права[118]. Вотъ почему апостолъ долженъ былъ провозгласить, что въ Христѣ нѣтъ ни іудея, ни язычника, ни эллина, ни свободнаго, ни раба, а новое твореніе, — *новое твореніе*, однако, а не простое сведеніе старыхъ къ одному знаменателю. Отрицательный стоическій идеалъ человѣка безстрастнаго, равнодушнаго къ гибели міра, апостолъ замѣняетъ положительнымъ идеаломъ человѣка, сочувственнаго и единодушнаго со всѣмъ твореніемъ, усвоившаго себѣ страданія и смерть за міръ, перенесенныя вселенскимъ человѣкомъ Христомъ, а потому и участвующаго въ Его торжествѣ надъ смертью и въ спасеніи всего міра. Отъ отвлеченнаго *общечеловѣка* философовъ и юристовъ сознаніе переходитъ въ христіанствѣ къ дѣйствительному *всечеловѣку*, и этимъ совершенно упраздняетъ старую вражду и отчужденіе между различными разрядами людей. *Всякій* человѣкъ, если только дастъ въ себѣ «вообразиться Христу»[119], т. е. проникнется духомъ совершеннаго человѣка, опредѣлитъ Его образомъ какъ идеальною нормой всю свою жизнь и дѣятельность, становится причастнымъ Божеству силою пребывающаго въ немъ Сына Божія. Для человѣка въ этомъ возрожденномъ состояніи индивидуальность,— какъ и національность и всѣ другія особенности и отличія, — перестаетъ быть *границею*, а становится основаніемъ положительнаго соединенія съ восполняющимъ его собирательнымъ всечеловѣчествомъ или церковью (въ ея истинномъ существѣ). Какъ (по извѣстному указанію ап. Павла) особенность въ строеніи и функціи извѣстнаго органа, напр. глаза, отличающая его отъ другихъ органовъ, не отдѣляетъ его, однако, отъ нихъ и отъ всего тѣла, а, напротивъ, со-

---

[118] Относительно противоположенія между іудействомъ и язычествомъ я имѣю, разумѣется, въ виду не ученіе Моисея, пророковъ и мудрецовъ — всѣ они въ принципѣ признавали за язычниками человѣческія права, — а только настроеніе толпы и ея вожаковъ.

[119] „Во еже вообразитися въ васъ Христу“, — выраженіе ап. Павла.

ставляетъ основаніе его опредѣленнаго положительнаго участія въ жизни всего тѣла, и его незамѣнимаго значенія для всѣхъ другихъ органовъ и для цѣлаго организма, — такъ и въ «тѣлѣ Христовомъ» индивидуальныя особенности не отдѣляютъ каждаго ото всѣхъ, а соединяютъ со всѣми, будучи основаніемъ его особаго значенія для всѣхъ и положительнаго взаимодѣйствія со всѣми. Но то же самое примѣняется, очевидно, и къ народности. *Всечеловѣчество* (или та церковь, которую проповѣдывалъ апостолъ) не есть отвлеченное понятіе, а *согласная полнота всѣхъ положительныхъ особенностей* новаго или возрожденнаго творенія, — значитъ *не только личныхъ, но и народныхъ*. Тѣло Христово, какъ организмъ *совершенный*, не можетъ состоять изъ однѣхъ простыхъ клѣточекъ, а должно заключать и болѣе сложные и крупные органы, каковые здѣсь естественно представляются различными народностями. Народный характеръ отличается отъ единичнаго бо̀льшимъ объемомъ и долговѣчностью его носителя, а не чѣмъ-нибудь принципіальнымъ[120], и если христіанство не требуетъ *безличности*, то оно не можетъ требовать и *безнародности*. Требуемое имъ дѣйствительно отъ лицъ и отъ народовъ духовное перерожденіе или обновленіе не есть уничтоженіе естественныхъ свойствъ и силъ, а только видоизмѣненіе ихъ, сообщеніе имъ новаго содержанія и направленія. Какъ Петръ и Іоаннъ, послѣ возрожденія ихъ ду-

---

[120] Это тѣмъ болѣе ясно, что единственный разумный способъ объяснить генетически какой-нибудь устойчивый народный характеръ, напр. еврейскій, не поддающійся никакимъ внѣшнимъ вліяніямъ климата, исторіи и т. д. — заключается въ томъ, чтобы признать въ немъ унаслѣдованный личный характеръ родоначальника этой націи. Внутренняя правда библейской характеристики Іакова — родоначальника евреевъ (а также Измаила — родоначальника сѣверныхъ арабовъ) должна быть признана всякимъ безпристрастнымъ умомъ, какъ бы онъ ни относился къ исторической, фактической сторонѣ этихъ родословій и сказаній. Допустимъ даже, что человѣка съ именемъ Іакова, дѣлавшаго то, что разсказывается въ книгѣ Бытія, вовсе никогда не существовало; однако долженъ былъ быть у евреевъ, или, по крайней мѣрѣ, у главнаго колѣна Іудина какой-нибудь общій родоначальникъ, а исходя изъ даннаго народнаго характера іудеевъ, мы должны заключить, что этотъ родоначальникъ отличался именно тѣми типическими особенностями, которыя приписаны Іакову въ Библіи. См. объ этомъ у С. М. Соловьева, „Наблюденія надъ историческою жизнью народовъ“ (Собраніе сочиненій), а также въ моей „Философіи библейской исторіи“, т. е. въ „Исторіи теократіи“ (Собраніе сочиненій, т. IV. — *М. С.*).

хомъ Христовымъ, сохранили положительныя особенности и отличительныя черты своихъ характеровъ, нисколько не обезличились, а, напротивъ, усилили и развили свою индивидуальность, такъ должно быть и съ цѣлыми народами, принимающими христіанство.

Дѣйствительное усвоеніе истинной религіи съ содержащимся въ ней безусловнымъ началомъ должно многое уничтожить въ жизни народной (какъ и личной), но все это, подлежащее уничтоженію въ силу высшаго принципа, не составляетъ положительной особенности или характера. Бываетъ дурная собирательная воля, ложное направленіе народной жизни и дѣятельности, бываютъ историческіе грѣхи, тяготѣющіе надъ народною совѣстью; ото всего этого нужно освободиться, но такое освобожденіе можетъ только укрѣпить народность, усилить и расширить проявленіе ея положительнаго характера.

Первые проповѣдники евангелія не имѣли причины заниматься національнымъ вопросомъ, еще не выдвинутымъ жизнью человѣчества, такъ какъ ясно опредѣляющихся, самостоятельныхъ и самосознательныхъ народностей почти вовсе не было на тогдашней исторической сценѣ. Тѣмъ не менѣе мы находимъ въ Новомъ Завѣтѣ опредѣленныя указанія на *положительное* отношеніе къ народности. Въ словахъ къ самарянкѣ: *спасеніе отъ іудеевъ* [121], и въ предварительномъ наставленіи ученикамъ: идите прежде къ овцамъ потерянным дома *израилева* [122], Христосъ достаточно показываетъ любовь къ Своему народу, а окончательный Его завѣтъ апостоламъ: шедше, научите *всѣ народы* [123], даетъ понять, что и внѣ Израиля Онъ провидѣлъ не отдѣльныхъ только людей, а цѣлыя народности [124]. И Павелъ, ставши апостоломъ языковъ, не сдѣлался, однако, космополитомъ; отдѣлившись отъ большинства своихъ соотечественниковъ въ самомъ важномъ дѣлѣ, религіозномъ, онъ не сталъ равнодушенъ къ своему народу и его особому назначенію: «Истинно говорю во Христѣ, не лгу, сосвидѣтельствуетъ мнѣ совѣсть моя въ Духѣ Святомъ, что печаль мнѣ великая и непрестанная скорбь сердцу моему, ибо желалъ бы

[121] Іоан. IV, 22.

[122] Мѳ. X, 6.

[123] Мѳ. XXVIII, 19.

[214] То, что читаемъ въ книгѣ Дѣяній (I, 8): „и будете мнѣ свидѣтелями въ Іерусалимѣ и во всей Іудеѣ и Самаріи и даже до края земли“ — еще яснѣе показываетъ, что Спаситель міра признавалъ для Своего вселенскаго дѣла опредѣленную исходную точку, мѣстную и національную.

самъ я отлученнымъ быть отъ Христа за братьевъ моихъ, сродниковъ моихъ по плоти, т. е. израильтянъ, ихъ же усыновленіе, и слава, и завѣты, и законоположеніе, и богослуженіе, и обѣтованія, ихъ и отцы, и изъ нихъ же Христосъ по плоти... Братія! желаніе моего сердца и молитва къ Богу за Израиля во спасеніе» [125].

IV.

Прежде, чѣмъ осуществлять въ себѣ идеалъ всечеловѣчества, націи должны были сами сложиться и опредѣлиться въ своей самостолтельности. Взглянемъ на этотъ процессъ въ особенности тамъ, гдѣ онъ вполнѣ закончился — въ Западной Европѣ. Преемникамъ апостольскимъ, къ которымъ перешелъ завѣтъ научать всѣ народы, скоро пришлось имѣть дѣло съ народами младенчествующими, которые прежде наученія нуждались въ первоначальномъ воспитаніи, — церковь добросовѣстно и самоотверженно ихъ вскормила и затѣмъ, продолжая свою опеку, заставила ихъ пройти не дурную, хотя нѣсколько одностороннюю школу. Историческія отрочество и юность германороманскихъ народовъ подъ опекою католической церкви — такъ называемые средніе вѣка — кончились далеко не правильно, потому что духовныя власти не замѣтили наступившаго совершеннолѣтія своихъ питомцевъ и по естественной слабости человѣческой настаивали на сохраненіи прежнихъ отношеній. Происшедшіе отсюда аномаліи и перевороты не относятся къ нашему предмету. Для насъ важно одно явленіе, повторившееся въ національномъ развитіи каждаго европейскаго народа, несмотря на самыя разнообразныя и въ иныхъ отношеніяхъ противоположныя условія, такъ что это явленіе несомнѣнно указываетъ на нѣкій общій этико-историческій законъ.

По причинамъ само собою понятнымъ ранѣе всѣхъ европейскихъ народовъ національнаго самосознанія достигла *Италія*. Ломбардская лига въ половинѣ XII вѣка обозначаетъ явное національное пробужденіе. Но эта внѣшняя борьба была только толчкомъ, вызвавшимъ къ жизни истинныя силы итальянскаго генія. Въ началѣ слѣдующаго вѣка новорожденный итальянскій языкъ въ устахъ св. Франциска уже выражаетъ чувства и мысли всемірнаго значенія, одинаково понятныя буддисту и христіанину; тутъ же зачинается итальянская живопись

[125] Римл. IX, 1—5; X, 1.

(Чимабуэ), а затѣмъ (въ началѣ XIV вѣка) появляется всеобъемлющее твореніе Данта, котораго одного было бы достаточно для величія Италіи. Въ этотъ и ближайшіе затѣмъ вѣка (до XVII) Италія, разрываемая на части враждующими городами и подестами, папой и императоромъ, французами и испанцами, произвела все то, чѣмъ она значительна и дорога для человѣчества, чѣмъ по праву могутъ гордиться итальянцы. Всѣ эти безсмертныя произведенія философскаго и научнаго, поэтическаго и художественнаго генія имѣли такую же цѣну для другихъ народовъ, для всего міра, какъ и для самихъ итальянцевъ. Творцы истиннаго величія Италіи, безъ сомнѣнія, были настоящими патріотами, они придавали высочайшее значеніе своему отечеству, но это не было съ ихъ стороны пустою претензіей, ведущею къ фальшивымъ и безнравственнымъ требованіямъ,—они дѣйствительно осуществляли высшее значеніе Италіи въ произведеніяхъ безусловнаго достоинства. Они не считали истиннымъ и прекраснымъ утверждать себя и свою національность, а они *прямо* утверждали себя въ истинномъ и прекрасномъ; эти творенія не были хороши тѣмъ, что прославляли Италію, а, напротивъ, они прославляли Италію тѣмъ, что были *сами по себѣ* хороши, — хороши *для всѣхъ*. При такомъ условіи патріотизмъ не нуждается въ защитѣ и оправданіи: онъ самъ себя оправдываетъ на дѣлѣ, проявляясь какъ творческая *сила,* а не какъ безплодная рефлексія, или «праздной мысли раздраженье». Внутренней напряженности творчества соотвѣтствовала широкая распространенность итальянскаго элемента въ эту цвѣтущую эпоху: предѣлами его культурнаго вліянія въ Европѣ были Крымъ на востокѣ и Шотландія на сѣверо-западѣ. Первый изъ европейцевъ, итальянецъ Марко Поло, проникаетъ въ Монголію и Китай. Другой итальянецъ открываетъ Новый Свѣтъ, а третій, распространяя это открытіе, оставляетъ ему свое имя. Литературное вліяніе Италіи въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ преобладаетъ во всей Европѣ; итальянцамъ подражаютъ въ эпосѣ, лирикѣ, романѣ; Шекспиръ беретъ у нихъ сюжеты и форму своихъ драмъ и комедій, идеи Джордано Бруно возбуждаютъ философскую мысль и въ Англіи, и въ Германіи; итальянскій языкъ и итальянскія моды господствуютъ повсюду въ высшихъ слояхъ общества. При всемъ этомъ расцвѣтѣ національнаго творчества и вліянія итальянцы, очевидно, заботились не о томъ, чтобы Италія была для нихъ (она тогда, впрочемъ, была для кого угодно), а лишь о томъ, что̀ ихъ самихъ дѣлало чѣмъ-нибудь и для другихъ, что̀ при-

давало имъ всеобщее значеніе, т. е. заботились о тѣхъ объективныхъ идеяхъ красоты и истины, которыя посредствомъ ихъ національнаго духа получали новыя и достойныя выраженія. Какое же понятіе народности логически отсюда вытекаетъ? Можно ли съ національною исторіей Италіи въ рукахъ утверждать, что народность есть нѣчто самосущее и себѣ довлѣющее, живущее въ себѣ и для себя, когда вотъ эта славная народность оказывается на дѣлѣ лишь особою формой всемірнаго содержанія, живущею *въ немъ*, наполняющеюся *имъ* и воплощающею его не для себя только, *а для всѣхъ*.

При совершенно особыхъ условіяхъ развилась *испанская* народность. Въ теченіе семи вѣковъ испанцы представляли собою правый передовой флангъ христіанскаго міра въ его борьбѣ съ мусульманскимъ, и какъ разъ послѣ того, какъ лѣвый флангъ — Византія — былъ опрокинутъ непріятелемъ, испанцы на правомъ одержали рѣшительную и окончательную побѣду. Эта упорная и успѣшная борьба по справедливости составляла національную славу испанцевъ. Ненавидѣть и презирать мусульманъ (какъ и кого бы то ни было другого) и стремиться къ ихъ искорененію — непозволительно для христіанскаго народа; но обороняться отъ нихъ въ эпоху ихъ нашествія на Европу было прямою христіанскою обязанностью. Ибо поскольку христіанство при всѣхъ своихъ историческихъ извращеніяхъ заключаетъ въ себѣ абсолютную истину, которой принадлежитъ будущее, постольку и защита хотя бы только внѣшнихъ границъ христіанскаго исповѣданія и культуры противъ истребительнаго насилія вооруженныхъ иновѣрцевъ есть уже несомнѣнная заслуга передъ человѣчествомъ. Если бы Западную Европу постигла судьба западной Азіи и Балканскаго полуострова, то помимо религіозныхъ вѣрованій, съ чисто-культурной точки зрѣнія — неужели это способствовало бы историческому прогрессу [126]? Отстаивая себя отъ мавровъ, испанцы

[126] Одно время культура мавровъ въ Испаніи была не ниже, а въ извѣстныхъ отношеніяхъ выше тогдашней христіанской; но исторія достаточно показываетъ недолговѣчность всякой мусульманской культуры, и тотъ конецъ, который постигъ ее въ средніе вѣка въ Дамаскѣ, Багдадѣ и Каирѣ, безъ сомнѣнія, повторился бы и на Западѣ; и тутъ она смѣнилась бы прочнымъ варварствомъ, въ родѣ турецкаго; но если бы такимъ образомъ въ Лондонѣ стали хозяйничать башибузуки, а Саксонія подвергалась бы постояннымъ набѣгамъ курдовъ, то что сдѣлалось бы съ Британскимъ Музеемъ и съ лейпцигской книготорговлей? Это — ad homines. А серьезно говоря и вполнѣ признавая за му-

служили и знали, что служатъ общему дѣлу; имъ и въ голову не пришло бы сказать: «Испанія для испанцевъ», — ибо тогда отчего бы не идти дальше и не говорить: Кастилія для кастильцевъ, Аррагонія для аррагонцевъ и т. д., — они чувствовали, сознавали и говорили: Испанія для всего христіанства, какъ само христіанство для всего міра. Въ этомъ они были совершенно искренни, они дѣйствительно хотѣли служить своей религіи, какъ всемірной, какъ высшему благу для всѣхъ, и ихъ можно упрекать только въ невѣрномъ или одностороннемъ пониманіи христіанства. Непрерывная семивѣковая борьба, хотя за общее и правое дѣло, но борьба, главнымъ образомъ, внѣшняя съ оружіемъ въ рукахъ [127], создала и крѣпость, и ограниченность испанскаго національнаго духа. Болѣе чѣмъ другіе народы, испанцы исказили въ своемъ практическомъ пониманіи и дѣятельности истину христіанства, рѣшительнѣе всѣхъ они дали въ немъ мѣсто насилію. Какъ и всѣ въ средніе вѣка, испанцы строили свое міросозерцаніе на различіи двухъ мечей — духовнаго, которымъ владѣли монахи подъ начальствомъ папы, и свѣтскаго, которымъ владѣли рыцари подъ начальствомъ короля; но у нихъ тѣснѣе, чѣмъ у другихъ народовъ, эти два меча связались между собою до потери существеннаго различія; духовный мечъ, наконецъ, оказался такимъ же внѣшнимъ, насильственнымъ и только болѣе мучительнымъ и менѣе благороднымъ, чѣмъ мечъ свѣтскій. Особая роль испанскаго элемента

сульманствомъ его сравнительныя достоинства и еще предстоящія ему историческія задачи въ Азіи и Африкѣ, должно помнить, что эта религія, какъ завѣдомо отказавшаяся отъ абсолютной высоты нравственнаго идеала, т. е. отъ принципа совершенной богочеловѣчности, не можетъ по праву господствовать надъ христіанскими народами, и слѣдовательно, отраженіе Европою мусульманскаго нашествія, будучи вообще историческою необходимостью, было вмѣстѣ съ тѣмъ историческою заслугой для христіанскихъ народовъ, принимавшихъ въ этой борьбѣ особенно дѣятельное участіе.

127 Главнымъ образомъ, но не исключительно, такъ какъ были и въ Испаніи истинно-духовные поборники христіанства, напр. Раймундъ Люллій, который посвятилъ свою жизнь распространенію истинной религіи путемъ разумнаго убѣжденія. Сначала онъ изобрѣлъ для этого особый методъ, посредствомъ котораго, какъ ему казалось, догматамъ вѣры можно сообщить такую же очевидность, какъ истинамъ чистой математики и формальной логики; потомъ онъ сдѣлался миссіонеромъ и былъ убитъ за мирную проповѣдь евангелія въ варварійскихъ владѣніяхъ.

въ этомъ дѣлѣ достаточно видна изъ двукратнаго основанія инквизиціи испанцами — монахомъ Доминикомъ въ XIII вѣкѣ и королемъ Фердинандомъ въ XV вѣкѣ [128]. Если борьба испанскихъ рыцарей съ воинственными мусульманскими завоевателями была заслугою христіанству и основаніемъ величія Испаніи, то дѣйствія «духовнаго меча» — противъ *побѣжденныхъ* мавровъ и морисковъ и противъ безоружныхъ евреевъ были, конечно, измѣною духу Христову, позоромъ для Испаніи и первою причиною ея паденія. Горькіе плоды рокового историческаго грѣха созрѣли не сразу. Испанія еще оказала положительную услугу общему дѣлу на томъ же своемъ пути внѣшняго служенія христіанству, — именно распространеніемъ его за океаномъ. Испанскіе морскіе рыцари и морскіе разбойники покорили какой ни на есть христіанской культурѣ большую часть Новаго Свѣта; избавили цѣлую страну (Мексику) отъ такихъ мерзостей и ужасовъ сатаническаго язычества [129], передъ которыми все-таки блѣднѣютъ ужасы инквизиціи (къ тому же скоро упразднившейся): основали въ южной и средней Америкѣ дюжину новыхъ государствъ, хотя слабо, но все же участвующихъ въ общей исторической жизни человѣчества; а въ то же время испанскіе миссіонеры (между ними такой дѣйствительный святой, какъ іезуитъ Францискъ Ксаверій) первые принесли евангеліе въ Индію и Японію. Но настоящимъ своимъ назначеніемъ Испанія продолжала считать защиту христіанства (какъ она его понимала, т. е. католической церкви) отъ его ближайшихъ и опаснѣйшихъ враговъ. Такими въ XV вѣкѣ на мѣсто мусуль-

---

[128] Замѣтимъ, какъ любопытное совпаденіе, что и на Востокѣ, въ Византіи, первая инквизиція по дѣламъ вѣры, именно противъ манихейской ереси, была еще въ IV вѣка учреждена *испанцемъ*, Ѳеодосіемъ Великимъ. Любопытно также, что альбигойство, противъ котораго была первоначально направлена доминиканская инквизиція, было прямою отраслью той самой манихейской ереси, ради которой за девять вѣковъ передъ тѣмъ назначилъ своихъ „инквизиторовъ“ императоръ Ѳеодосій. А незадолго передъ тѣмъ печальная историческая роль испанской народности была въ дѣлѣ религіозныхъ насилій предзнаменована тѣмъ, что первая казнь за вѣру (еретиковъ Присцилліанъ) была внушена свѣтской власти двумя испанскими епископами, что, какъ дѣло дотолѣ неслыханное, вызвало протесты и въ Италіи (св. Амвросій Миланскій) и во Франціи (св. Мартинъ Турскій).

[129] Безпристрастное изложеніе относящихся сюда фактовъ см. въ книгѣ Ревилля (A. Reville) о религіи мексиканцевъ и перуанцевъ.

манъ явились протестанты. Мы можемъ нынѣ смотрѣть на реформацію, какъ на необходимый моментъ въ исторіи самаго христіанства. Но для современниковъ этого переворота такой взглядъ былъ невозможенъ. Люди или становились сами протестантами, или видѣли въ протестантизмѣ исходящее отъ діавола враждебное покушеніе противъ христіанской истины, воплощенной въ церкви. Для Испаніи, связавшей всю свою исторію съ католическою идеей, не было выбора. Всѣ силы могущественнѣйшей въ то время державы направились на подавленіе новаго религіознаго движенія. Дѣло было невѣрное въ принципѣ, возмутительно-кровавое въ исполненіи, безнадежно-неудачное въ своемъ исходѣ; нравственная вина Испаніи, нашедшей себѣ такого національнаго и «христіанскаго» героя, какъ герцогъ Альба, не подлежитъ сомнѣнію, и можно только указать смягчающія обстоятельства въ пользу испанцевъ. Они были искренно, хотя слѣпо увѣрены, что стоятъ за благо всеобщее, за самое важное и дорогое благо для человѣчества — за единую истинную религію, которую хотятъ отнять у народовъ безбожные отступники, одержимые духомъ зла. Въ своей національной борьбѣ противъ протестантизма испанцы стояли за извѣстный универсальный принципъ, именно за принципъ внѣшней опеки божественнаго учрежденія надъ человѣчествомъ. Это былъ универсализмъ ложный и несостоятельный, но его защитники вѣрили въ него искренно и безкорыстно служили ему помимо всякаго національно-политическаго, какъ и личнаго эгоизма. Въ то же время для борьбы съ протестантствомъ на мирныхъ поприщахъ испанскій геній Игнатія Лойолы основываетъ орденъ іезуитовъ, о которомъ можно думать все, что̀ угодно, но у котораго нельзя отнять одного — его универсальнаго, международнаго характера. Итакъ, сдѣлавъ изъ борьбы съ протестантствомъ свою національную идею, испанцы не отдѣляли ее отъ интересовъ общаго блага, какъ они его понимали. — Внѣшняя неудачная борьба за католичество, подорвавшая испанское государство, не исчерпала духовныя силы испанской націи; нравственная энергія, обнаруженная въ защитѣ общаго, хотя и дурно-понятаго дѣла нашла себѣ и другое, лучшее, идеальное выраженіе. Въ XVI и XVII вѣкахъ Испанія дѣлаетъ свой небѣдный національный вкладъ въ общую сокровищницу высшей культуры — въ области искусства, поэзіи и созерцательной мистики. Во всемъ этомъ испанскій геній обращался на предметы, важные не для этого только народа, а для всѣхъ, и его произведенія, при характерѣ въ высшей

степени національномъ, который они получали естественно, безъ всякой преднамѣренности со стороны своихъ творцовъ, — имѣли несомнѣнно всемірный интересъ и поддерживали славу Испаніи и въ то время, когда ея внѣшнія силы сокрушались и ея оружіе терпѣло справедливыя пораженія. Именно въ XVI и XVII вѣкахъ, несмотря на естественную вражду, возбудившуюся въ полъ-Европѣ противъ жестокихъ защитниковъ старой религіи, испанское культурное вліяніе не безъ успѣха соперничаетъ съ итальянскимъ.

Высшій расцвѣтъ *англійскаго* народнаго духа можетъ быть для краткости обозначенъ пятью именами: Бэкона, Шекспира, Мильтона, Ньютона и Пенна. Съ этими именами связано то, что важно и дорого для всего человѣчества, чѣмъ всѣ народы обязаны Англіи и съ чѣмъ не имѣютъ ничего общаго притязанія и требованія исключительнаго національнаго. О немъ и не думали люди, создавшіе національное величіе Англіи. Одинъ думалъ объ истинномъ познаніи природы и человѣка, о лучшемъ методѣ и системѣ наукъ, другой о художественномъ воспроизведеніи человѣческой души, страстей, характеровъ и жизненной судьбы, при чемъ нисколько не стѣснялся сюжеты брать изъ чужой литературы и мѣсто дѣйствія переносить въ чужія страны. И великіе вожди пуританскаго движенія, нашедшіе себѣ геніальнаго пророка въ Мильтонѣ, думали прежде всего объ устройствѣ жизни согласно библейскому идеалу, одинаково обязательному по ихъ убѣжденію для всѣхъ народовъ. Эти англичане не стѣснялись признать *своимъ* и нести за океаны идеалъ *еврейскій* по первоначальному происхожденію, германскій въ его протестантской формѣ... А величайшій представитель новой науки своимъ англійскаго склада умомъ открылъ универсальную истину о физическомъ мірѣ какъ солидарномъ тѣлѣ, заключающемъ въ себѣ, какъ начало своего единства, то, что онъ называлъ «чувствилищемъ Божества».

Широкій, со всѣхъ сторонъ открытый міръ научнаго опыта глубокій художественный гуманизмъ, высокія идеи религіозной и гражданской свободы и величавое представленіе о физическомъ единствѣ вселенной — вотъ что создала англійская народность въ лицѣ своихъ героевъ и геніевъ. Англія для англичанъ» — это было бы для нихъ слишкомъ мало; они думали, что для англичанъ весь міръ, и имѣли право это думать, потому что сами были для всего міра. Вѣшнее распространеніе англійскаго элемента соотвѣтствовало достоинству его внутренняго содержанія. Конечно, британскіе купцы соблюдали

и соблюдаютъ свои интересы; но не всякимъ купцамъ удалось бы колонизировать Сѣверную Америку и образовать изъ нея новую великую націю, — вѣдь не на краснокожихъ индѣйцахъ и не на неграхъ, а на англійскихъ людяхъ и на англійскихъ идеяхъ религіозныхъ и политическихъ — идеяхъ всеобщаго значенія — основались Соединенные Штаты; не всякіе также купцы могли бы прочно овладѣть Индіей и, наконецъ, на совершенно дикой почвѣ создать культурную Австралію [130].

Въ національномъ развитіи *Франціи* кульминаціонный пунктъ (если не по содержательности, то по внутренней напряженности народной жизни и по широтѣ ея внѣшняго захвата) представляетъ та эпоха (великой революціи и наполеоновскихъ войнъ), когда всего яснѣе выразилось всемірно-историческое значеніе этой страны. Конечно, провозглашенныя на весь міръ права человѣка и гражданина оказались наполовину мнимыми; конечно, всеобъемлющее революціонное тріединство, liberté, égalité, fraternité, осуществлялось довольно страннымъ образомъ. Но во всякомъ случаѣ восторженное увлеченіе народа этими всеобщими идеями слишкомъ ясно показывало, что онъ былъ чуждъ узкаго націонализма. Желала ли Франція быть только «для французовъ», когда она отдалась полу-итальянцу, чтобы онъ, управляя ея силами, смелъ по всей Европѣ старый порядокъ и внесъ всюду универсальные принципы гражданской равноправности, религіозной и политической свободы? И помимо этой эпохи Франція всегда отличалась особаго рода универсальною воспріимчивостью и сообщительностью, способностью и стремленіемъ, усвояя чужія идеи, давать имъ отъ себя законченную и общедоступную форму и пускать ихъ въ оборотъ по всему міру. Эта способность, дѣлающая изъ исторіи Франціи яркое, подчеркнутое résumé общеевропейской исторіи, слишкомъ бросается въ глаза и слишкомъ часто была указываема, чтобы нужно было о ней распространяться.

---

[130] Теперь обученные въ англійскихъ школахъ индусы начинаютъ говорить (въ англійскихъ и туземныхъ — на англійскій образецъ — газетахъ) о тягости англійскаго владычества и о необходимости національнаго объединенія и освобожденія. Отчего они не догадались объ этомъ раньше? Дѣло въ томъ, что такія понятія, какъ національность, народный духъ, народное достоинство, патріотизмъ, солидарность развитіе — получены ими только отъ англичанъ, а сами они, несмотря на свою древнюю мудрость, не могли до всего этого додуматься въ теченіе двухъ съ половиною тысячъ лѣтъ своей исторіи.

Проявивши великую силу своего національнаго духа въ реформаціи, *Германія* затѣмъ въ новѣйшее время (съ половины XVIII и до половины XIX вѣка) пріобрѣла въ области высшей культуры — умственной и эстетической — то первенство, которое принадлежало Италіи въ концѣ среднихъ и началѣ новыхъ вѣковъ. Всемірный характеръ и значеніе реформаціи, поэзіи Гёте, философіи Канта или Гегеля не требуютъ доказательствъ и поясненій. Замѣтимъ только, что для Германіи, какъ и для Италіи, пора высшаго духовнаго расцвѣта національныхъ силъ совпадала съ временемъ политическаго безсилія и раздробленія.

Широкій идеализмъ *польскаго* духа, впечатлительнаго къ чужимъ вліяніямъ до увлеченія и энтузіазма, составляетъ характерную черту, слишкомъ очевидную. Универсализмъ поляковъ заслужилъ имъ со стороны ограниченныхъ націоналистовъ упрекъ въ «измѣнѣ славянству». Но кто знакомъ съ корифеями польской мысли — Мицкевичемъ, Красинскимъ, Товіанскимъ, Словацкимъ, тотъ знаетъ, насколько въ ихъ универсализмѣ проявилась великая сила національнаго генія. — Что касается до нашего отечества, то въ комъ доселѣ воплотился всего ярче и сильнѣе русскій народный духъ, какъ не въ томъ царѣ, который властною рукою навсегда разбилъ нашу національную исключительность, и не въ томъ поэтѣ, который обладалъ особымъ даромъ «перевоплощаться» во всѣ чужіе геніи, оставаясь всецѣло русскимъ?[131] Петръ Великій и Пушкинъ — достаточно этихъ двухъ именъ, чтобы признать, что нашъ національный духъ осуществлялъ свое достоинство лишь въ открытомъ общеніи со всѣмъ человѣчествомъ, а не въ отчужденіи отъ него.

Не перечисляя всѣхъ остальныхъ народовъ, упомянемъ здѣсь только о Голландіи и Швеціи. Для первой національная слава и процвѣтаніе были слѣдствіемъ ея идейной борьбы за вѣру противъ испанскаго насилія, послѣ чего маленькое государство не замкнулось въ своей дорого доставшейся самостоятельности, а сдѣлалось открытымъ убѣжищемъ свободной мысли для всей Европы. Швеція въ свою очередь проявила національную значительность, когда при Густавѣ-Адольфѣ отдала свои силы на служеніе общему дѣлу религіозной свободы противъ политики насильственнаго объединенія.

---

[131] Извѣстное указаніе Достоевскаго, который и самъ былъ такъ же всеобъемлющимъ въ лучшія минуты своего творчества.

V.

Исторія всѣхъ народовъ — древнихъ и новыхъ, — имѣвшихъ прямое вліяніе на судьбы человѣчества, говоритъ намъ одно и то же. Всѣ они въ эпохи своего расцвѣта и величія полагали свое значеніе, утверждали свою народность не въ ней самой, отвлеченно взятой, а въ чемъ-то всеобщемъ, *сверхнародномъ*, во что они вѣрили, чему служили и что осуществляли въ своемъ творчествѣ — національномъ по источнику и способамъ выраженія, но вполнѣ универсальномъ по содержанію или предметнымъ результатамъ. Народы живутъ и дѣйствуютъ не во имя себя, или своихъ матеріальныхъ интересовъ, а во имя своей идеи, т. е. того, что для нихъ всего важнѣе и *что нужно всему міру, чѣмъ они могутъ послужить ему*, — они живутъ не для себя только, а для всѣхъ. То, во что народъ вѣритъ и что съ вѣрою дѣлаетъ, онъ непремѣнно признаетъ хорошимъ *безусловно*, хорошимъ не какъ свое, а само по себѣ, слѣдовательно для всѣхъ, — и таковымъ оно обыкновенно оказывается. Историческіе представители народа могутъ иногда ложно понимать ту и другую сторону національно-универсальной идеи, которой они служатъ, и тогда ихъ служеніе выходитъ дурное и безуспѣшное. Филиппъ II и герцогъ Альба очень плохо понимали идею церковнаго единства, парижскій конвентъ не лучше понималъ идею человѣческихъ правъ: но дурное пониманіе проходитъ, а идея остается и просвѣтляется въ новыхъ, лучшихъ своихъ проявленіяхъ, если только она дѣйствительно коренится въ душѣ народа.

Поскольку универсально народное творчество, т. е. то, что народъ осуществляетъ въ дѣйствительности, постольку же универсально въ своемъ предметѣ истинное *самосознаніе* народное. Народъ не сознаетъ себя отвлеченно, какъ какого-то пустого субъекта, отдѣльно отъ содержанія и смысла своей жизни: онъ сознаетъ себя именно въ томъ, или по отношенію къ тому, что онъ дѣлаетъ и что хочетъ дѣлать, во что вѣритъ и чему служитъ.

Но если самъ народъ, какъ ясно изъ исторіи, не ставитъ цѣлью своей жизни себя самого, отвлеченно-взятаго, или матеріальный интересъ своего существованія отдѣльно отъ его высшаго, идеальнаго условія, то и каждый изъ насъ не имѣетъ права въ любви къ своему народу отдѣлять его отъ смысла его жизни и служеніе его матеріальнымъ выгодамъ ставить выше нравственныхъ требованій. И

если самъ народъ своимъ истиннымъ творчествомъ и самосознаніемъ утверждаетъ себя во всемірномъ, — въ томъ, что имѣетъ значеніе для всѣхъ, или въ чемъ онъ солидаренъ со всѣми, то какимъ же образомъ истинный патріотъ можетъ ради предлагаемой «пользы» своего народа разрывать солидарность съ другими, ненавидѣть или презирать чужеземцевъ? Если самъ народъ видитъ свое настоящее благо въ благѣ всеобщемъ, то какъ же патріотизмъ можетъ ставить благо своего народа какъ что-то отдѣльное и противоположное всему другому? Очевидно, это не будетъ то нравственное идеальное благо, котораго желаетъ самъ народъ, и мнимый патріотизмъ окажется въ противорѣчіи не съ чужими, а со своимъ собственнымъ народомъ въ его лучшихъ стремленіяхъ. Но существуетъ же, однако, національная вражда и противоборство? Существуетъ, конечно, какъ нѣкогда существовало повсюду людоѣдство, — существуетъ какъ зоологическій фактъ, осужденный лучшимъ человѣческимъ сознаніемъ самихъ народовъ. Возведенный въ отвлеченное начало, этотъ зоологическій фактъ тяготѣетъ надъ жизнью народовъ, затемняя ея смыслъ и подавляя ея вдохновеніе, ибо *смыслъ и вдохновеніе частнаго — только въ связи и согласіи его со всеобщимъ.*

Противъ ложнаго патріотизма или націонализма, поддерживающаго преобладаніе звѣриныхъ инстинктовъ въ народѣ надъ высшимъ національнымъ самосознаніемъ, правъ будетъ космополитизмъ, требующій безусловнаго примѣненія нравственнаго закона безъ всякаго отношенія къ національнымъ различіямъ. Но именно нравственный принципъ, если проводить его послѣдовательно до конца, не позволяетъ намъ удовлетворяться этимъ отрицательнымъ требованіемъ космополитизма.

Пусть непосредственнымъ предметомъ нравственнаго отношенія будетъ отдѣльное лицо. Но вѣдь въ самомъ этомъ лицѣ одна изъ существенныхъ его особенностей, — прямое продолженіе и расширеніе его индивидуальности, — есть его народность (въ положительномъ смыслѣ характера, типа и творческой силы). Это не есть только физическій фактъ, но и психическое, и нравственное опредѣленіе. На той ступени развитія, какой достигло человѣчество, принадлежность даннаго лица къ извѣстной народности закрѣпляется его собственнымъ актомъ самосознанія и воли. И, такимъ образомъ, народность есть внутренняя, неотдѣлимая принадлежность этого лица, то, что для него въ высшей степени дорого и близко. И какъ

же возможно нравственное отношеніе къ этому лицу, если не признать существованія того, что для него такъ значительно? Нравственный принципъ не позволяетъ превращать дѣйствительное лицо, живого человѣка съ его неотъемлемымъ и существеннымъ національнымъ опредѣленіемъ въ какой-то пустой, отвлеченный субъектъ, произвольно выдѣляя изъ него опредѣляющія его способности. Если мы должны признавать собственное достоинство этого человѣка, то эта обязанность простирается и на все то положительное, съ чѣмъ онъ связываетъ свое достоинство; и если мы любимъ человѣка, то должны любить его народность, которую онъ любитъ и отъ которой себя не отдѣляетъ. Высшій нравственный идеалъ требуетъ, чтобы мы любили всѣхъ людей какъ самихъ себя, но такъ какъ люди не существуютъ внѣ народностей (какъ и народность не существуетъ внѣ отдѣльныхъ людей), и эта связь сдѣлалась уже нравственною, внутреннею, а не физическою только, то прямой логическій выводъ отсюда есть тотъ, что *мы должны любить всѣ народности, какъ свою собственную.* Этою заповѣдью утверждается патріотизмъ какъ естественное и основное чувство, какъ прямая обязанность лица къ своему ближайшему собирательному цѣлому, и въ то же время это чувство освобождается отъ зоологическихъ свойствъ народнаго эгоизма, или національнаго, становясь основою и мѣриломъ для положительнаго отношенія ко всѣмъ другимъ народностямъ сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному началу. Значеніе этого требованія любви къ другимъ народностямъ нисколько не зависитъ отъ метафизическаго вопроса о народахъ, какъ о самостоятельныхъ собирательныхъ существахъ. Если бы даже народность существовала только въ своихъ видимыхъ единичныхъ носителяхъ, то *въ нихъ* она во всякомъ случаѣ составляетъ положительную особенность, которую можно цѣнить и любить у чужестранцевъ такъ же, какъ и у своихъ единоплеменниковъ. Если такое отношеніе станетъ дѣйствительнымъ правиломъ, то національныя *различія* сохранятся и даже усилятся, сдѣлаются болѣе яркими, а исчезнутъ только враждебныя *раздѣленія* и обиды, составляющія коренное препятствіе для нравственной организаціи человѣчества.

Требованіе любить другія народности какъ свою собственную вовсе не означаетъ *психологической одинаковости* чувства, а только *этическое равенство* волевого отношенія: я долженъ такъ же хотѣть истиннаго блага всѣмъ другимъ народамъ, какъ и своему собствен-

ному: эта «любовь благоволенія» одинакова уже потому, что истинное благо едино и нераздѣльно. Разумѣется, такая этическая любовь связана и съ психологическимъ пониманіемъ и одобреніемъ положительныхъ особенностей всѣхъ чужихъ націй, — преодолѣвъ нравственною волею безсмысленную и невѣжественную національную вражду, мы начинаемъ знать и цѣнить чужія народности, онѣ начинаютъ намъ *нравиться*. Но эта «любовь одобренія» не можетъ быть тождественна съ тою, которую мы чувствуемъ къ своему народу, какъ и самая искренняя любовь къ ближнимъ (по евангельской заповѣди), этически равная любви къ самому себѣ, никогда не можетъ быть съ нею психологически одинаковою. За *собою*, какъ и за *своимъ* народомъ остается неизмѣнное первенство исходной точки. А съ устраненіемъ этого недоразумѣнія устраняется и всякое серьезное возраженіе противъ нашего принципа: *Люби всѣ другіе народы, какъ свой собственный* [132].

---

[132] Я не могу считать серьезнымъ замѣчаніе одного критика, что равная любовь къ своему и къ чужимъ народамъ невозможна потому, что на войнѣ необходимо сражаться за своихъ противъ чужихъ. Казалось бы ясно, что *нравственная норма* международныхъ отношеній должна выводиться не изъ факта войны, а изъ чего-нибудь другого. А то, пожалуй, и для личныхъ отношеній пришлось бы признать нормою такіе факты, какъ, напр., кровопролитную драку между однимъ артистомъ и однимъ чиновникомъ, которою недавно занимались газеты.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ.

Уголовный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія.

Принимая безусловное нравственное начало какъ норму всѣхъ своихъ отношеній, мы не встрѣтимъ никакихъ существенныхъ внутреннихъ препятствій въ приложеніи этого начала къ нравственности международной, т. е. къ рѣшенію вопроса о *должномъ* нашемъ отношеніи къ чужеземцамъ, какъ таковымъ. Такъ какъ ни въ свойствѣ той или другой національности, ни въ свойствѣ чужеземности вообще нѣтъ никакого нравственнаго ограниченія, въ силу котораго должно бы было *заранѣе* считать даннаго иностранца за болѣе дурного человѣка, нежели каковъ любой изъ нашихъ соотечественниковъ, то нѣтъ и никакого нравственнаго основанія для національнаго неравенства. Во всей силѣ остается здѣсь общее требованіе альтруизма: любить другого какъ самого себя, и другой народъ какъ свой собственный. Фактъ *международной вражды* долженъ быть осужденъ безусловно какъ прямо противорѣчащій безусловной нормѣ, какъ антихристіанскій по существу [133]. Нормальное или должное отношеніе къ чужимъ народамъ есть только то, которое прямо требуется безусловнымъ нравственнымъ началомъ, и если проведеніе здѣсь этого начала встрѣчаетъ великія трудности психологическія и историческія, то зато никакихъ внутреннихъ нравственныхъ трудностей, осложненій и вопросовъ здѣсь нѣтъ. Они являются, когда вмѣсто безразличнаго въ нравственномъ отношеніи опредѣленія чужеземности при-

[133] Вопросъ о *войнѣ*, хотя исторически связанъ съ фактомъ международной вражды, не исчерпывается однако этою связью. Кромѣ войнъ международныхъ бывали, бываютъ и впредь могутъ быть войны междоусобныя — религіозныя и соціальныя. Поэтому вопросъ о войнѣ требуетъ особаго разсмотрѣнія, и ему будетъ посвящена одна изъ слѣдующихъ главъ.

ходится имѣть дѣло съ опредѣленіемъ, несомнѣнно принадлежащимъ къ нравственной области, каково свойство *преступности*.

Хотя содержаніе и объемъ этого понятія въ частностяхъ различны по временамъ и мѣстамъ, хотя многое прежде преступное не признается болѣе такимъ и самое свойство преступности, нѣкогда обнимавшее семью и родъ преступника, на извѣстной ступени духовнаго развитія понимается исключительно какъ личное свойство, — но всѣ эти историческія измѣненія не устраняютъ сущности дѣла. Независимо отъ *мнимыхъ* преступниковъ разнаго рода во всѣхъ человѣческихъ обществахъ всегда были, есть и до конца міра будутъ дѣйствительные преступники, т. е. люди съ злою волей настолько сильною и рѣшительною, что они ее прямо практически осуществляютъ во вредъ своимъ ближнимъ и съ опасностью для цѣлаго общежитія. Какъ же мы должны относиться къ такимъ завѣдомо *лихимъ* людямъ? Ясно, что и на нихъ съ точки зрѣнія безусловнаго нравственнаго начала должны распространяться требованія альтруизма, получившаго свое окончательное выраженіе въ евангельскихъ заповѣдяхъ любви. Но вопросъ, во-первыхъ, въ томъ: какъ соединить любовь къ лихому человѣку съ любовью къ его жертвѣ, и, во-вторыхъ, въ томъ, какимъ образомъ можемъ мы *на дѣлѣ* проявить свою любовь къ самому этому лихому человѣку, или преступнику въ этомъ его завѣдомо ненормальномъ нравственномъ состояніи? Никому нельзя избѣгнуть этого нравственнаго вопроса; если бы даже какому-нибудь человѣку никогда не приходилось лично сталкиваться съ несомнѣнными преступленіями и преступниками, то вѣдь онъ знаетъ, живя въ обществѣ, что существуетъ весьма сложная полицейско-судебно-пенитенціарная организація, назначенная для противодѣйствія преступленію, и онъ во всякомъ случаѣ долженъ опредѣлить свое нравственное отношеніе къ этимъ учрежденіямъ, а оно окончательно зависитъ отъ того, какъ онъ смотритъ на преступника и преступленіе. Какъ же мы *должны* на это смотрѣть съ точки зрѣнія чисто-нравственной? При обсужденіи этого важнаго вопроса мы начнемъ съ наиболѣе простого случая, лежащаго въ основѣ всѣхъ дальнѣйшихъ осложненій.

I.

Когда одинъ человѣкъ обижаетъ другого, напримѣръ, болѣе сильный бьетъ болѣе слабаго, то свидѣтель этой обиды, — если онъ

стоитъ на нравственной точкѣ зрѣнія, — испытываетъ *двоякое* чувство и побужденіе къ двоякому образу дѣйствія. Во-первыхъ, у него является потребность *защищать обижаемаго*, а во-вторыхъ, *образумить обидчика*. Обѣ эти потребности имѣютъ одинъ и тотъ же нравственный источникъ: признаніе чужой жизни и уваженіе къ чужому достоинству, психологически опирающееся на чувство жалости или состраданія. Намъ непосредственно жалко этого существа, подвергающагося физическому и душевному страданію; душевное же его страданіе, въ большей или меньшей степени сознаваемое, состоитъ въ томъ, что въ его лицѣ оскорблено человѣческое достоинство. Но такое внѣшнее нарушеніе человѣческаго достоинства въ обиженномъ связано непремѣнно съ внутреннимъ паденіемъ этого достоинства въ обидчикѣ; и то и другое требуетъ возстановленія. Хотя психологически чувство, относящееся къ обиженному, весьма различно отъ чувства, возбуждаемаго обидчикомъ, — первое есть чистая жалость, тогда какъ во второмъ преобладаетъ возмущеніе и нравственное негодованіе; но для того, чтобы это негодованіе было нравственнымъ, оно не должно переходить въ несправедливость къ обидчику, въ отрицаніе его права, хотя это право по содержанію своему (матеріально) отличается отъ права, принадлежащаго обиженному. Этотъ имѣетъ право на нашу защиту, тогда какъ обидчикъ имѣетъ право на вразумленіе съ нашей стороны. Но нравственная основа этихъ двухъ отношеній (поскольку дѣло идетъ о разумныхъ существахъ) одна и та же: безусловное значеніе или достоинство человѣческой личности, признаваемое нами въ другихъ такъ же, какъ въ себѣ, при чемъ происходящее при уголовной обидѣ двоякое нарушеніе этого достоинства, — пассивное въ обиженномъ и активное въ обидчикѣ, — вызываетъ въ насъ нравственную реакцію, и сущность этой реакціи при обоихъ отношеніяхъ одинакова, несмотря на различіе и даже противоположность ея психическаго проявленія. Конечно, въ тѣхъ случаяхъ, когда обида причиняетъ прямо или косвенно физическія страданія обиженному, *онъ* возбуждаетъ непосредственно болѣе сильное чувство жалости, но, вообще говоря, обидчикъ, какъ внутренно теряющій нравственное достоинство, долженъ быть жалокъ въ высшей степени. Какъ бы то ни было, нравственный принципъ требуетъ, чтобы мы признавали право обоихъ на нашу помощь для возстановленія нарушенной правды и въ томъ и въ другомъ.

Но самый этотъ выводъ изъ нравственнаго начала, требующій

(въ случаѣ преступленія, т. е. обиды человѣка человѣкомъ) нравственнаго отношенія къ обѣимъ сторонамъ, далеко еще не есть общепризнанный, и намъ нужно оборонить его отъ двоякаго рода противниковъ. Одни (ихъ мнѣніе до сихъ поръ есть преобладающее) признаютъ только право обиженнаго или потерпѣвшаго лица (или общества) на защиту и отмщеніе, а обидчика или преступника (послѣ того, какъ виновность его доказана) признаютъ (по крайней мѣрѣ на дѣлѣ) безправнымъ, страдательнымъ предметомъ возмездія, т. е. болѣе или менѣе полнаго подавленія или истребленія. «Злодѣя жалѣть нечего», «собакѣ собачья и смерть!» вотъ простонародное искреннее выраженіе этой точки зрѣнія. Ея прямымъ противорѣчіемъ нравственному началу и несовмѣстимостью съ мало-мальски развитымъ человѣческимъ чувствомъ (выразившимся между прочимъ у того же народа, по крайней мѣрѣ русскаго, въ названіи преступниковъ *несчастными)* объясняется и психологически извиняется противоположный крайній взглядъ, начинающій распространяться въ наше время. Здѣсь признается только право обидчика на словесное вразумленіе и не допускается относительно его никакого принудительнаго дѣйствія, что практически сводится къ отнятію права на защиту у обижаемаго лица или общества; ихъ безопасность ставится въ зависимость отъ *успѣшности* вразумленія, т. е. отъ чего-то проблематическаго, ни въ чьей власти и ни на чьей отвѣтственности не находящагося. Разберемъ внимательно эти двѣ противоположныя доктрины, которыя для краткости будемъ называть доктриною *отмщенія* и доктриною *словеснаго вразумленія.*

II.

Доктрина отмщенія имѣетъ для себя дѣйствительное объясненіе и мнимыя доказательства, — очень важно при разборѣ ея не смѣшивать одного съ другимъ. Звѣрь, на котораго нападаетъ другой съ тѣмъ, чтобы его пожрать, по чувству самосохраненія защищается зубами и когтями, если они у него достаточно сильны, или же спасается бѣгствомъ. Никто не станетъ искать здѣсь нравственныхъ побужденій, также какъ и въ физической самозащитѣ человѣка, у котораго прирожденныя средства обороны дополняются или замѣняются искусственнымъ оружіемъ. Но человѣкъ, даже дикій, не живетъ обыкновенно въ одиночку, а принадлежитъ къ какой-нибудь

общественной группѣ — роду, клану, шайкѣ. Поэтому при встрѣчѣ его съ врагомъ дѣло не кончается результатомъ единоборства. Убійство или другая обида, нанесенная однимъ изъ членовъ группы, ощущается всею группой и вызываетъ въ ней чувство мстительности. Поскольку сюда входитъ жалость къ пострадавшему, здѣсь должно признать присутствіе нравственнаго элемента, но, несомнѣнно, преобладающее значеніе принадлежитъ инстинкту собирательнаго самосохраненія, какъ у пчелъ или другихъ общественныхъ животныхъ: обороняя *своего*, родъ или кланъ обороняетъ себя, мстя за своего, онъ мститъ за себя. Но и обидчика по тому же побужденію защищаетъ *его* родъ или кланъ. Единственныя столкновенія переходятъ такимъ образомъ въ войну цѣлыхъ обществъ. Гомерическая поэзія сохранила намъ безсмертную память объ этой стадіи общественныхъ отношеній, увѣковѣчивъ троянскую войну, возникшую изъ частной обиды, нанесенной Парисомъ Менелаю. Исторія арабовъ до Мухаммеда вся полна такими войнами. Понятія преступленія и наказанія здѣсь, строго говоря, не существуютъ: обидчикъ здѣсь есть врагъ, которому мстятъ, а не преступникъ, котораго наказываютъ. Мѣсто позднѣйшей уголовной юстиціи всецѣло занято здѣсь общепризнаннымъ и безусловно обязательнымъ обычаемъ кровнаго мщенія. *Это* относится, разумѣется, къ обидамъ между членами различныхъ родовъ или клановъ. Но другого рода обидъ, вообще говоря, и не бываетъ на этой стадіи общежитія. Связь тѣсной родовой группы слишкомъ крѣпка, и авторитетъ патріархальной власти слишкомъ внушителенъ, чтобы отдѣльное лицо рѣшилось противъ нихъ возстать: это почти такъ же невѣроятно, какъ столкновеніе отдѣльной пчелы съ цѣлымъ ульемъ. Конечно, человѣкъ и въ родовомъ бытѣ сохранялъ способность къ личному произволу, который и проявлялся въ отдѣльныхъ рѣдкихъ случаяхъ, но эти исключительныя проявленія и подавлялись исключительными дѣйствіями патріархальной власти, не вызывая общихъ мѣръ. Положеніе измѣняется съ переходомъ къ государственному быту, т. е. когда многіе роды и племена такъ или иначе, по тѣмъ или другимъ побужденіямъ или принудительнымъ обстоятельствамъ, соединяются постояннымъ образомъ вокругъ одного общаго вождя съ болѣе или менѣе организованною властью, при чемъ упраздняется самостоятельность отдѣльныхъ родовъ и колѣнъ и отмѣняется обычай кровной мести.

Довольно любопытно, что философы и юристы отъ древнѣйшихъ

временъ и почти до нашихъ дней строили априорныя теоріи о происхожденіи государства, какъ будто всѣ дѣйствительныя государства произошли въ какія-нибудь допотопныя времена. Это объясняется, конечно, крайне несовершеннымъ состояніемъ исторической науки. Но что еще было позволительно Гоббсу и даже Руссо, то не можетъ быть допущено со стороны современныхъ мыслителей. Родовой бытъ, который такъ или иначе пережили всѣ націи, не представляетъ ничего загадочнаго: родъ есть прямое проявленіе естественной кровной связи. Вопросъ, значитъ, сводится къ переходу отъ родового быта къ государственному, а это уже можетъ быть предметомъ *историческаго наблюденія*. Достаточно назвать совершившееся на глазахъ исторіи превращеніе разрозненныхъ родовъ и племенъ сѣверной Аравіи въ могущественное мусульманское государство. Его теократическій характеръ не есть исключеніе; таковы же были въ большей или меньшей степени и всѣ прочія значительныя государства старыхъ временъ. Вспомнимъ, какъ обыкновенно зачинается государственность: превосходящій другихъ личными силами вождь — военный или религіозный, а всего чаще и то и другое вмѣстѣ — руководимый сознаніемъ своего историческаго призванія, а также личными побужденіями — собираетъ вокругъ себя людей изъ разныхъ родовъ или колѣнъ, образуя съ ними нѣкоторое *междуродовое* ядро, вокругъ котораго затѣмъ добровольно или же принудительно собираются цѣлые роды и племена, получая отъ вновь образовавшейся верховной власти законы и управленіе и теряя въ большей или меньшей степени свою самостоятельность. Когда въ какой-нибудь общественной группѣ мы находимъ іерархически организованное правительство съ центральною верховною властью, постоянное войско, финансы, основанные на налогахъ, на податяхъ, наконецъ, законы, снабженные уголовною санкціей, то мы въ этой группѣ узнаемъ настоящій характеръ государства. Всѣ исчисленные признаки были налицо въ мусульманской общинѣ въ послѣдніе годы жизни Мухаммеда. Замѣчательно, что исторія первоначальнаго образованія этого государства подтверждаетъ до нѣкоторой степени теорію политическаго контракта: всѣ главные шаги арабскаго пророка въ этомъ дѣлѣ обозначены формальными договорами, начиная съ такъ называемой «клятвы женщинъ» и кончая послѣдними условіями, которыя онъ предписалъ въ Меккѣ послѣ своей окончательной побѣды надъ родомъ Корейшитовъ и союзными имъ племенами. Замѣтимъ

также, что во всѣхъ этихъ договорахъ основной пунктъ есть отмѣна кровной мести между родами и кланами, входящими въ новый политическій союзъ.

Отсюда возникаетъ не существовавшее прежде различіе — между публичнымъ и частнымъ правомъ: въ законахъ кровной мести, какъ и въ другихъ важнѣйшихъ отношеніяхъ, интересы собирательной группы и отдѣльнаго лица были непосредственно солидарны, тѣмъ болѣе, что въ небольшомъ общественномъ цѣломъ, какъ родъ или кланъ, всѣ или по крайней мѣрѣ большая часть сочленовъ могли лично знать другъ друга, такъ что каждый для всѣхъ и всѣ для каждаго представляли, вообще говоря, реальную величину. Но когда при образованіи государства общественная группа обнимаетъ собою сотни тысячъ или даже милліоны людей, такое личное реальное отношеніе между частями и цѣлымъ становится невозможнымъ: является ясное различіе между общими интересами и частными, и между соотвѣтственными областями права, при чемъ къ частному праву (вопреки нашимъ теперешнимъ юридическимъ понятіямъ) относятся обыкновенно на этой стадіи развитія и такія дѣла, какъ убійство, грабежъ, тяжкое увѣчье. Прежде (въ родовомъ бытѣ) всѣ подобныя злодѣянія считались затрагивающими прямо общій интересъ и цѣлый родъ мстилъ за нихъ виновнику и его родичамъ. Съ образованіемъ болѣе широкаго политическаго союза это право и эта обязанность кровавой мести отнята у рода, но не перешла (въ прежнемъ смыслѣ и объемѣ) къ государству. Новая общая власть, отъ которой исходятъ законы и правленія, не можетъ сразу войти до такой степени въ интересы всѣхъ своихъ многочисленныхъ подданныхъ, чтобы защищать ихъ какъ свои собственные, глава государства не можетъ чувствовать и дѣйствовать какъ старѣйшина рода; и вотъ мы видимъ, что въ защитѣ частныхъ лицъ и имуществъ государственная власть ограничивается сначала наименьшимъ: не только за увѣчье или иное насиліе, но за убійство свободнаго человѣка убійца или его домашніе платятъ семьѣ убитаго по обоюдному соглашенію (compositio) денежную пеню, вообще довольно умѣренную. Перечисленіемъ такихъ штрафовъ различныхъ, смотря по полу лица и другимъ обстоятельствамъ) наполнены всѣ тѣ старинные уставы или сборники законовъ (какъ, напр., законы салійскихъ франковъ, или наша «Русская Правда»), которые именно представляютъ собою памятники только что впервые сложившагося

(въ данномъ народѣ) государственнаго быта. Замѣчателенъ этотъ непосредственный и быстрый переходъ отъ безпомощной кровавой мести, сопровождавшейся весма часто истребительными многолѣтними войнами цѣлыхъ племенъ — къ простому денежному вознагражденію; съ указанной точки зрѣнія такой скачокъ совершенно понятенъ.

На этой стадіи развитія государственности только политическія преступленія[134] имѣютъ, собственно говоря, уголовный характеръ, а всѣ прочія, не исключая и убійства, разсматриваются не какъ преступленія, а какъ частныя ссоры.

Но такое элементарное противоположеніе между публичнымъ и частнымъ правомъ не можетъ быть устойчивымъ. Денежный штрафъ за всякую обиду частнаго лица не удовлетворяетъ потерпѣвшую сторону (напр., семью убитаго) и не воздерживаетъ обидчика, особенно если онъ богатъ, отъ дальнѣйшихъ злодѣяній. При такихъ условіяхъ кровная месть за частныя обиды, отмѣненная государствомъ, какъ противная его существу, возобновляется фактически и грозитъ отнять у государственнаго строя самую причину его существованія: когда каждому приходится самому мстить за свои обиды, то за что же онъ будетъ нести тягости, налагаемыя новымъ политическимъ бытомъ? Чтобы оправдать свои требованія отъ частныхъ лицъ, государство должно взять ихъ интересы подъ свою дѣйствительную защиту; чтобы навсегда упразднить частное право кровной мести, государство должно превратить его въ публичное, т. е. принять на себя его исполненіе. На этой новой высшей стадіи яснѣе выражается солидарность государственной власти съ подчиненными ей отдѣльными лицами, и хотя различіе между преступленіями, прямо направленными противъ самой власти (политическими) и простыми, отъ которыхъ страдаютъ только частные интересы, еще сохраняется, но лишь по степени важности, а не по существу. Всякій свободный человѣкъ становится гражданиномъ, т. е. членомъ самого государства, принимающаго на себя задачу охранять его безопасность; всякое ея нарушеніе разсматривается государственною властью, какъ

---

[134] Объемъ этого понятія расширяется и суживается сообразно историческимъ условіямъ. Въ средніе вѣка, когда уголовный характеръ простого убійства еще не былъ ясенъ для юридическаго сознанія, поддѣлка монеты влекла за собою мучительную смертную казнь, какъ преступленіе вредное для цѣлаго общества, нарушающее привилегію государственной власти и въ этомъ смыслѣ политическое.

покушеніе на ея собственное право, какъ враждебное дѣйствіе противъ общественнаго цѣлаго. Всѣ насилія противъ личности и имущества кого бы то ни было разсматриваются уже не какъ частныя обиды, а какъ нарушенія государственнаго закона, и потому наравнѣ съ политическими преступленіями подлежатъ *отмщенію* самого *государства*.

III.

Уголовно-правовая доктрина отмщенія имѣетъ, такимъ образомъ, историческое основаніе въ томъ смыслѣ, что уголовныя наказанія, нынѣ еще употребительныя, представляютъ собою историческую трансформацію первобытнаго принципа кровавой мести. Прежде за обиженнаго мстилъ болѣе тѣсный общественный союзъ, называемый родомъ, потомъ сталъ мстить болѣе обширный и сложный, называемый государствомъ; прежде обидчикъ терялъ всѣ человѣческія права въ глазахъ обиженнаго имъ рода, теперь онъ сталъ безправнымъ субъектомъ наказанія въ глазахъ государства, отмщающаго ему за нарушеніе своихъ законовъ. Различіе состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что въ родовомъ быту самый актъ мести совершался просто — обидчика при первомъ случаѣ убивали, какъ собаку, — но послѣдствія бывали очень сложны въ видѣ нескончаемыхъ войнъ между племенами; въ государственномъ же быту, напротивъ, самый актъ отмщенія, принятый на себя публичными властями, производится медленно и съ различными церемоніями, но безъ всякихъ послѣдующихъ осложненій, такъ какъ за частнымъ преступникомъ уже нѣтъ дальнѣйшаго достаточно сильнаго мстителя, — онъ беззащитенъ передъ государственнымъ могуществомъ.

Но изъ этого несомнѣннѣйшаго факта, что уголовныя казни суть историческія видоизмѣненія кровавой мести, — слѣдуетъ ли что-нибудь въ пользу самихъ этихъ казней, или въ пользу принципа отмщенія? Должно ли, въ силу этого историческаго основанія, понятіе мести, т. е. воздаянія зломъ за зло, страданіемъ за страданіе, окончательно опредѣлять наше отношеніе къ преступнику? Вообще логика не позволяетъ дѣлать такихъ выводовъ изъ генетической связи двухъ явленій. Ни одинъ дарвинистъ, насколько мнѣ извѣстно, изъ принимаемаго имъ происхожденія человѣка отъ низшихъ животныхъ, не выводилъ того заключенія, что человѣкъ долженъ быть скотиной. Изъ того, что городская община Рима была первоначально

создана разбойничьею шайкой, никакой историкъ не заключалъ еще, что истиннымъ принципомъ священной римской имперіи долженъ былъ быть разбой. Относительно нашего предмета, разъ дѣло идетъ о *трансформаціи* кровной мести, то гдѣ же основанія считать эту трансформацію *законченною?* Мы знаемъ, что отношеніе общества и закона къ преступникамъ переживало очень рѣзкія перемѣны, безпощадная родовая месть смѣнилась денежными штрафами, а они уступили мѣсто «градскимъ казнямъ», сначала крайне жестокимъ, но съ XVIII вѣка все болѣе и болѣе смягчающимся. Нѣтъ и тѣни разумнаго основанія утверждать, что предѣлъ смягченія уже достигнутъ и что висѣлица и гильотина, пожизненная каторга и одиночное заключеніе должны пребывать навѣки въ уголовномъ законодательствѣ образованныхъ странъ.

Но въ то время, какъ историческій прогрессъ явно клонитъ къ тому, чтобы все больше и больше ограничивать, наконецъ и вовсе исключить принципъ возмездія или равномѣрнаго воздаянія изъ нашего правового отношенія къ преступникамъ, въ пользу этого принципа многіе философы и юристы продолжали и еще продолжаютъ выставлять отвлеченныя разсужденія, которыя, по своей крайней несостоятельности, будутъ, конечно, предметомъ изумленія и глумленія для потомства, подобно тому, какъ мы удивляемся аргументамъ Аристотеля въ пользу рабства или нѣкоторыхъ церковныхъ писателей въ пользу плоской фигуры земли. Сами по себѣ мнимые аргументы, которыми пользуется доктрина отмщенія, не заслуживаютъ разбора, но такъ какъ они еще не повторяются авторами, вообще достойными уваженія, а предметъ ихъ имѣетъ большую жизненную важность, то приходится повторять и ихъ опроверженіе.

«Преступленіе есть нарушеніе права; право должно быть возстановлено; наказаніе, т. е. равномѣрное нарушеніе права въ лицѣ преступника, совершаемое въ силу опредѣленнаго закона публичною властью (въ отличіе отъ частной мести), покрываетъ первое нарушеніе, и такимъ образомъ возстанавливается нарушенное право». Это мнимое разсужденіе вращается вокругъ термина «право». Но дѣйствительное право всегда есть *чье-нибудь* (долженъ быть *субъектъ права*). О чьемъ же правѣ рѣчь здѣсь? Прежде всего, повидимому, о правѣ потерпѣвшаго лица. Подставимъ же это дѣйствительное содержаніе подъ отвлеченный терминъ. Мирный пастухъ Авель имѣетъ, безъ сомнѣнія, право существовать и наслаждаться всѣми радостями

жизни; но приходитъ злонравный человѣкъ Каинъ и фактически лишаетъ его этого права посредствомъ убійства. Требуется возстановить нарушенное право; для этого является публичная власть и вопреки прямому предостереженію священнаго Писанія (кн. Бытія, VI, 15) вѣшаетъ убійцу. Что же, послѣ этого право Авеля на жизнь возстановлено, или нѣтъ? Такъ какъ никто, кромѣ постояльцевъ Бедлама, не станетъ утверждать, что казнь убійцы воскрешаетъ убитаго, то приходится подъ правомъ разумѣть здѣсь не право потерпѣвшаго, а чье-нибудь другое. Другимъ субъектомъ права, нарушаемаго преступленіемъ, можетъ быть само общество или государство [135]. Всѣ частныя права (на жизнь, имущество и т. д.) гарантированы государствомъ, оно ручается за ихъ неприкосновенность, ставя ихъ подъ защиту своихъ законовъ. Законъ, воспрещающій частнымъ лицамъ по собственному усмотрѣнію умерщвлять своихъ согражданъ, по праву изданъ государствомъ, и, слѣдовательно, въ нарушеніи его (въ убійствѣ) нарушается право государства, и въ казни убійцы возстановляется право не убитаго, а право государства и значеніе закона [136]. То, что есть въ этомъ аргументѣ справедливаго, вовсе не относится къ дѣлу. Несомнѣнно, что разъ законы существуютъ, нарушеніе ихъ не должно оставаться безъ послѣдствій и что блюсти за этимъ принадлежитъ государству. Но вопросъ не въ общемъ принципѣ наказуемости преступленій, какъ нарушеній закона, ибо въ этомъ отношеніи всѣ преступленія одинаковы. Если

---

135 Относительно настоящаго предмета эти два термина могутъ употребляться безразлично.

136 По мнѣнію одного критика, мое предположеніе, что преступленіе непремѣнно нарушаетъ *чье-нибудь* право, есть ошибка. Независимо отъ какого бы то ни было субъекта права (единичнаго или собирательнаго, частнаго или публичнаго), а также независимо и отъ нравственной нормы — безусловнаго добра, существуетъ будто бы право само по себѣ, — какъ самостоятельная объективная сущность и собственная цѣль наказанія состоитъ будто бы въ удовлетвореніи этого самосущаго права. Критикъ напрасно думаетъ, что эта метафизическая личина древняго Молоха мнѣ неизвѣстна. Но заниматься ею мнѣ нѣтъ причины, такъ какъ за нее давно уже не стоитъ ни одинъ серьезный криминалистъ. Слишкомъ ясно, что право по самому понятію своему есть отношеніе субъектовъ, обусловленное тѣми или другими нравственно-практическими нормами, и что, слѣдовательно, право безсубъективное и безотносительное есть Unding, — мысль, въ которой ничего не мыслится.

законъ самъ по себѣ священенъ, какъ исходящій отъ государства, то всѣ законы имѣютъ это свойство въ одинаковой степени, всѣ равно выражаютъ право государства, и всѣ ихъ нарушенія безъ различія суть нарушенія этого верховнаго права. Матеріальныя различія преступленій касаются лишь тѣхъ интересовъ, которые ими нарушаются; съ формальной же стороны, по отношенію къ *общему*, т. е. государству, *какъ такому*, т. е. къ его власти и закону, каждое преступленіе (разумѣется вмѣнямое) предполагаетъ волю, несогласную съ закономъ, отрицающую его, т. е. волю преступную, и съ этой точки зрѣнія для всѣхъ преступленій логически требовалось бы одинаковое возмездіе. Но дѣйствительно-существующее во всѣхъ законодательствахъ разнообразіе наказаній за различныя преступленія, очевидно, предполагаетъ, кромѣ общаго принципа наказуемости, еще нѣкоторый другой, специфическій, опредѣляющій особую связь между *этимъ* преступленіемъ и *этимъ* наказаніемъ. Доктрина отмщенія усматриваетъ такую связь въ томъ, что право, нарушенное опредѣленнымъ преступнымъ дѣйствіемъ, возстановляется соотвѣтствующимъ или *равномѣрнымъ* воздѣйствіемъ, напримѣръ, убившій долженъ быть убитъ. Какое же тутъ, однако, на самомъ дѣлѣ соотвѣтствіе или равенство? Самымъ знаменитымъ сторонникамъ этой доктрины дѣло представляется въ слѣдующемъ видѣ: право есть нѣчто положительное, скажемъ + (плюсъ), нарушеніе его нѣчто отрицательное, — (минусъ); если произошло отрицаніе въ видѣ преступленія (напр., отнята жизнь у человѣка), то оно должно вызвать равное отрицаніе въ видѣ наказанія (отнятіе жизни у убійцы), и тогда такое двойное отрицаніе, или отрицаніе отрицанія, произведетъ опять положительное состояніе, т. е. возстановленное право: *минусъ на минусъ даетъ плюсъ*. Трудно сохранять серьезность въ виду такой «игры ума»; замѣтимъ, однако, что понятіе *отрицаніе отрицанія* логически выражаетъ прямое внутреннее отношеніе между двумя противоположными актами, напр., если движеніе злой воли въ человѣкѣ есть «отрицаніе», именно отрицаніе нравственной нормы, то противоположный актъ воли, подавляющій это движеніе, будетъ дѣйствительно «отрицаніемъ отрицанія», и результатъ получится положительный, — утвержденіе этого человѣка въ нормальномъ состояніи; точно такъ же, если преступленіе, какъ дѣятельное выраженіе злой воли, есть отрицаніе, то дѣятельное раскаяніе преступника будетъ отрицаніемъ отрицанія (т. е. не факта, конечно, а произведшей его внутренней при-

чины), и результатъ опять будетъ положительный — его нравственное возрожденіе. Но казнь преступника, очевидно, лишена такого значенія; здѣсь отрицаніе направлено (какъ и въ преступленіи) на нѣчто положительное — на жизнь человѣка. Нельзя въ самомъ дѣлѣ признать, чтобы въ казни преступника предметомъ отрицанія было само его преступленіе, ибо оно есть фактъ безповоротно совершившійся и, по замѣчанію св. отцовъ, самому Богу невозможно сдѣлать, чтобы совершившееся было несовершившимся; но также это отрицаемое не есть здѣсь и злая воля преступника, ибо одно изъ двухъ: или онъ раскаялся въ своемъ злодѣяніи, и тогда злой воли уже нѣтъ, или онъ упорствуетъ до конца, и тогда, значитъ, его воля недоступна данному воздѣйствію, и во всякомъ случаѣ внѣшнее насильственное дѣйствіе не можетъ упразднить или измѣнить внутренняго состоянія воли. Но если, такимъ образомъ, въ казни преступника дѣйствительно отрицается не злая воля, а положительныя блага жизни, то, значитъ, это будетъ вновь только простое отрицаніе, а не «отрицаніе отрицанія». А изъ одной послѣдовательности двухъ простыхъ отрицаній не можетъ выйти ничего положительнаго. Злоупотребленіе алгебраическою формулой придаетъ всему аргументу прямо комическій характеръ. Вѣдь для того, чтобы два минуса, т. е. двѣ отрицательныя величины, произвели плюсъ, недостаточно поставить ихъ одну вслѣдъ за другой, а необходимо ихъ *перемножить;* но что значитъ *помножить преступленіе на наказаніе*[137]?

IV.

Внутреннее безсмысліе доктрины возмездія или «отмстительной справедливости» подчеркивается тѣмъ, что за исключеніемъ немногихъ случаевъ она не имѣетъ никакого отношенія къ существующимъ уголовнымъ законамъ. Строго говоря, случай кажущагося ея примѣненія только одинъ: смертная казнь за убійство. Поэтому псевдофилософскіе аргументы въ пользу этой доктрины, — сущность которыхъ передана выше, относятся именно только къ этому единственному случаю, — плохой показатель для принципа, имѣющаго притязаніе на всеобщее значеніе. У насъ въ Россіи, гдѣ смертная

[137] Очевидно, здѣсь нельзя идти дальше *сложенія* (вещественныхъ результатовъ): можно сложить трупъ убитаго съ трупомъ повѣшеннаго убійцы, и получатся два трупа, т. е. двѣ отрицательныя величины.

казнь оставлена только за нѣкоторыя политическія преступленія, нѣтъ даже этого единственнаго кажущагося соотвѣтствія; ибо какую хотя бы только видимость равномѣрнаго воздаянія можно найти, напр., между отцеубійствомъ и безсрочною каторжною работой или между простымъ убійствомъ съ корыстною цѣлью и 12-лѣтнею каторгой? Лучшимъ опроверженіемъ доктрины можетъ служить то обстоятельство, что наибольшее ея примѣненіе мы находимъ въ нѣкоторыхъ законодательствахъ народовъ полудикихъ, или же въ законахъ варварскихъ временъ, гдѣ, напр., за извѣстное увѣчье виновный подвергался такому же увѣчью, гдѣ за дерзкія рѣчи отрѣзали языкъ, и т. п. Принципъ, примѣненіе котораго оказывается несовмѣстимымъ съ извѣстною степенью развитія образованности, есть принципъ осужденный.

Въ новѣйшія времена, если не ошибаюсь, доктрина возстановленія права посредствомъ равнаго воздаянія защищалась болѣе отвлеченными философами, нежели юристами. Эти послѣдніе принимаютъ уравненіе наказанія съ преступленіемъ лишь въ относительно-количественномъ смыслѣ (*мѣра* наказанія), т. е. они требуютъ, чтобы преступленіе болѣе тяжкое сравнительно съ другимъ подвергалось и болѣе тяжкому наказанію, такъ, чтобы вообще была лѣстница (scala) наказаній, соотвѣтствующая лѣстницѣ преступленій. Но при этомъ основаніе (а слѣдовательно и вершина) карательной лѣстницы остается неопредѣленнымъ, а потому и характеръ самихъ наказаній можетъ быть какой угодно, — безчеловѣчно жестокій и, напротивъ, крайне мягкій. Такъ лѣстница взысканій существовала и въ тѣхъ законодательствахъ, гдѣ за всѣ или почти всѣ простыя преступленія полагалась только денежная пеня: и тамъ за болѣе тяжкое увѣчье платился большій штрафъ, за убійство мужчины больше, чѣмъ за убійство женщины, и т. п. Съ другой стороны, тамъ, гдѣ уже за воровство вѣшали, за болѣе тяжкія преступленія опредѣлялась квалифицированная смертная казнь, т. е. соединенная съ различною степенью мучительности. Тутъ безнравственна, разумѣется, сама жестокость наказаній, а не ихъ постепенность.

Для насъ важна въ уголовномъ правѣ хотя замѣтно ослабѣвшая, но еще не совсѣмъ исчезнувшая тенденція къ сохраненію, по возможности, именно жестокихъ наказаній; не находя достаточно твердаго основанія въ псевдо-раціональномъ принципѣ «возстановленнаго права», эта тенденція ищетъ себѣ эмпирической опоры въ прин-

ципѣ *устрашенія*. Въ сущности этотъ мотивъ всегда присоединялся къ принципу возмездія. Популярный афоризмъ «собакѣ собачья и смерть» всегда сопровождался и сопровождается дополненіемъ: «да чтобъ и другимъ не повадно было». Нельзя сказать, чтобы этотъ принципъ былъ безусловно вѣренъ даже на почвѣ утилитарно-эмпирической. Конечно, страхъ есть одинъ изъ важныхъ мотивовъ человѣческой природы, однако онъ не имѣетъ въ ней рѣшающаго значенія. Все болѣе возрастающее число самоубійствъ доказываетъ, что и смерть не страшна для многихъ. Продолжительное одиночное заключеніе или каторга, сами по себѣ, можетъ быть, страшнѣе, но эти средства не имѣютъ нагляднаго устрашающаго дѣйствія. Я не буду останавливаться на этихъ и другихъ общеизвѣстныхъ возраженіяхъ противъ теоріи устрашенія (какъ, напр., указаніе на остающуюся всегда у преступника надежду укрыться отъ суда, или уйти отъ наказанія, также на то обстоятельство, что огромное большинство преступленій совершается подъ вліяніемъ какой-нибудь страсти, заглушающей голосъ благоразумія). Объ относительной силѣ всѣхъ этихъ соображеній можно спорить. Безспорнымъ же образомъ теорія устращенія опровергается только на нравственной почвѣ: во-первыхъ, принципіально — своимъ прямымъ противорѣчіемъ основному нравственному началу, а во-вторыхъ, фактически — тѣмъ обстоятельствомъ, что это противорѣчіе заставляетъ сторонниковъ устрашенія быть непослѣдовательными и мало-по-малу отказываться въ силу нравственныхъ побужденій отъ наиболѣе дѣйствительныхъ и ясныхъ требованій теоріи. Само собою разумѣется, что здѣсь дѣло идетъ объ устрашеніи въ смыслѣ основного принципа уголовнаго правосудія, а не въ смыслѣ только психологическаго явленія, естественно сопровождающаго всякій способъ противодѣйствія преступленіямъ. Такъ, если бы даже имѣлось въ виду только исправленіе преступниковъ путемъ просвѣтительныхъ внушеній, то на людей самовольныхъ и самолюбивыхъ перспектива такой опеки, хотя бы самой кроткой и раціональной, могла бы оказывать устрашающее дѣйствіе и удерживать ихъ отъ преступленій. Но это не относится, очевидно, къ той теоріи, которая видитъ въ устращеніи не косвенное послѣдствіе, а самую сущность и прямую задачу наказанія.

Нравственное начало утверждаетъ, что человѣческое достоинство должно уважаться въ каждомъ лицѣ, и что, слѣдовательно, нельзя дѣлать кого бы то ни было только *средствомъ* или *орудіемъ* для чьей

бы то ни было пользы. Но по теоріи устрашенія наказываемый преступникъ разсматривается именно лишь какъ средство для наведенія страха на другихъ и для охраненія общественной безопасности. Въ намѣреніе уголовнаго закона можетъ, конечно, входить и собственное благо преступника: удержать его страхомъ наказанія отъ совершенія преступленія; но разъ преступленіе уже совершено, то этотъ мотивъ, очевидно, отпадаетъ, и караемый преступникъ остается съ этой точки зрѣнія только какъ средство для устрашенія другихъ, то есть для посторонней ему цѣли, что уже прямо противорѣчитъ безусловной нравственной нормѣ. Съ этой стороны устрашающее наказаніе было бы допустимо только какъ угроза, но угроза, не приводимая никогда въ дѣйствіе, теряетъ смыслъ. Итакъ, принципъ уголовнаго устрашенія могъ бы быть нравственнымъ лишь подъ условіемъ своей безполезности, и онъ можетъ быть матеріально полезнымъ лишь подъ условіемъ безнравственнаго примѣненія.

Фактически теорія устрашенія совсѣмъ притупила свое остріе съ тѣхъ поръ, какъ во всѣхъ образованныхъ и полу-образованныхъ странахъ упразднены мучительныя тѣлесныя наказанія и квалифицированная смертная казнь. Ясно, что если задача наказанія заключается въ устрашеніи какъ самого преступника, такъ и другихъ, то именно эти средства и были бы самыми дѣйствительными и цѣлесообразными. Почему же сторонники устрашенія отказываются отъ настоящихъ, единственно-вѣрныхъ средствъ устрашенія? Надо полагать потому, что они считаютъ эти средства безнравственными, противными требованіямъ жалости и человѣколюбія. Но въ такомъ случаѣ устрашеніе уже перестаетъ быть *опредѣляющимъ* принципомъ наказанія. Одно изъ двухъ: или смыслъ наказанія — въ устрашеніи, и тогда уже необходимо допустить мучительныя казни, какъ средства по преимуществу устрашающія, или же характеръ наказанія подчиняется нравственному принципу, и тогда нужно совсѣмъ отказаться отъ устрашенія, какъ мотива по существу безнравственнаго [138].

---

[138] Въ XVIII столѣтіи, въ разгаръ движенія противъ жестокостей уголовнаго права, нѣкоторые писатели старались доказать, что мученія преступниковъ не только безчеловѣчны, но и безполезны даже въ смыслѣ устрашенія, ибо никого не удерживаютъ отъ совершенія преступленія. Это мнѣніе, если бы оно было доказано, сверхъ своей прямой цѣли, отнимало бы еще всякій смыслъ у теоріи устрашенія

V.

Тотъ фактъ, что въ современныхъ уголовныхъ законодательствахъ исчезли наиболѣе послѣдовательные виды возмездія и устрашенія, — исчезло именно то, что съ первой изъ этихъ точекъ зрѣнія должно быть признано самымъ справедливымъ, а со второй — самымъ полезнымъ, — одинъ этотъ фактъ достаточно показываетъ, что иная, нравственная точка зрѣнія уже проникла въ эту область и сдѣлала въ ней значительныя завоеванія. Внѣ этого несомнѣннаго и довольно быстраго прогресса остается только уголовное право народовъ дикихъ и варварскихъ, какъ китайцы или абиссинцы, которые, впрочемъ, находятся наканунѣ утраты своего бытового обособленія. Тѣмъ не менѣе и во всѣхъ нашихъ, т. е. европейско-американскихъ пенитенціарныхъ системахъ остается еще много ненужнаго насилія и мучительства, объясняемаго только какъ мертвое наслѣдіе отжившихъ принциповъ отмщенія и устрашенія. Таковы: смертная казнь, хотя и потерявшая подъ собою почву, но все еще упорно отстаиваемая, далѣе безсрочное лишеніе свободы, каторжныя работы, ссылка въ отдаленныя страны съ губительными жизненными условіями и т. п.

Все это систематическое мучительство возмущаетъ нравственное сознаніе и измѣняетъ первоначальное чувство къ преступнику. Если жалость къ обиженному или потерпѣвшему и побужденіе защитить его вооружаютъ насъ противъ обидчика (преступника), то когда общество, несоизмѣримо сильнѣйшее, чѣмъ единичный преступникъ, обращаетъ на него, уже обезоруженнаго, свою неодолимую вражду и дѣлаетъ его предметомъ долговременнаго мучительства, тогда уже *онъ* становится обиженнымъ или потерпѣвшимъ, возбуждая въ насъ жалость и потребность защитить его. Юридическое сознаніе, какъ и практика, рѣшительно отказались только отъ *послѣдовательнаго проведенія* принциповъ возмездія и устрашенія, а не отъ самихъ этихъ идей, и существующая въ образованныхъ странахъ система наказаній представляетъ безсмысленную и безжизненную сдѣлку между этими негодными принципами съ одной стороны и нѣкоторыми требованіями человѣколюбія и справедливости съ другой. Въ сущности

вообще. Ясно въ самомъ дѣлѣ, что если даже мучительныя казни недостаточны для устрашенія преступниковъ, то еще менѣе такое дѣйствіе могутъ имѣть наказанія болѣе мягкія.

мы встрѣчаемъ здѣсь лишь въ разной степени смягченные остатки стараго звѣрства и никакой объединяющей мысли, никакого руководящаго начала. На почвѣ такой сдѣлки не можетъ быть рѣшенъ основной для нравственнаго сознанія вопросъ: лишается ли преступникъ фактомъ преступленія своихъ человѣческихъ правъ, или нѣтъ? Если *не* лишается, то какимъ же образомъ можно отнимать у него первое условіе всякаго права — существованіе, какъ это дѣлается въ смертной казни? Если же фактъ преступленія лишаетъ преступника его естественныхъ правъ, то зачѣмъ всѣ эти юридическія церемоніи съ безправными существами? Эмпирически эта дилемма устраняется тѣмъ, что между преступленіями полагается различіе, при чемъ одни считаются лишающими преступника человѣческихъ правъ, а другія — только *ограничивающими* ихъ въ большей или меньшей степени. Но не только принципъ и мѣра этихъ ограниченій остаются неопредѣленными и измѣнчивыми, но и самое различіе между двумя родами преступленія оказывается произвольнымъ и неодинаковымъ, смотря по мѣстамъ и временамъ. Такъ, напр., на западѣ политическія преступленія не сопровождаются лишеніемъ человѣческихъ правъ, а у насъ въ Россіи еще вполнѣ сохраняется прежній взглядъ, по которому эти преступленія относятся къ самымъ тяжкимъ. Казалось бы, однако, что такой важный фактъ, какъ превращеніе человѣка изъ самостоятельнаго и полноправнаго лица въ страдательный матеріалъ для карательныхъ упражненій, долженъ зависѣть отъ какой-нибудь объективной причины, или опредѣляющаго начала, одинаковаго всегда и вездѣ; но на дѣлѣ оказывается, что въ одной странѣ для такого превращенія изъ лица въ вещь нужно совершить простое убійство, въ другой — убійство съ отягчающими обстоятельствами, въ третьей какое-нибудь политическое преступленіе и т. д.

Такое крайне неудовлетворительное состояніе этого важнаго дѣла, такая возмутительная для ума и совѣсти легкость отношенія къ жизни и судьбѣ людей уже давно вызываетъ реакцію нравственнаго чувства, которая, къ сожалѣнію, у многихъ моралистовъ переходитъ въ противоположную крайность, побуждая ихъ отрицать самую идею наказанія въ широкомъ смыслѣ, т. е. какъ реальнаго противодѣйствія преступленіямъ. Согласно этой новѣйшей доктринѣ, всякое принужденіе или насиліе надъ кѣмъ бы то ни было непозволительно, а потому на преступника слѣдуетъ дѣйствовать исключительно лишь словомъ вразумленія. Достоинство этой доктрины заключается въ

нравственной чистотѣ ея намѣренія, недостатокъ же ея въ томъ, что это намѣреніе не осуществляется предлагаемымъ способомъ. Этотъ принципъ страдательнаго отношенія къ преступникамъ, отрицая всякое принужденіе вообще, исключаетъ не только мѣры отмщенія и устрашенія (въ чемъ онъ правъ), но также и мѣры *предупрежденія* преступленій и воспитательнаго воздѣйствія на преступниковъ. Государство съ этой точки зрѣнія не имѣетъ права запереть, даже на время, злостнаго убійцу, хотя бы изъ обстоятельствъ дѣла было ясно, что онъ будетъ продолжать свои злодѣянія; оно точно также не имѣетъ права помѣстить преступника въ болѣе нормальную среду, хотя бы даже исключительно для его собственнаго блага. Соотвѣтственно этому и для частнаго человѣка признается здѣсь непозволительнымъ силою удержать злодѣя, бросающагося на свою жертву: позволяется только обратиться къ нему со словами вразумленія. Въ разборѣ доктрины я остановлюсь именно на этомъ случаѣ частнаго противодѣйствія злодѣянію, какъ болѣе простомъ и основномъ.

На людей испорченныхъ, обдуманно совершающихъ уголовныя преступленія, слово разумнаго убѣжденія дѣйствуетъ лишь въ крайне рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ. Приписывать заранѣе своему слову такую *исключительную* силу дѣйствія было бы болѣзненнымъ самомнѣніемъ, а ограничиваться словомъ безъ увѣренности въ его успѣхѣ, когда дѣло идетъ о смертельной опасности ближняго, было бы безчеловѣчно. Обижаемый человѣкъ имѣетъ право на всю возможную помощь отъ насъ, а не на одно только словесное заступничество, которое въ огромномъ большинствѣ дѣйствительныхъ случаевъ можетъ быть только комичнымъ; и точно также обидчикъ имѣетъ право на всю нашу помощь, чтобы удержать его отъ дѣла, которое для него есть еще бо̀льшее бѣдствіе, чѣмъ для потерпѣвшаго; только *остановивши* сначала его *дѣйствіе*, можемъ мы затѣмъ со спокойною совѣстью *вразумлять* его *словами*. Когда, видя занесенную надъ жертвою руку убійцы, я ее схватываю, то будетъ ли это безнравственнымъ насиліемъ? Насиліемъ несомнѣнно будетъ, но безнравственнаго не только ничего не будетъ въ этомъ насиліи, а, напротивъ, оно будетъ *по совѣсти обязательнымъ*, прямо вытекающимъ изъ требованій нравственнаго принципа. Удерживая человѣка отъ убійства, я *дѣятельно* уважаю и поддерживаю въ немъ человѣческое достоинство, которому грозитъ существенный уронъ отъ исполненія его намѣренія. Странно было бы думать, что самый фактъ такого наси-

лія, т. е. извѣстное прикосновеніе мускуловъ моей руки къ мускуламъ убійцы, съ необходимыми послѣдствіями такого прикосновенія, заключаетъ въ себѣ что-нибудь безнравственное: вѣдь въ такомъ случаѣ было бы безнравственно вытаскивать утопающаго изъ воды, ибо это не обходится безъ большого примѣненія мускульной силы и безъ нѣкоторыхъ физическихъ страданій для спасаемаго. Если позволительно и нравственно-обязательно вытащить утопающаго изъ воды, хотя бы онъ этому сопротивлялся, то тѣмъ болѣе — оттащить преступника отъ его жертвы, хотя бы и въ этомъ случаѣ были царапины, синяки и даже вывихи [139].

Одно изъ двухъ. Или остановленный нами преступникъ еще не утратилъ человѣческихъ чувствъ и тогда онъ, разумѣется, будетъ только благодаренъ, что его во-время избавили отъ грѣха, не менѣе благодаренъ, чѣмъ утопавшій за то, что его вытащили изъ воды, и значитъ въ этомъ случаѣ насиліе, которому онъ подвергся, совершилось съ его собственнаго молчаливаго согласія и право его нисколько не нарушено, такъ что тутъ и не было собственно никакого насилія, такъ какъ volenti non fit injuria [140]. Или же преступникъ настолько потерялъ человѣческія чувства, что остается недовольнымъ, что ему помѣшали зарѣзать его жертву, но къ человѣку въ такомъ состояніи обращаться со словомъ разумнаго убѣжденія было бы уже верхомъ нелѣпости — все равно, что мертвецки-пьяному говорить о пользѣ воздержанія, вмѣсто того, чтобы облить его холодною водой.

Если бы самый фактъ физическаго насилія, т. е. примѣненія мускульной силы, былъ чѣмъ-нибудь дурнымъ или безнравственнымъ, тогда, разумѣется, употребленіе этого дурного средства, хотя бы для самыхъ лучшихъ цѣлей, было бы непозволительно — это было бы признаніемъ безнравственнаго правила, что цѣль оправдываетъ средства. Противодѣйствовать злу зломъ непозволительно и безполезно; ненавидѣть злодѣя за его злодѣяніе и поэтому *мстить* ему есть нрав-

---

[139] Но какъ быть, если, удерживая убійцу, мы въ борьбѣ невольно причинимъ ему болѣе тяжкія увѣчья и даже смерть? Это будетъ большое для насъ несчастье, и мы будемъ о немъ сокрушаться, какъ о своемъ *невольномъ* грѣхѣ; но во всякомъ случаѣ *нечаянно* убить человѣка преступнаго есть меньшій грѣхъ, нежели по собственному произволу допустить намѣренное убійство невиннаго.

[140] „Хотящему не бываетъ обиды“, т. е. дѣйствіе, на которое согласна воля того, кто это дѣйствіе претерпѣваетъ, не можетъ быть нарушеніемъ его права.

ственное ребячество. Но если я *безъ ненависти* къ злодѣю, ради его собственнаго блага, удерживаю его отъ преступленія, то въ чемъ же тутъ зло? Такъ какъ въ мускульной силѣ самой по себѣ нѣтъ ничего дурного, то нравственный или безнравственный характеръ ея примѣненія рѣшается въ каждомъ случаѣ намѣреніемъ лица и существомъ дѣла; разумно употребляемая для дѣйствительнаго блага ближнихъ, нравственнаго и матеріальнаго, мускульная сила есть средство *хорошее*, а вовсе не дурное, и такое ея примѣненіе не запрещается, а прямо *предписывается* нравственнымъ принципомъ. Тутъ есть тонкая, быть можетъ, но совершенно точная и ясная граница между нравственнымъ и безнравственнымъ употребленіемъ физическаго принужденія. Все дѣло въ томъ: противодѣйствуя злу, какъ смотримъ мы на злодѣя? Сохраняется ли у насъ и къ нему человѣческое, нравственное отношеніе, имѣется ли въ виду и его собственное благо? Если сохраняется, если имѣется, то въ нашемъ вынужденномъ насиліи не будетъ, очевидно, ничего безнравственнаго, никакихъ признаковъ отмщенія и мучительства, тогда это насиліе будетъ только неизбѣжнымъ по существу дѣла условіемъ нашей помощи ему, все равно какъ хирургическая операція, или лишеніе свободы буйнаго сумасшедшаго.

Нравственное начало запрещаетъ дѣлать изъ человѣка только средство для какихъ бы то ни было постороннихъ цѣлей (т. е. не включающихъ въ себя его собственное благо); поэтому если мы, противодѣйствуя преступленію, видимъ въ преступникѣ только средство для защиты или удовлетворенія потерпѣвшаго лица или общества, то мы поступаемъ безнравственно, хотя бы нашимъ побужденіемъ была безкорыстная жалость къ обиженному и искренняя забота о безопасности общественной. Съ нравственной точки зрѣнія этого еще недостаточно, требуется *жалѣть обоихъ*, и если мы этому слѣдуемъ, если мы дѣйствительно имѣемъ въ виду общее ихъ благо, то разумъ и совѣсть внушатъ намъ, въ какой мѣрѣ и въ какихъ формахъ необходимо здѣсь примѣнять физическое принужденіе.

Нравственные вопросы окончательно рѣшаются совѣстью, и я смѣло предлагаю каждому обратиться къ своему внутреннему опыту (мысленному, если не было иного): въ какомъ изъ двухъ случаевъ совѣсть упрекаетъ насъ больше, въ томъ ли, когда мы, имѣя возможность помѣшать злодѣянію, равнодушно прошли мимо, сказавъ нѣсколько безполезныхъ словъ, или въ томъ, когда мы ему дѣйстви-

тельно помѣшали, хотя бы цѣною *нѣкоторыхъ* физическихъ поврежденій? Всякій понимаетъ, что въ *совершенномъ обществѣ* не должно быть никакого принужденія, но вѣдь это совершенство должно быть *достигнуто,* и тутъ уже вполнѣ ясно, что предоставить злымъ и безумнымъ людямъ полную свободу истребить людей нормальныхъ отнюдь не есть правильный путь для осуществленія совершеннаго общества. Желательна здѣсь не свобода зла, а организація добра. «Но, — говорятъ современные софисты, — общество часто принимало за зло то, что потомъ оказывалось добромъ, и преслѣдовало какъ преступниковъ людей невинныхъ: значитъ уголовное право никуда не годно и нужно вовсе отказаться отъ всякаго принужденія». Этотъ аргументъ мною не выдуманъ, — я его и слыхалъ и читалъ много разъ. По такой логикѣ ошибочная астрономическая система Птоломея есть достаточное основаніе, чтобы отказаться отъ астрономіи, и изъ заблужденій алхимиковъ слѣдуетъ негодность химіи.

Казалось бы непонятно, какимъ образомъ, помимо явныхъ софистовъ, люди другого ума и характера могутъ защищать столь несостоятельную доктрину. Но дѣло въ томъ, что настоящее ея основаніе лежитъ, насколько я понимаю, не въ этической, а въ мистической области. Главная мысль тутъ такая: «то, что намъ кажется зломъ, можетъ быть вовсе не зло; божество, или провидѣніе, лучше насъ знаетъ истинную связь вещей и какъ изъ кажущагося зла выводить дѣйствительное добро; сами мы можемъ знать и цѣнить только свои внутреннія состоянія, а не объективное значеніе и послѣдствія своихъ и чужихъ дѣйствій». Должно признаться, что для ума вѣрующаго взглядъ этотъ весьма соблазнителенъ; однако онъ обманчивъ. Истинность всякаго взгляда провѣряется тѣмъ, можно ли его логически провести до конца, не впадая въ противорѣчія и нелѣпости. Этой провѣрки указанный взглядъ не выдерживаетъ. Если бы наше незнаніе всѣхъ объективныхъ послѣдствій своихъ и чужихъ поступковъ было достаточнымъ основаніемъ для пребыванія въ бездѣйствіи, то въ такомъ случаѣ намъ не слѣдовало бы противиться и собственнымъ страстямъ и дурнымъ влеченіямъ. Почемъ знать, какія прекрасныя послѣдствія всеблагое Провидѣніе можетъ извлечь изъ чьего-нибудь блуда, пьянства, злобы на ближнихъ и т. д.

Нѣкто, напримѣръ, ради воздержанія, не пошелъ въ трактиръ, а между тѣмъ, если бы онъ не воспротивился своему влеченію, и

пошелъ бы туда, то на обратномъ пути нашелъ бы полузамерзшаго щенка, и, будучи въ данномъ состояніи склоненъ къ чувствительности, подобралъ бы его и отогрѣлъ, а этотъ щенокъ, ставши большою собакой, спасъ бы утопавшую въ пруду дѣвочку, которая потомъ сдѣлалась бы матерью великаго человѣка; между тѣмъ какъ теперь, вслѣдствіе неумѣстнаго воздержанія, растроившаго планы Провидѣнія, щенокъ замерзъ, дѣвочка утонула, а великій человѣкъ осужденъ на вѣки оставаться неродившимся. Другой нѣкто, склонный къ гнѣву, хотѣлъ дать пощечину своему собесѣднику, но подумалъ, что это нехорошо, и удержался: а между тѣмъ, если бы онъ не удержался, то оскорбленный воспользовался бы этимъ случаемъ, чтобы подставить ему другую щеку, чѣмъ умилилъ бы сердце обидчика къ вящему торжеству добродѣтели, тогда какъ теперь ихъ бесѣда окончилась ничѣмъ. Доктрина, безусловно отвергающая всякое принудительное противодѣйствіе злу или защиту ближнихъ силою, опирается въ сущности именно на подобномъ разсужденіи. Кто-то силою спасъ жизнь человѣка, обезоруживъ разбойника, на него нападавшаго; но потомъ спасенный сдѣлался страшнымъ злодѣемъ, худшимъ, чѣмъ разбойникъ, значитъ лучше бы было его не спасать. Но вѣдь точно такое же разочарованіе могло бы послѣдовать, если бы этому человѣку угрожалъ не разбойникъ, а бѣшеный волкъ. — Что же? Не нужно никого защищать и отъ дикихъ звѣрей? Болѣе того, если я спасаю кого-нибудь на пожарѣ, или при наводненіи, то также вѣдь можетъ легко случиться, что спасенные будутъ потомъ крайне несчастны, или окажутся ужасными негодяями, такъ что для нихъ лучше было бы тогда сгорѣть или потонуть, — значитъ не нужно никому помогать вообще ни въ какой бѣдѣ? Но вѣдь дѣятельная помощь ближнимъ есть прямое и положительное нравственное требованіе, и если откинуть обязанность человѣколюбія ради того, что внушаемые этимъ чувствомъ поступки *могутъ* имѣть *невѣдомыя* намъ дурныя послѣдствія, то отчего же на этомъ основаніи не откинуть также и обязанности воздержанія и всѣ прочія, такъ какъ вѣдь и онѣ могутъ побуждать насъ къ поступкамъ, послѣдствія которыхъ могутъ потомъ оказаться пагубными, какъ въ приведенныхъ примѣрахъ. Но если изъ того, что намъ кажется добромъ, выходитъ зло, то значитъ и наоборотъ, изъ того, что намъ кажется зломъ, можетъ выходить добро. Итакъ, не дѣлать ли ужъ намъ прямо зло, чтобы происходило добро? Къ

счастью, вся эта точка зрѣнія сама себя уничтожаетъ, потому что рядъ невѣдомыхъ послѣдствій можетъ идти дальше, чѣмъ мы думаемъ. Такъ, въ моемъ первомъ примѣрѣ, когда поборовшій свою склонность къ напиткамъ г. X косвенно воспрепятствовалъ чрезъ это будущему рожденію великаго человѣка, — почему мы знаемъ, не причинилъ ли бы этотъ великій человѣкъ великихъ бѣдствій человѣчеству, а въ такомъ случаѣ хорошо, что онъ не родился, и, слѣдовательно, г. X прекрасно сдѣлалъ, что принудилъ себя остаться дома. Точно также мы не знаемъ, какія дальнѣйшія послѣдствія имѣло бы торжество добродѣтели вслѣдствіе великодушно-перенесенной пощечины; весьма возможно, что это крайнее великодушіе сдѣлалось бы впослѣдствіи поводомъ къ духовной гордости, худшей, чѣмъ всѣ прочіе грѣхи, и погубило бы душу человѣка, такъ что г. У хорошо сдѣлалъ, что употребилъ насиліе надъ своимъ гнѣвомъ и помѣшалъ проявленію великодушія своего собесѣдника. Вообще мы можемъ съ одинаковымъ правомъ дѣлать тутъ всякія предположенія о возможностяхъ и въ ту и въ другую сторону, не зная ничего достовѣрнаго. Но изъ того, что мы не знаемъ, къ какимъ послѣдствіямъ могутъ привести наши поступки, вовсе не слѣдуетъ, чтобы мы должны были воздерживаться отъ всякихъ поступковъ; такое заключеніе было бы правильно, если бы мы, напротивъ, знали навѣрное, что эти послѣдствія будутъ дурными, а такъ какъ они равно могутъ быть и дурными и хорошими, то, значитъ, мы имѣемъ здѣсь одинаковое основаніе (или точнѣе — одинаковое отсутствіе оснований) для дѣйствія или бездѣйствія, и слѣдовательно все это соображеніе о косвенныхъ результатахъ нашихъ поступковъ не можетъ имѣть никакого практическаго значенія. Чтобы оно имѣло дѣйствительно опредѣляющую силу для нашей жизни, нужно было бы намъ не только знать ближайшія звенья въ этомъ ряду слѣдствій, но такъ какъ за ближайшими мы всегда въ правѣ предположить дальнѣйшія противоположнаго характера и разрушающія наше заключеніе, то, слѣдовательно, намъ необходимо было бы знать *весь рядъ слѣдствій* до конца свѣта, что̀ для насъ недоступно.

Итакъ, наши дѣйствія или воздержанія отъ дѣйствія должны опредѣляться вовсе не соображеніемъ о ихъ возможныхъ, но намъ невѣдомыхъ косвенныхъ послѣдствіяхъ, а побужденіями, *прямо* вытекающими изъ положительныхъ предписаній нравственнаго начала. И это такъ не только съ точки зрѣнія собственно этической, но и

съ мистической. Если все относить къ Провидѣнію, то, конечно, не безъ вѣдома Провидѣнія человѣкъ обладаетъ разумомъ и совѣстью, которые внушаютъ ему, что нужно дѣлать въ каждомъ случаѣ въ смыслѣ прямого добра, независимо отъ всякихъ косвенныхъ послѣдствій. И если мы вѣримъ въ Провидѣніе, то, конечно, вѣримъ также и въ то, что оно не допуститъ, чтобы чьи-нибудь дѣйствія, согласныя съ разумомъ и совѣстью, могли имѣть окончательно дурныя послѣдствія. Если мы сознаемъ, что одурять себя крѣпкими напитками противно человѣческому достоинству, или безнравственно, то совѣсть не позволитъ намъ разсчитывать, не могли ли бы мы въ состояніи опьянѣнія сдѣлать что-нибудь такое, что потомъ могло бы привести къ хорошимъ послѣдствіямъ. Точно также если мы по чисто-нравственному побужденію, безъ злобы и мести, помѣшали разбойнику убить человѣка, то намъ и въ голову не придетъ разсуждать, не вышло ли бы изъ этого чего-нибудь дурного, не лучше ли было допустить убійство.

Какъ благодаря разуму и совѣсти мы твердо знаемъ, что плотскія страсти — пьянство, или развратъ — сами по себѣ дурны и что должно отъ нихъ воздерживаться, на основаніи того же разума и той же совѣсти мы такъ же твердо знаемъ, что дѣятельная любовь хороша сама по себѣ и что должно поступать въ ея смыслѣ, реально помогать ближнимъ и защищать ихъ отъ стихій природы, отъ дикихъ звѣрей, а также отъ злыхъ и безумныхъ людей. Поэтому если кто по чистому побужденію человѣколюбія вырветъ ножъ изъ рукъ убійцы и избавитъ его отъ лишняго грѣха, а жертву его отъ насильственной смерти, или если кто употребитъ физическое насиліе, чтобы помѣшать больному бѣлою горячкой свободно бѣгать по улицамъ, то онъ всегда будетъ оправданъ своею совѣстью и общимъ сознаніемъ, какъ исполнившій на дѣлѣ нравственное требованіе: помогай всѣмъ сколько можешь.

Изъ нашего зла Провидѣніе, конечно, извлекаетъ добро, но изъ нашего добра оно выводитъ еще бо̀льшее добро, и, что особенно важно, этотъ второй родъ добра получается при нашемъ прямомъ и дѣятельномъ участіи, тогда какъ то добро, которое извлекается изъ нашего зла, не касается насъ и не принадлежитъ намъ. Лучше быть сотрудникомъ, нежели мертвымъ орудіемъ всеблагого Промысла.

VI.

Наказаніе, *какъ устрашающее возмездіе* (типичный видъ котораго есть смертная казнь), не можетъ быть оправдано съ нравственной точки зрѣнія, поскольку оно отрицаетъ въ преступникѣ человѣка, лишаетъ его присущаго всякому лицу права на существованіе и нравственное возрожденіе и дѣлаетъ изъ него страдательное орудіе чужой безопасности. Но точно также не оправдывается съ нравственной точки зрѣнія и равнодушное отношеніе къ преступленію, оставляющее его безъ противодѣйствія, — такъ какъ здѣсь не принимается въ уваженіе право обижаемыхъ на защиту и всего общества на безопасное существованіе, и все ставится въ зависимость отъ произвола худшихъ людей. Нравственное начало требуетъ реальнаго противодѣйствія преступленіямъ и опредѣляетъ это противодѣйствіе (или наказаніе въ широкомъ смыслѣ этого слова, не совпадающемъ съ понятіемъ возмездія) какъ *правомѣрное средство дѣятельнаго человѣколюбія, законно и принудительно ограничивающее внѣшнія проявленія злой воли не только ради безопасности общества и его мирныхъ членовъ, но непремѣнно также и въ интересахъ самого преступника.* Такимъ образомъ, наказаніе по истинному своему понятію есть нѣчто многостороннее, но его различныя стороны одинаково обусловлены общимъ нравственнымъ началомъ человѣколюбія, обнимающимъ какъ обиженнаго, такъ и обидчика. Терпящій отъ преступленія *имѣетъ право* на защиту и по возможности на вознагражденіе; общество *имѣетъ право* на безопасность; преступникъ *имѣетъ право* на вразумленіе и исправленіе. Противодѣйствіе преступленіямъ, согласное съ нравственнымъ началомъ, должно осуществлять, или во всякомъ случаѣ имѣть въ виду равномѣрное осуществленіе этихъ трехъ правъ.

Для защиты лицъ, безопасности общества и дальнѣйшаго блага самого преступника требуется прежде всего, чтобы виновный въ преступленіи былъ на нѣкоторое время лишенъ свободы. Если расточитель, по справедливости, въ интересахъ своихъ близкихъ и въ своихъ собственныхъ, лишается свободы распоряженія своимъ имуществомъ, то тѣмъ болѣе справедливо и необходимо, чтобы убійца или растлитель былъ лишенъ свободы въ сферѣ своей дѣятельности. Для самого преступника лишеніе свободы важно особенно какъ

остановка въ развитіи преступной воли, какъ возможность опомниться и одуматься.

Въ настоящее время участь преступника окончательно рѣшается судомъ, который не только опредѣляетъ его виновность, но и назначаетъ ему наказаніе. Но при дѣйствительномъ и послѣдовательномъ устраненіи изъ уголовнаго права мотивовъ отмщенія и устрашенія должно исчезнуть и понятіе о наказаніи въ смыслѣ *заранье* (и въ сущности *произвольно*) *предопредѣляемой* мѣры. Послѣдствія преступленія для преступника должны находиться въ естественной и внутренней связи съ его дѣйствительнымъ состояніемъ. Судъ, установивши фактъ виновности, долженъ затѣмъ опредѣлить ея видъ, степень отвѣтственности преступника и его дальнѣйшей опасности для общества, т. е. долженъ сдѣлать діагнозъ и прогнозъ нравственной болѣзни, но предписывать безповоротно способъ и продолжительность лѣченія противно разуму. Ходъ и пріемы лѣченія должны измѣняться соотвѣтственно перемѣнамъ въ ходѣ болѣзни, и судъ долженъ предоставить это дѣло пенитенціарнымъ учрежденіямъ, въ вѣдѣніе которыхъ поступаетъ преступникъ. Эта идея, которая еще недавно могла бы показаться неслыханною ересью, въ послѣднее время уже получила первые начатки осуществленія въ нѣкоторыхъ странахъ (напр. Бельгіи, Ирландіи), гдѣ допускаются *условные приговоры*. Въ извѣстныхъ случаяхъ преступникъ хотя присуждается къ опредѣленному наказанію, но отбываетъ его дѣйствительно только при повтореніи имъ того же преступленія, если же не впадаетъ въ рецидивъ, то остается свободнымъ, такъ какъ первое его преступленіе считается за случайное. При другихъ обстоятельствахъ условность приговора относится къ сроку тюремнаго заключенія, который сокращается сообразно послѣдующему поведенію преступника. Эти условные приговоры составляютъ въ уголовномъ процессѣ шагъ впередъ огромной принципіальной важности.

VII.

Было время, когда съ людьми психически больными обращались какъ съ укрощаемыми звѣрями, сажали ихъ на цѣпь, били палками, и т. д. Еще лѣтъ сто тому назадъ (и даже меньше) это считалось совершенно въ порядкѣ вещей, теперь же объ этомъ вспоминаютъ съ ужасомъ. Такъ какъ историческое движеніе идетъ все быстрѣе

и быстрѣе, то я еще надѣюсь дожить до того времени, когда на наши нынѣшнія тюрьмы и каторги будутъ смотрѣть такъ же, какъ теперь всѣ смотрятъ на старинныя психіатрическія заведенія съ желѣзными клѣтками для больныхъ. Теперешняя пенитенціарная система, несмотря на несомнѣнные успѣхи за послѣднее время, все еще въ значительной степени опредѣляется древнимъ понятіемъ наказанія, какъ *мученія*, намѣренно налагаемаго на преступника, согласно принципу: «по дѣломъ вору и мука».

По истинному понятію о наказаніи положительная его задача относительно преступника есть не физическое его мученіе, а нравственное излѣченіе или исправленіе. Эта идея, уже давно принимаемая различными писателями (преимущественно теологами, отчасти философами, и лишь немногими юристами), вызываетъ противъ себя рѣшительныя возраженія двоякаго рода: со стороны юристовъ и со стороны антропологовъ извѣстной школы. Съ юридической стороны утверждаютъ, что исправлять преступника — значитъ вторгаться въ его внутренній міръ, и что общество и государство не имѣютъ на это права. Но тутъ есть два недоразумѣнія. Во-первыхъ, задача исправленія преступниковъ есть въ разбираемомъ отношеніи лишь одинъ изъ случаевъ обязательнаго и положительнаго воздѣйствія общества (или государства) на его несостоятельныхъ въ какомъ-нибудь смыслѣ и потому не полноправныхъ членовъ. Отрицая такое воздѣйствіе въ принципѣ, какъ вторженіе во внутренній міръ, придется отвергать общественное обученіе дѣтей, лѣченіе умалишенныхъ въ общественныхъ больницахъ и т. п.

И гдѣ же тутъ вторженіе во внутренній міръ? На самомъ дѣлѣ преступникъ фактомъ преступленія *обнаружилъ, обнажилъ* свой внутренній міръ и нуждается въ обратномъ воздѣйствіи, чтобы войти въ его нормальные предѣлы. Особенно странно въ этомъ возраженіи то, что за обществомъ признается право ставить человѣка въ *развращающія* условія (каковы нынѣшнія тюрьмы и каторги, не отрицаемыя юристами), а право и обязанность ставить человѣка въ условія *морализующія* отнимается у общества.

Второе недоразумѣніе состоитъ въ томъ, что исправленіе понимается какъ навязываніе извнѣ какихъ-нибудь готовыхъ правилъ морали. Но зачѣмъ же неумѣлость принимать за принципъ? Разумѣется, для преступника, вообще способнаго къ исправленію, оно главнымъ образомъ есть *самоисправленіе*, при чемъ внѣшнее содѣй-

ствіе должно собственно только ставить человѣка въ наиболѣе благопріятныя для этого дѣла условія, помогать ему и поддерживать его въ этомъ внутреннемъ процессѣ.

Возраженіе антропологовъ состоитъ въ утвержденіи прирожденности и потому неисправимости преступныхъ наклонностей. Что есть преступники наслѣдственные и преступники прирожденные — это можно считать несомнѣннымъ, что между ними есть неисправимые — это довольно трудно отрицать, но утвержденіе, что всѣ или хотя бы большинство преступниковъ неисправимы, совершенно произвольно и не заслуживаетъ критики. Если же можно допустить только, что нѣкоторые изъ преступниковъ неисправимы, то никто не имѣетъ возможности и права сказать заранѣе съ увѣренностью, принадлежитъ ли данный преступникъ къ этимъ нѣкоторымъ, а потому должно ставить *всѣхъ* въ условія наиболѣе благопріятныя для возможнаго исправленія. Первое и самое важное условіе есть, конечно, то, чтобы во главѣ пенитенціарныхъ учрежденій стояли люди способные къ такой высокой и трудной задачѣ, — лучшіе изъ юристовъ, психіатровъ и лицъ съ религіознымъ призваніемъ.

Общественная опека надъ преступникомъ, поручаемая компетентнымъ людямъ съ цѣлью его возможнаго исправленія, — вотъ единственное понятіе «наказанія» или положительнаго противодѣйствія преступленію, допускаемое нравственнымъ началомъ. Основанная на этомъ пенитенціарная система, будучи болѣе справедливою и человѣколюбивою, чѣмъ нынѣшняя, будетъ, несомнѣнно, и болѣе дѣйствительною.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

Экономическій вопросъ съ нравственной точки зрѣнія.

I.

Если бы люди и народы научились цѣнить чужія національныя особенности какъ свои собственныя, если бы, далѣе, въ каждомъ народѣ преступные личные элементы были по возможности исправлены перевоспитаніемъ и разумною опекой съ полнымъ упраздненіемъ всѣхъ остатковъ уголовной свирѣпости, — этимъ нравственнымъ рѣшеніемъ вопроса національнаго и вопроса уголовнаго не была бы еще устранена важная причина и народной вражды, и преступности — причина экономическая. За что американцы главнымъ образомъ ненавидятъ китайцевъ? Конечно, не за ихъ косы и не за мораль Конфуція, а за опасное соперничество въ области матеріальнаго труда. То, за что преслѣдуютъ китайскихъ рабочихъ въ Калифорніи, за то же самое бьютъ итальянцевъ въ южной Франціи, Швейцаріи, Бразиліи. И точно также движеніе противъ евреевъ, каковы бы ни были его глубочайшія причины, явную опору и видимое объясненіе находитъ въ соображеніяхъ экономическихъ. — Что касается до личной преступности, то она хотя и не рождается, но по большей части питается и поддерживается средою нищеты, чрезмѣрнаго механическаго труда и неизбѣжнаго въ этой средѣ одичанія, такъ что и самыя разумныя и человѣколюбивыя пенитенціарныя воздѣйствія на личность отдѣльныхъ преступниковъ въ общемъ оказались бы мало успѣшными. Это дурное воздѣйствіе экономическихъ условій современнаго человѣчества на состояніе національнаго и уголовнаго вопроса зависитъ, конечно, отъ того, что это положеніе само

по себѣ страдаетъ нравственнымъ недугомъ. Его ненормальность обнаруживается въ самой экономической области, поскольку здѣсь все болѣе и болѣе выступаетъ вражда общественныхъ классовъ изъза имуществъ, грозящая во многихъ странахъ Западной Европы и Америки открытою борьбою не на животъ, а на смерть.

Для человѣка, стоящаго на нравственной точкѣ зрѣнія, такъ же невозможно принимать участіе въ этой соціально-экономической враждѣ, какъ и во враждѣ между націями и племенами. И вмѣстѣ съ тѣмъ невозможно для него оставаться равнодушнымъ къ матеріальному положенію его ближнихъ. Если элементарное нравственное чувство жалости, получившее свою высшую санкцію въ евангеліи, требуетъ отъ насъ накормить голоднаго, напоить жаждущаго и согрѣть зябнущаго, то это требованіе, конечно, не теряетъ своей силы тогда, когда эти голодные и зябнущіе считаются милліонами, а не единицами. И если я *одинъ* этимъ милліонамъ помочь не могу, а слѣдовательно и не обязанъ, то я могу и обязанъ помогать имъ *вмѣстѣ съ другими*, моя личная обязанность переходитъ въ собирательную — не въ чужую, а въ мою же собственную, болѣе широкую, обязанность, какъ участника въ собирательномъ цѣломъ и его общей задачѣ. Самый фактъ экономическихъ бѣдствій есть свидѣтельство, что экономическія отношенія не связаны какъ должно съ началомъ добра, не организованы нравственно. Цѣлая мнимо-научная школа экономическихъ анархистовъ-консерваторовъ прямо отрицала и еще отрицаетъ, хотя безъ прежней самоувѣренности, всякія этическія начала и всякую организацію въ области хозяйственныхъ отношеній, и ея господство не мало способствовало возникновенію анархизма революціоннаго. Съ другой стороны, многочисленныя разновидности соціализма, не только радикальнаго, но и консервативнаго, болѣе обнаруживаютъ присутствіе болѣзни, нежели представляютъ дѣйствительныя средства исцѣленія.

Несостоятельность ортодоксальной политической экономіи (либеральной или, точнѣе, анархической) заключается въ томъ, что она *отдѣляетъ* принципіально область хозяйственную отъ нравственной, а несостоятельность всякаго соціализма заключается въ томъ, что онъ допускаетъ между этими двумя различными, хотя и нераздѣльными, областями болѣе или менѣе полное *смѣшеніе*, или ложное единство.

II.

Безнравственно по существу всякое практическое утвержденіе чего-нибудь внѣ его должной связи или соотношенія со всѣмъ. Такъ, когда частная, обусловленная и потому зависимая дѣятельность утверждается сама по себѣ какъ безусловно самостоятельная и цѣлая жизненная сфера, то такое утвержденіе, будучи въ теоріи ложнымъ, на дѣлѣ безнравственно и можетъ порождать только бѣдствія и грѣхи.

Признавать въ человѣкѣ только дѣятеля экономическаго — производителя, собственника и потребителя вещественныхъ благъ — есть точка зрѣнія ложная и безнравственная. Упомянутыя функціи не имѣютъ сами по себѣ значенія для человѣка и нисколько не выражаютъ его существа и достоинства. Производительный трудъ, обладаніе и пользованіе его результатами представляютъ одну изъ сторонъ въ жизни человѣка или одну изъ сферъ его дѣятельности, но истинно человѣческій интересъ вызывается здѣсь только тѣмъ, *какъ и для чего* человѣкъ дѣйствуетъ въ этой опредѣленной области. Какъ свободная игра химическихъ процессовъ можетъ происходить только въ трупѣ, а въ живомъ тѣлѣ эти процессы связаны и опредѣлены цѣлями органическими, такъ точно свободная игра экономическихъ факторовъ и законовъ возможна только въ обществѣ мертвомъ и разлагающемся, а въ живомъ и имѣющемъ будущность хозяйственные элементы связаны и опредѣлены цѣлями нравственными, и провозглашать здѣсь laissez faire, laissez passer значитъ говорить обществу: умри и разлагайся!

Конечно, въ основѣ всей этой экономической области лежитъ нѣчто простое и роковое, само по себѣ изъ нравственнаго начала не вытекающее, — необходимость труда для поддержанія своего существованія. Нѣтъ, однако, и не было такого низменнаго состоянія въ жизни человѣчества, когда эта простая матеріальная необходимость не осложнялась бы нравственнымъ вопросомъ. Нужда заставляетъ дикаря полу-звѣря промышлять себѣ средства къ жизни, но при этомъ онъ можетъ или думать только о себѣ одномъ, или же въ свою нужду включать также нужду своей самки и дѣтенышей. Если ловъ былъ неудаченъ, онъ можетъ подѣлиться съ ними и скудною добычею, оставаясь самъ впроголодь, или же можетъ забрать все себѣ, а ихъ бросить на произволъ судьбы, или, наконецъ, можетъ убить ихъ съ тѣмъ, чтобы наѣсться ихъ мяса. Но на какомъ бы изъ этихъ

способовъ дѣйствія онъ ни остановился, едва ли найдется такой правовѣрный служитель науки, который увидитъ здѣсь роковое дѣйствіе политико-экономическихъ «законовъ».

Хотя необходимость трудиться для добыванія средствъ къ жизни есть дѣйствительно нѣчто роковое, отъ человѣческой воли независящее, но это есть только толчокъ, понуждающій человѣка къ дѣятельности, дальнѣйшій ходъ которой опредѣляется уже причинами психологическаго и этическаго, а вовсе не экономическаго свойства.— При нѣкоторомъ осложненіи общественнаго строя не только результаты труда и способъ пользованія ими — не только «распредѣленіе» и «потребленіе», — но и самый трудъ вызывается кромѣ житейской нужды еще другими побужденіями, не имѣющими въ себѣ ничего физически принудительнаго, или рокового, напримѣръ, чтобы назвать самыя распространенныя, — страстью къ пріобрѣтенію и жаждою наслажденій. Такъ какъ не только нѣтъ экономическаго закона, которымъ бы опредѣлялась степень корыстолюбія и сластолюбія для всѣхъ людей, но нѣтъ и такого закона, въ силу котораго эти страсти были бы вообще неизбѣжно присущи человѣку, какъ роковые мотивы его поступковъ, то значитъ, поскольку экономическія дѣятельности и отношенія опредѣляются этими душевными расположеніями, они имѣютъ свое основаніе *не* въ экономической области и никакимъ «экономическимъ законамъ» *не* подчиняются съ необходимостью.

Возьмемъ самый элементарный и наименѣе спорный изъ этихъ, такъ называемыхъ, законовъ, именно тотъ, согласно которому цѣна товаровъ опредѣляется отношеніемъ между спросомъ и предложеніемъ. Это значитъ: чѣмъ товаръ больше требуется и чѣмъ его при этомъ меньше на-лицо, тѣмъ онъ дороже стоитъ — и наоборотъ.

Представимъ себѣ, однако, богатаго, но благотворительнаго товаровладѣльца, который рѣшилъ при повысившемся отъ тѣхъ или другихъ причинъ спросѣ на имѣющійся у него въ постоянномъ количествѣ предметъ необходимаго потребленія не повышать цѣны, или даже понизить ее для блага нуждающихся ближнихъ, — это будетъ нарушеніемъ предполагаемаго экономическаго «закона», а между тѣмъ при всей необычности такого явленія, конечно, никто не найдетъ его невозможнымъ или сверхъестественнымъ.

Допустимъ, что если бы дѣло зависѣло только отъ доброй воли частныхъ лицъ, то можно было бы въ области экономической смо-

трѣть на великодушные мотивы какъ на quantité négligeable и строить все на прочномъ основаніи своекорыстія. Но мы знаемъ, что во всякомъ обществѣ есть общая правительственная власть, непремѣнное назначеніе которой состоитъ въ ограниченіи частнаго своекорыстія, и мы знаемъ немало историческихъ примѣровъ, когда въ силу этого своего назначенія такая власть не только отнимала у обычнаго и естественнаго (съ точки зрѣнія своекорыстія) порядка этотъ его обычный и естественный характеръ, но даже превращала прежде обычное прямо въ невозможное, а прежнимъ исключеніямъ, напротивъ, давала силу всеобщей необходимости. Такъ, напримѣръ, въ теченіе двухъ съ половиною вѣковъ въ Россіи помѣщики, отпускавшіе на волю своихъ крестьянъ цѣлыми общинами и при этомъ снабжавшіе ихъ земельнымъ надѣломъ, были самымъ рѣдкимъ, въ высшей степени необыкновеннымъ исключеніемъ, тогда какъ обыкновенный порядокъ или «законъ» взаимныхъ отношеній между помѣщиками и крестьянами состоялъ въ томъ, что послѣдніе вмѣстѣ съ землею составляли собственность первыхъ. Но съ замѣчательною быстротою и полнотою этотъ общій законъ доброю волей правительства превращенъ былъ въ практически невозможное беззаконіе, а прежнее рѣдкое исключеніе сдѣлано безусловно обязательнымъ правиломъ, уже не допускающимъ никакихъ исключеній. Точно также исключительный случай торговца, не повышающаго цѣну необходимаго товара при усиленномъ спросѣ, превращается въ общее правило, какъ только правительство находитъ нужнымъ регулировать цѣны товаровъ; и тутъ это прямое нарушеніе мнимаго «закона» становится дѣйствительнымъ закономъ, хотя не «естественнымъ», а положительнымъ или государственнымъ.

Должно замѣтить, что при всемъ различіи этихъ двухъ понятій — закона природы и закона положительнаго или государственнаго — этотъ послѣдній, хотя и есть дѣло рукъ человѣческихъ, уподобляется, однако, первому, поскольку въ предѣлахъ своего дѣйствія имѣетъ силу непреложную, не допуская *никакого* непредвидѣннаго исключенія [141], тогда какъ мнимые законы экономическіе никогда такого значенія не имѣютъ и во всякій моментъ могутъ быть безпрепятственно нарушены и отмѣнены нравственною волей человѣка.

[141] И прямое нарушеніе закона злою волей предвидѣно закономъ же какъ преступленіе, вызывающее по закону же соотвѣтственное наказаніе.

Ни одинъ безусловно помѣщикъ въ Россіи, *въ силу* закона 1861 г., не можетъ теперь продавать или покупать крестьянъ иначе, какъ въ сновидѣніи, тогда какъ съ другой стороны ничто не препятствуетъ любому добродѣтельному петербургскому домовладѣльцу даже наяву, *вопреки* «закону» объ отношеніи спроса къ предложенію, понизить цѣну на квартиры въ видахъ чисто филантропическихъ, и если весьма немногіе пользуются случаемъ это сдѣлать, то это доказываетъ никакъ не силу экономики, а только слабость добродѣтели у этихъ лицъ; ибо какъ только этотъ недостатокъ личнаго человѣколюбія будетъ восполненъ требованіемъ закона государственнаго, такъ цѣны сейчасъ же понизятся и «желѣзная» необходимость экономическихъ законовъ сразу окажется хрупкою какъ стекло. Эта очевидная истина признается въ настоящее время писателями совершенно чуждыми всякаго соціализма, какъ, напримѣръ, Лавеле; а еще раньше Дж. Ст. Милль, желая сохранить за политическою экономіей характеръ точной науки и вмѣстѣ съ тѣмъ избѣгнуть слишкомъ явнаго противорѣчія съ дѣйствительностью, сочинилъ такой компромиссъ: допуская, что экономическое *распредѣленіе* продуктовъ труда зависитъ отъ человѣческой воли и можетъ подлежать ея нравственнымъ цѣлямъ, онъ настаивалъ на томъ, что *производство* всецѣло подчиняется экономическимъ законамъ, имѣющимъ здѣсь силу законовъ естественныхъ; — какъ будто производство совершается не въ тѣхъ же самыхъ общихъ условіяхъ и зависитъ не отъ тѣхъ же самыхъ силъ и дѣятелей человѣческихъ, какъ и распредѣленіе. Впрочемъ, эта противо-научная, схоластическая дистинкція не имѣла успѣха и была одинаково отвергнута обѣими сторонами, между которыми Милль думалъ чрезъ нее занять посредствующее положеніе.

Само собой разумѣется, что свобода человѣка какъ личности и какъ общества отъ предполагаемыхъ естественныхъ законовъ матеріально-экономическаго порядка не находится ни въ какой прямой связи съ метафизическимъ вопросомъ о свободѣ воли. Утверждая, напр., свободу петербургскаго домовладѣльца отъ мнимаго закона, опредѣляющаго цѣны отношеніемъ спроса къ предложенію, я вовсе не разумѣю, что всякій изъ этихъ домовладѣльцевъ, *каковъ бы онъ ни былъ* самъ по себѣ, можетъ сейчасъ понизить цѣну своихъ квартиръ при усилившемся спросѣ на нихъ, — я стою только за ту очевидную истину, что при *достаточной силѣ* нравственныхъ побужде-

ній у даннаго лица, частнаго и тѣмъ болѣе правительственнаго, никакая предполагаемая экономическая необходимость не помѣшаетъ ему подчинить матеріальныя соображенія нравственнымъ въ томъ или другомъ дѣлѣ, а отсюда логически слѣдуетъ, что никакихъ естественныхъ законовъ, дѣйствующихъ независимо отъ качества воли данныхъ лицъ, въ этой области вовсе не существуетъ. Я не отрицаю закономѣрности человѣческихъ дѣйствій, а возражаю только противъ выдуманнаго сто лѣтъ тому назадъ особаго рода закономѣрности матеріально-экономической, независимой отъ общихъ условій психологической и нравственной мотивації. Все, что существуетъ въ предметахъ и явленіяхъ экономической области, происходитъ съ одной стороны отъ внѣшней природы и подчинено въ силу этого матеріальной необходимости (механическимъ, химическимъ, біологическимъ законамъ), а съ другой стороны опредѣляется дѣйствіемъ человѣка, которое подчинено необходимости психологической и нравственной; и такъ какъ никакой еще причинности, кромѣ природной и человѣческой, нельзя найти въ предметахъ и явленіяхъ экономическаго порядка, то значитъ никакой еще особой самостоятельной необходимости и закономѣрности здѣсь нѣтъ и быть не можетъ.

Указаніе на тотъ фактъ, что недостатокъ нравственныхъ побужденій у частныхъ лицъ успѣшно восполняется государственнымъ законодательствомъ, которое упорядочиваетъ экономическія отношенія въ нравственномъ смыслѣ въ видахъ общаго блага, — не предрѣшаетъ вопроса о томъ, въ какой мѣрѣ и въ какой формѣ желательно такое упорядоченіе для будущаго. Несомнѣнно только то, что самые факты государственнаго воздѣйствія въ этой области (напримѣръ, законодательное регулированіе цѣнъ) непреложно доказываютъ, что данныя экономическія отношенія не выражаютъ собою никакой естественной необходимости; ибо ясно, что законы природы не могли бы быть отмѣняемы законами государственными.

III.

Такъ какъ подчиненіе матеріальныхъ интересовъ и отношеній въ человѣческомъ обществѣ какимъ-то особымъ, *отъ себя дѣйствующимъ* экономическимъ законамъ есть лишь вымыселъ плохой метафизики, не имѣющій и тѣни основанія въ дѣйствительности, то въ силѣ остается общее требованіе разума и совѣсти, чтобы и эта

область подчинялась высшему нравственному началу, чтобы и въ хозяйственной своей жизни общество было организованнымъ осуществленіемъ добра.

Никакихъ самостоятельныхъ экономическихъ законовъ, никакой экономической необходимости нѣтъ и быть не можетъ, потому что явленія хозяйственнаго порядка мыслимы только какъ дѣятельности человѣка, — существа нравственнаго и способнаго подчинять всѣ свои дѣйствія мотивамъ чистаго добра. Самостоятельный и безусловный законъ для человѣка, какъ такого, одинъ — нравственный, и необходимость одна — нравственная. Особенность и самостоятельность хозяйственной сферы отношеній заключается не въ томъ, что она имѣетъ свои роковые законы, а въ томъ, что она представляетъ по существу своихъ отношеній особое своеобразное *поприще* для примѣненія единаго нравственнаго закона, какъ земля отличается отъ другихъ планетъ не тѣмъ, что имѣетъ какой-нибудь свой самобытный источникъ свѣта (чего у нея въ дѣйствительности нѣтъ), а только тѣмъ, что по своему мѣсту въ солнечной системѣ она особымъ опредѣленнымъ образомъ воспринимаетъ и отражаетъ единый общій свѣтъ солнца.

Съ этою истиною сталкиваются и разбиваются о нее не только теоріи школьныхъ экономистовъ, но и противоположныя имъ на первый взглядъ стремленія соціалистовъ. Въ своей критикѣ существующаго экономическаго строя, въ своихъ декламаціяхъ противъ имущественнаго неравенства, противъ своекорыстія и безчеловѣчія богатыхъ классовъ соціалисты какъ будто становятся на точку зрѣнія нравственнаго начала и одушевляются добрымъ чувствомъ жалости къ труждающимся и обремененнымъ. Но если обратиться къ положительной сторонѣ ихъ воззрѣнія, то мы легко увидимъ, что оно находилось сперва въ двусмысленномъ, а затѣмъ перешло и прямо во враждебное отношеніе къ нравственному началу.

Глубочайшая основа соціализма впервые выражена въ замѣчательномъ ученіи сен-симонистовъ, провозгласившихъ своимъ девизомъ возстановленіе правъ (реабилитацію) матеріи въ жизни человѣчества. Конечно, матерія имѣетъ права, и чѣмъ менѣе эти права уважаются въ принципѣ, тѣмъ болѣе они даютъ себя знать на дѣлѣ. Но въ чемъ же состоятъ эти права? Ихъ можно разумѣть не только въ различныхъ, но и въ прямо противоположныхъ смыслахъ. Область матеріальныхъ отношеній (ближайшимъ образомъ экономическихъ)

имѣетъ право на то, чтобы стать предметомъ нравственнаго дѣйствія человѣка, имѣетъ право на осуществленіе или воплощеніе въ ней высшаго духовнаго начала, *матерія имѣетъ право на свое одухотвореніе* — вотъ первый смыслъ этого принципа — смыслъ совершенно истинный и въ высшей степени важный. Было бы несправедливо утверждать, что этому смыслу оставались вполнѣ чужды первоначальныя системы соціализма, но онѣ на немъ не сосредоточились, не развили его, и очень скоро этотъ проблескъ лучшаго сознанія оказался только обманчивымъ огонькомъ надъ тѣмъ болотомъ плотскихъ страстей, которое понемногу втянуло въ себя столько благородныхъ и вдохновенныхъ душъ.

По другому и болѣе распространенному смыслу провозглашенной идеи о правахъ матеріи фактическое паденіе сен-симонистовъ получаетъ прямое оправданіе и возводится въ принципъ: матеріальная жизнь человѣчества не есть лишь особая область дѣйствія или примѣненія нравственныхъ началъ, а имѣетъ и въ человѣкѣ и для него свое собственное, совершенно самостоятельное и полноправное матеріальное начало — инстинкта или страсти, которому долженъ быть предоставленъ полный просторъ такъ, чтобы нормальный общественный порядокъ естественно вытекалъ изъ взаимнаго восполненія и чередованія личныхъ страстей и интересовъ (основная мысль Фурье). При этомъ уже нѣтъ ни возможности, ни надобности, чтобы этотъ «нормальный» порядокъ былъ порядкомъ нравственнымъ. Отчужденіе отъ высшихъ духовныхъ интересовъ становится необходимымъ, какъ только признается за матеріальною стороною жизни человѣческой особое самостоятельное и принципіальное значеніе. Нельзя служить двумъ господамъ, и господствующее положеніе въ соціализмѣ естественно достается тому началу, подъ знаменемъ котораго выступило все это движеніе, т. е. началу матеріальному, ему всецѣло подчиняется область отношеній экономическихъ, которая затѣмъ признается главною, основною, единственно реальною, всеопредѣляющею въ жизни человѣчества. Въ этомъ пунктѣ исчезаетъ *внутреннее* различіе между соціализмомъ и враждебною ему буржуазною экономіей.

По правдѣ, если современное состояніе образованнаго міра ненормально въ нравственномъ смыслѣ, то виною этого не то или другое учрежденіе само по себѣ, а общее пониманіе и направленіе жизни въ современномъ обществѣ, въ силу которыхъ главнымъ дѣломъ все

болѣе и болѣе становится вещественное богатство, и самъ общественный строй рѣшительно превращается въ *плутократію*. Общественная безнравственность заключается не въ индивидуальной и наслѣдственной собственности, не въ раздѣленіи труда и капитала, не въ неравенствѣ имуществъ, а именно въ плутократіи, которая есть извращеніе должнаго общественнаго порядка, возведеніе низшей и служебной по существу области — экономической — на степень высшей и господствующей и низведеніе всего остального до значенія средства и орудія матеріальныхъ выгодъ. Но къ этому извращенію, только съ другой стороны, приводитъ и соціализмъ. Если для представителя плутократіи нормальный человѣкъ есть прежде всего капиталистъ, а потомъ уже — per accidens гражданинъ, семьянинъ, образованный человѣкъ, членъ какого-нибудь религіознаго союза, то вѣдь и съ точки зрѣнія соціализма всѣ остальные интересы теряютъ значеніе, отступаютъ на задній планъ, если не совсѣмъ исчезаютъ, передъ интересомъ экономическимъ, и здѣсь также низшая (по природѣ своей) матеріальная область жизни, промышленная дѣятельность, становится рѣшительно преобладающею, закрываетъ собою все остальное. То обстоятельство, что соціализмъ изначала — даже въ самыхъ идеалистическихъ своихъ выраженіяхъ — ставитъ нравственное совершенство общества въ прямую и всецѣлую зависимость отъ его хозяйственнаго строя и хочетъ достигнуть нравственнаго преобразованія или перерожденія исключительно лишь путемъ экономическаго переворота, — ясно показываетъ, что онъ въ сущности стоитъ на одной и той же почвѣ съ враждебнымъ ему мѣщанскимъ царствомъ, — на почвѣ господства матеріальнаго интереса. У обѣихъ сторонъ одинъ и тотъ же девизъ: «о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ». Если для представителя плутократіи значеніе человѣка зависитъ отъ обладанія вещественнымъ богатствомъ въ качествѣ собственника или пріобрѣтателя, то для послѣдовательнаго соціалиста точно также человѣкъ имѣетъ значеніе лишь какъ обладатель матеріальнаго благосостоянія, но только въ качествѣ производителя; и здѣсь и тамъ человѣкъ берется какъ экономическій дѣятель, отвлеченно отъ другихъ сторонъ его существа, и здѣсь и тамъ окончательною цѣлью и верховнымъ благомъ признается экономическое благосостояніе, и борьба между двумя враждебными станами не принципіальная, т. е. не изъ-за содержанія принципа, а только изъ-за объема его осуществленія: однихъ озабочиваетъ матеріальный

интересъ капиталистическаго меньшинства, а другихъ тоже матеріальный интересъ рабочаго большинства, и насколько само это большинство, самъ рабочій классъ начинаетъ заботиться исключительно о своемъ матеріальномъ интересѣ, очевидно и этотъ классъ оказывается столь же своекорыстнымъ и теряетъ всякое нравственное преимущество передъ своими противниками. При этомъ соціализмъ проводитъ въ извѣстномъ отношеніи принципъ матеріальнаго интереса съ большею послѣдовательностью и полнотою, нежели противная сторона. Если плутократія, искренно преданная лишь своему экономическому интересу, допускаетъ однако, хотя и съ подчиненнымъ значеніемъ, существованіе и другихъ жизненныхъ началъ съ соотвѣтствующими самостоятельными учрежденіями, каковы государство и церковь, то соціализмъ въ своемъ чистомъ выраженіи отрицаетъ все это: для него человѣкъ есть исключительно только производитель и потребитель, и общество человѣческое — только экономическій союзъ, — союзъ рабочихъ-хозяевъ безъ всякихъ другихъ существенныхъ различій; и если *преобладаніе* вещественныхъ интересовъ — хозяйственнаго, промышленнаго и финансоваго элемента составляетъ отличительную черту буржуазіи или мѣщанскаго царства, то послѣдовательный соціализмъ, который хочетъ окончательно ограничить жизнь человѣчества исключительно этими низшими интересами, никакъ не есть антитеза, а лишь крайнее выраженіе, послѣднее заключеніе односторонней буржуазной цивилизаціи.

Соціалисты и ихъ видимые противники — представители плутократіи — безсознательно подаютъ другъ другу руку въ самомъ существенномъ. Плутократія своекорыстно подчиняетъ себѣ народныя массы, распоряжается ими въ свою пользу, потому что видитъ въ нихъ лишь рабочую силу, лишь производителей вещественнаго богатства; соціализмъ протестуетъ противъ такой «эксплоатаціи», но этотъ протестъ поверхностенъ, лишенъ принципіальнаго основанія; ибо самъ соціализмъ окончательно признаетъ въ человѣкѣ *только* (или во всякомъ случаѣ болѣе и прежде всего) экономическаго дѣятеля, а въ этомъ качествѣ нѣтъ ничего такого, что *по существу* должно бы было ограждать человѣка отъ всякой эксплоатаціи. Съ другой стороны, то исключительное значеніе, которое въ современномъ мѣщанскомъ царствѣ принадлежитъ матеріальному богатству, естественно побуждаетъ прямыхъ производителей этого бо-

гатства — рабочіе классы — къ требованію равномѣрнаго пользованія тѣми благами, которыя безъ нихъ не могли бы существовать и на которыя ихъ пріучаютъ смотрѣть какъ на самое важное въ жизни, такъ что сами господствующіе классы своимъ практическимъ матеріализмомъ вызываютъ и оправдываютъ въ подчиненныхъ рабочихъ классахъ соціалистическія стремленія. А когда испугъ передъ соціальною революціей вызываетъ у плутократовъ неискреннее обращеніе къ идеальнымъ началамъ, то оно оказывается безполезною игрой: наскоро надѣтыя маски морали и религіи не обманутъ народныхъ массъ, которыя хорошо чувствуютъ, гдѣ настоящій культъ ихъ господъ [142], и, усвоивъ этотъ культъ отъ своихъ хозяевъ, рабочіе естественно сами хотятъ быть въ немъ жрецами, а не жертвами.

Обѣ враждебныя стороны обусловливаютъ себя взаимно и не могутъ выйти изъ ложнаго круга, пока не признаютъ и не примутъ на дѣлѣ простого и несомнѣннаго, но ими забытаго положенія, что значеніе человѣка, а слѣдовательно и человѣческаго общества, не опредѣляется по существу экономическими отношеніями, что человѣкъ не есть прежде всего производитель матеріальныхъ полезностей или рыночныхъ цѣнностей, а нѣчто гораздо болѣе важное, а что слѣдовательно и общество также есть нѣчто большее, чѣмъ хозяйственный союзъ [143].

---

[142] Нѣсколько лѣтъ тому назадъ появился, но прошелъ незамѣченнымъ удивительно характерный образчикъ плутократическаго лицемѣрія, — статья извѣстнаго (съ тѣхъ поръ умершаго) Жюля Симона о трехъ главныхъ бѣдствіяхъ современнаго общества: упадкѣ религіи, семьи и... *ренты*! О религіи и семьѣ говорится вяло и туманно, но строки о какомъ-то пониженіи процента съ капитала (если не ошибаюсь, съ $4^0/_0$ на $2^1/_2{}^0/_0$) были написаны кровью сердца.

[143] Эти указанія на то, что соціализмъ и плутократія совпадаютъ въ общемъ имъ матеріалистическомъ принципѣ, высказанныя мною восемнадцать лѣтъ тому назадъ (въ главѣ XIV „Критики отвлеченныхъ началъ“, появившейся сперва въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ 1878), вызвали противъ меня упреки въ невѣрномъ представленіи и несправедливой оцѣнкѣ соціализма. Теперь я могу не отвѣчать на эти упреки, такъ какъ они блистательно опровергнуты дальнѣйшею исторіей самого соціалистическаго движенія, которое теперь въ главномъ руслѣ своемъ рѣшительно опредѣлилось какъ *экономическій матеріализмъ*.

IV.

Для истиннаго рѣшенія такъ называемаго «соціальнаго вопроса» прежде всего слѣдуетъ признать, что норма экономическихъ отношеній заключается не въ нихъ самихъ, а что они подлежатъ общей нравственной нормѣ, какъ особая область ея приложенія. Тріединое нравственное начало, опредѣляющее наше должное положеніе относительно Бога, людей и матеріальной природы, находитъ свое всецѣлое и нераздѣльное примѣненіе въ области экономической, при чемъ по особому свойству этой области получаетъ особое значеніе послѣдній членъ нравственнаго тріединства — отношеніе къ матеріальной природѣ, или къ *землѣ* (въ широкомъ смыслѣ этого слова). Нравственный характеръ это третье отношеніе можетъ имѣть только тогда, когда оно не обособляется отъ двухъ первыхъ, а обусловливается ими въ ихъ нормальномъ положеніи.

Область экономическихъ отношеній по содержанію своему исчерпывается общими понятіями *производства* (труда и капитала), *распредѣленія* собственности и *обмѣна* цѣнностей. Разберемъ эти основныя понятія съ точки зрѣнія нравственной, начиная съ самаго основного изъ нихъ — понятія *труда*. Мы знаемъ, что первый толчокъ къ труду дается матеріальною необходимостью, но для человѣка, признающаго надъ собою безусловно совершенное начало дѣйствительности, или волю Божію, всякая необходимость есть выраженіе этой воли. Съ этой стороны трудъ есть *заповѣдь* Божія. Эта заповѣдь требуетъ, чтобы мы съ усиліемъ (въ потѣ лица) воздѣлывали землю, т. е. обрабатывали матеріальную природу. Для кого? Во-первыхъ, для себя и для своихъ ближнихъ. Этотъ отвѣтъ ясный на самыхъ элементарныхъ ступеняхъ нравственнаго состоянія, конечно, сохраняетъ свою силу и при дальнѣйшемъ развитіи, при чемъ только понятіе «ближнихъ» расширяется въ своемъ объемѣ. Первоначально мои ближніе только тѣ, съ которыми я связанъ кровнымъ родствомъ или личнымъ чувствомъ, а подъ конецъ это — всѣ. Самый талантливый изъ представителей экономическаго индивидуализма — Бастіа, защищая принципъ «каждый для себя», отдѣлывается отъ упрека въ эгоизмѣ указаніемъ на ту экономическую гармонію, въ силу которой каждый, заботясь только о себѣ (и о своихъ), невольно, по самой природѣ общественныхъ отношеній, работаетъ и на пользу всѣхъ, такъ что личный интересъ на дѣлѣ гар-

монируетъ съ общимъ. Но это во всякомъ случаѣ была бы лишь та натуральная гармонія, по которой, напримѣръ, извѣстныя насѣкомыя, думая только о сладкой пищѣ для себя, невольно способствуютъ оплодотворенію растеній, перенося ихъ пыльцу куда слѣдуетъ. Такая гармонія свидѣтельствуетъ, конечно, о премудрости Творца, но не дѣлаетъ изъ насѣкомыхъ нравственныхъ существъ. Человѣкъ же *есть* нравственное существо, а потому натуральная солидарность для него недостаточна: онъ долженъ не только трудиться для всѣхъ, участвовать въ общемъ дѣлѣ, но еще *знать* и *хотѣть* такого участія. Кто отказывается признать эту истину въ принципѣ, тотъ почувствуетъ ея фактическую силу въ финансовыхъ крахахъ и хозяйственныхъ кризисахъ. Вѣдь и виновники и жертвы этихъ аномалій именно такіе люди, которые трудятся для себя, — отчего же естественная гармонія не согласовала ихъ интересовъ и не упрочила ихъ благосостоянія? Значитъ для того, чтобы всякій трудящійся для себя трудился вмѣстѣ съ тѣмъ и для всѣхъ, недостаточно естественной связи экономическихъ отношеній, а нужно *сознательное направленіе ихъ къ общему благу*.

Выставлять своекорыстіе или личный интересъ какъ основное побужденіе труда — значитъ отнимать у самаго труда значеніе всеобщей заповѣди, дѣлать его чѣмъ-то случайнымъ. Если я тружусь только для благосостоянія своего и своихъ, то разъ я имѣю возможность достигать этого благосостоянія помимо труда, я тѣмъ самымъ теряю единственное (съ этой точки зрѣнія) побужденіе къ труду. А если бы оказалось, что цѣлый классъ или группа людей могутъ благоденствовать посредствомъ хищеній, обмановъ, эксплоатаціи чужого труда, — то что же этому можно было бы противопоставить принципіально съ точки зрѣнія свободнаго своекорыстія? Естественную гармонію, которая упразднитъ такія злоупотребленія? Но гдѣ же была эта естественная гармонія въ долгіе вѣка рабства, феодализма, крѣпостного права? Или, можетъ быть, кровопролитныя междоусобія, упразднившія феодализмъ въ Европѣ и рабство въ Америкѣ, были именно выраженіемъ, только немного запоздалымъ, естественной гармоніи? Но въ такомъ случаѣ не видно, чѣмъ же эта гармонія отличается отъ дисгармоніи и чѣмъ свобода гильотины лучше стѣсненій государственнаго соціализма. — Если же естественная гармонія, понимаемая въ серьезномъ смыслѣ, оказывается недостаточно противъ экономическихъ злоупотребленій свободнаго своеко-

рыстія со стороны лицъ и классовъ, и приходится прибѣгнуть къ ограниченіямъ этой свободы во имя высшей правды, то позволительно ли и благородно ли вспоминать о правдѣ только въ крайнемъ случаѣ, оставить ее въ концѣ, а не въ началѣ общественнаго устроенія? Не только непозволительно и неблагородно, но и безполезно. Ибо такая нравственность ex machina никакой внушительной и плѣнительной силы не имѣетъ, никто ей не повѣритъ, никого она ни отъ чего не удержитъ, и останется одно только голое принужденіе, — сегодня въ одну сторону, завтра въ другую.

Принципъ индивидуалистической свободы интересовъ, когда усвояется сильными, не заставляетъ ихъ сильнѣе трудиться, а порождаетъ древнее рабовладѣльчество, средневѣковое господское право и современное экономическое кулачество или плутократію. Усвоенный слабыми, которые однако сильны какъ большинство, какъ масса, этотъ принципъ свободнаго своекорыстія не заставляетъ ихъ *дружнѣе* работать, а создаетъ только ту почву завистливаго недовольства, на которой затѣмъ выростаютъ бомбы анархистовъ. Бастіа, охотно выражавшій свои мысли въ популярныхъ діалогахъ, если бы дожилъ до нашихъ дней, могъ бы самъ играть главную роль въ такомъ, напримѣръ, разговорѣ:

Анархистъ. Изъ особаго благорасположенія къ вамъ, г. Бастіа, предупреждаю васъ: убирайтесь отсюда куда-нибудь подальше, ибо я намѣренъ немедленно взорвать эту мѣстность по случаю присутствія въ ней разныхъ тирановъ и эксплоататоровъ.

Бастіа. Какое ужасное положеніе! Но подумайте: вѣдь вы окончательно компрометируете принципъ человѣческой свободы!

Анархистъ. Напротивъ — мы его осуществляемъ.

Бастіа. Кто внушилъ вамъ эти адскія идеи?

Анархистъ. Вы.

Бастіа. Какая неправдоподобная клевета!

Анархистъ. Нѣтъ, это точная истина. Мы ваши ученики. Развѣ вы не доказывали, что корень всего зла есть вмѣшательство общественной власти въ свободную игру единичныхъ интересовъ, развѣ вы не осуждали безпощадно всякую намѣренную организацію труда, всякій принудительный общественный порядокъ? Но то, что осуждено какъ зло, должно быть разрушено. Мы переводимъ въ дѣло ваши слова и избавляемъ васъ отъ черной работы.

Бастіа. Я боролся только противъ государственнаго вмѣша-

тельства въ экономическую жизнь и противъ искусственныхъ организацій труда, выдумываемыхъ соціалистами.

Анархистъ. Намъ нѣтъ дѣла до соціалистовъ; если они фантазируютъ, тѣмъ хуже для нихъ. *Мы* не фантазируемъ. Мы возстаемъ противъ одной только организаціи, — противъ той, которая дѣйствительно существуетъ и называется общественнымъ порядкомъ. Эти города и фабрики, биржи и академіи, администрація, полиція, войско, церковь — развѣ все это изъ земли выросло, развѣ это не произведенія искусственной организаціи? Значитъ, по-вашему же, все это есть зло и должно быть уничтожено...

Бастіа. Если бы и такъ, то во всякомъ случаѣ не путемъ насилій и бѣдствій!

Анархистъ. Что такое бѣдствіе? Вы же прекрасно объяснили, что изъ кажущихся бѣдствій выходитъ дѣйствительное общее благо, вы во всѣхъ случаяхъ такъ остроумно различали между тѣмъ неважнымъ, *что видно,* и тѣмъ важнымъ, *чего не видать.* Въ настоящемъ случаѣ то, что видно — это летящія коробки отъ сардинокъ, разрушенныя зданія, изуродованные трупы — это видно, но не важно; а то, чего не видно и что есть единственно важное — это будущее человѣчество, въ которомъ не будетъ уже никакого «вмѣшательства» и никакой «организаціи», — за истребленіемъ тѣхъ лицъ, учрежденій и классовъ, которые могли бы вмѣшиваться и организовать. Вы проповѣдывали принципъ анархіи, мы произведемъ анархію на дѣлѣ...

Бастіа. Жандармъ, жандармъ! хватайте его скорѣе, пока онъ насъ съ вами не взорвалъ. Что же вы? О чемъ вы размышляете?

Жандармъ. Я размышляю вотъ о чемъ. Съ точки зрѣнія свободнаго индивидуальнаго интереса, — на которую я тоже сталъ, прочтя ваши краснорѣчивые доводы, — что для меня выгоднѣе: взять ли этого молодца за шиворотъ, или же поскорѣе вступить съ нимъ въ естественную гармонію интересовъ?

V.

Вопреки мнимой экономической гармоніи очевидность заставляетъ признать, что, исходя изъ частнаго матеріальнаго интереса, какъ цѣли труда, мы приходимъ не къ общему благу, а только къ общему раздору и разрушенію. Напротивъ, идея общаго блага въ истин-

номъ, нравственномъ смыслѣ, т. е. блага всѣхъ и каждаго, а не большинства только, — идея такого блага, поставленнаго какъ принципъ и цѣль труда, заключаетъ въ себѣ и удовлетвореніе всякаго частнаго интереса въ его должныхъ предѣлахъ.

Если съ нравственной точки зрѣнія всякій человѣкъ — будь онъ земледѣльцемъ, писателемъ, или банкиромъ, — долженъ трудиться съ сознаніемъ и желаніемъ общеполезности своего труда, если онъ долженъ смотрѣть на него, какъ на обязанность — исполненія воли Божіей и служенія всеобщему благосостоянію ближнимъ, — то эта обязанность, именно какъ всеобщая, предполагаетъ, что всѣ такимъ же образомъ должны относиться къ этому человѣку, т. е. ставить его не какъ орудіе только, но и какъ предметъ или цѣль общей дѣятельности, — что общество имѣетъ обязанность признавать и обезпечивать *право* каждаго на самостоятельное пользованіе — для себя и для своихъ — *достойнымъ* человѣческимъ существованіемъ. Достойное существованіе возможно при добровольной нищетѣ — той, которую проповѣдывалъ св. Францискъ и въ которой живутъ наши странствующіе богомольцы; но оно дѣлается невозможнымъ при такой работѣ, въ которой все значеніе человѣка сводится къ роли простого орудія для производства или перемѣщенія вещественныхъ богатствъ. Вотъ напримѣръ:

«Смотримъ на работу крючниковъ; несчастные, полуголые татары выбиваются изъ силъ; больно смотрѣть, какъ сразу осѣдаетъ согнутая спина подъ грузомъ отъ 8 до 18 пудовъ (я не преувеличиваю въ послѣдней цифрѣ); этотъ каторжный трудъ оплачивается пятью рублями съ тысячи пудовъ. Крючникъ можетъ заработать maximum рубль въ сутки, неся работу вола и непремѣнно надрывая свои силы; болѣе 10 лѣтъ такой каторги рѣдко кто выдерживаетъ, и двуногія вьючныя животныя дѣлаются калѣками, паралитиками...» («Нов. Вр.», № 7356). Кто не видалъ волжскихъ «крючниковъ», тотъ навѣрное видѣлъ въ большихъ гостиницахъ «коридорныхъ», которые, задыхаясь и надрываясь, тащатъ многопудовые сундуки на четвертый или пятый этажъ. И это въ вѣкъ машинъ и всякихъ утонченностей! Никого не поражаетъ наглядная несообразность: пріѣзжаетъ въ гостиницу постоялецъ съ поклажей; хотя ему самому взойти на лѣстницу было бы только полезнымъ упражненіемъ, но онъ садится въ подъемную машину, а вещи его, для которыхъ, казалось бы, машина именно и предназначена, взвалива-

ются на спину «коридорнаго», который такимъ образомъ оказывается даже не орудіемъ другого человѣка, а орудіемъ его вещей, орудіемъ орудія!

Кромѣ тѣхъ случаевъ, когда трудъ несовмѣстимъ съ человѣческимъ достоинствомъ по своему исключительно и грубо механическому характеру и по чрезмѣрному напряженію мускульной силы, котораго онъ требуетъ, такая же несомѣстимость съ человѣческимъ достоинствомъ или безнравственность работы должна быть признана и тогда, когда трудъ, самъ по себѣ не тяжелый и не унизительный, по своей ежедневной продолжительности поглощаетъ *все* время и *всѣ* силы рабочаго, такъ что тѣ немногіе часы, которые перерываютъ работу, необходимо отдаются физическому отдыху, а для мыслей и заботъ идеальнаго и духовнаго порядка не остается времени и силъ [144]. Кромѣ часовъ отдыха, существуютъ, конечно, цѣлые дни отдыха — воскресенье и другіе праздники. Но истощающій и притупляющій физическій трудъ, которымъ заняты всѣ будни, вызываетъ въ праздникъ естественную реакцію — потребность разгула и самозабвенія, которымъ и отдаются эти дни.

«Но не будемъ долго останавливаться на впечатлѣніи, которое производятъ отдѣльные, хотя бы и многочисленные факты, доступные нашему наблюденію. Обратимся къ статистикѣ и спросимъ ее, насколько заработная плата удовлетворяетъ необходимыя потребности работника? Оставляя въ сторонѣ размѣры заработной платы въ разныхъ видахъ труда, качество пищи, размѣры жилища, мы спросимъ статистику только о продолжительности жизни людей въ зависимости отъ ихъ занятій. На что мы получаемъ такой отвѣтъ: сапожники живутъ въ среднемъ 49 лѣтъ, книгопечатники — 48,3, портные — 46,6, столяры — 44,7, кузнецы — 41,8, токари 41,6, каменотесы — 33. А средняя жизнь чиновниковъ, капиталистовъ, духовныхъ, оптовыхъ торговцевъ составляетъ 60—69 лѣтъ [145]. Возьмемъ данныя о смертности въ зависимости отъ размѣровъ жилищъ и высоты квартирной платы по частямъ города — и мы найдемъ, что

---

[144] Кондуктора конно-желѣзныхъ дорогъ, напр. въ Петербургѣ, работаютъ болѣе 18 часовъ въ сутки за плату въ 25 или 30 рублей въ мѣсяцъ (см. „Нов. Вр.“, № 7357).

[145] Цитируемый авторъ ссылается здѣсь на книгу Haushofer'a „Lehrbuch der Statistik“. Всѣ приведенныя цифры относятся, повидимому, къ Западной Европѣ.

въ мѣстностяхъ города, населенныхъ бѣдными, преимущественно рабочими людьми съ низкой квартирной платой, смертность гораздо выше, нежели въ частяхъ города съ относительно большимъ числомъ богатыхъ обитателей. Для Парижа эту связь установилъ Вилларме еще въ 20-хъ годахъ настоящаго вѣка: онъ вычислилъ, что за пятилѣтіе 1822—26 гг. во II округѣ Парижа, со средней годовой платой за квартиру въ 605 франковъ, 1 умершій приходился на 71 жителя, а въ XII, со средней квартирной платой въ 148 фр., умиралъ 1 изъ 44. Однородныя данныя имѣемъ мы и для многихъ другихъ городовъ, въ томъ числѣ и для Петербурга» [146]. Отсюда выводится слѣдующее справедливое заключеніе: «Кто не считаетъ работника орудіемъ производства, а признаетъ въ немъ, какъ и въ каждомъ человѣкѣ, свободную и самоцѣльную личность, тотъ не можетъ считать нормальною среднюю жизнь въ 40 лѣтъ, если люди зажиточныхъ классовъ доживаютъ въ среднемъ до 60—70. Эту возможно долгую въ современныхъ общественныхъ условіяхъ жизнь мы считаемъ нормальною. Всякое отклоненіе отъ этого уровня внизъ, если оно не можетъ быть объяснено особенностями данныхъ занятій, должно быть приписано только чрезмѣрному труду и недостаточному доходу, не позволяющему покрыть самыя необходимыя потребности, удовлетворить наименьшія требованія гигіены относительно пищи, одежды и жилища» [147].

Безусловное значеніе человѣка основано, какъ мы знаемъ, на лежащей въ его разумѣ и волѣ *возможности* безконечнаго совершенствованія, или, по выраженію отцовъ церкви, обожествленія (*θέωσις*). Эта возможность не переходитъ у насъ въ дѣйствительность непосредственно, однимъ полнымъ актомъ, потому что тогда человѣкъ былъ бы уже равенъ Богу, что противно истинѣ, — эта внутренняя потенція *становится* все болѣе и болѣе дѣйствительностью, для чего требуется опредѣленныя реальныя условія. Обыкновенный человѣкъ, на многіе годы оставленный на необитаемомъ островѣ или въ абсолютно одиночномъ заключеніи, не только лишенъ возможности улучшиться умственно и нравственно, но обнаруживаетъ, какъ извѣстно, быстрый прогрессъ въ направленіи къ явному звѣроподобію. Такъ же, въ сущности, и человѣкъ, всецѣло

[146] А. А. Исаевъ, „Начала политической экономіи“, 2-е изд., стр. 254—255.

[147] Тамъ же, стр. 226.

поглощенный матеріальною работою, если не впадаетъ въ одичаніе, то во всякомъ случаѣ не можетъ уже думать о дѣятельномъ осуществленіи своего высшаго человѣческаго значенія. Итакъ, съ нравственной точки зрѣнія требуется, чтобы всякій человѣкъ имѣлъ не только обезпеченныя средства къ существованію (т. е. одежду и жилище съ тепломъ и воздухомъ) и достаточный физическій *отдыхъ*, но чтобы онъ могъ также пользоваться и *досугомъ* для своего духовнаго совершенствованія. Это и *только это* требуется *безусловно* для всякаго крестьянина и рабочаго, *лишшее же отъ лукаваго.*

Противники нравственнаго улучшенія соціально-экономическихъ отношеній утверждаютъ, что такъ какъ для доставленія рабочимъ сверхъ обезпеченнаго матеріальнаго существованія еще досуга для возможнаго обезпечиванія ихъ умственнаго и нравственнаго развитія потребуется, не понижая заработной платы, сократить число рабочихъ часовъ, то это приведетъ и къ сокращенію производства, т. е. къ экономическому упадку или регрессу. Допустимъ *пока*, что сокращеніе рабочихъ часовъ при той же заработной платѣ дѣйствительно ведетъ неизбѣжно къ сокращенію производства. Но почему *временное (однократное)* сокращеніе производства есть непремѣнно упадокъ или регрессъ? Вѣдь послѣ приведенія рабочаго времени къ извѣстной нормѣ положительныя причины, обусловливающія увеличеніе производства, каковы: техническія усовершенствованія, пространственное сближеніе областей и странъ вслѣдствіе новыхъ путей сообщенія и бытовое сближеніе различныхъ классовъ — всѣ эти причины, вполнѣ или отчасти независимыя отъ заработной платы и рабочаго времени, будутъ продолжать свое дѣйствіе, и общее количество производства опять начнетъ возрастать; даже и въ то время, когда это возрастаніе еще не достигнетъ прежняго уровня, производство предметовъ жизненной необходимости для отдѣльныхъ людей и для государства, очевидно, не сократится, и все сокращеніе падетъ только на предметы роскоши. Но какая же грозитъ бѣда обществу отъ того, что золотые часы, атласныя юбки и бархатные стулья будутъ вдвое или хотя бы втрое дороже? Но, скажутъ, уменьшеніе рабочаго времени при той же платѣ есть прямой убытокъ для предпринимателей. Безъ убытковъ для кого-нибудь нельзя вообще ничего сдѣлать, но можно ли считать бѣдствіемъ и обидой то обстоятельство, что нѣкоторые капиталисты-фабриканты вмѣсто милліона будутъ получать полъ-милліона, вмѣсто ста тысячъ —

пятьдесятъ? Развѣ этотъ, безъ сомнѣнія необходимый и важный, общественный классъ непремѣнно долженъ состоять изъ людей скупыхъ, жадныхъ и своекорыстныхъ? Я знаю капиталистовъ совершенно свободныхъ отъ такого порока, а тѣ, которые ему подвержены, имѣютъ право на то, чтобы общество ихъ пожалѣло и не потворствовало такому ненормальному и опасному состоянію ихъ душъ.

Ходячія соціалистическія декламаціи противъ богатыхъ, внушаемыя низменною завистью, противны до тошноты, требованія уравненія, имуществъ неосновательны до нелѣпости[148]. Но одно дѣло — нападать на частное богатство, какъ на какое-то зло само по себѣ, и другое дѣло требовать, чтобы это богатство, какъ благо относительное, было согласовано съ общимъ благомъ въ смыслѣ безусловнаго нравственнаго начала; одно дѣло стремиться къ невозможному и ненужному уравненію имуществъ, а другое дѣло при сохраненіи имущественнаго превосходства за тѣмъ, кто его имѣетъ, признавать за всѣми право на необходимыя средства для достойнаго человѣческаго существованія.

Помимо невѣрныхъ заключеній, которыя выводятся противниками нравственнаго упорядоченія хозяйственныхъ отношеній изъ ихъ основного утвержденія, правы ли они въ самомъ этомъ утвержденіи, то есть, нормированіе рабочаго времени и заработной платы непремѣнно ли сокращаетъ на нѣкоторое время данное производство (хотя бы предметовъ роскоши) и причиняетъ соотвѣтствующій убытокъ фабрикантамъ? Это было бы такъ, если бы количество (не

---

[148] Діаметральная противоположность между соціализмомъ и христіанствомъ была много разъ отмѣчаема, но ея сущность большею частью ошибочно понимается. Болѣе остроумно, нежели глубоко ходячее замѣчаніе, что соціализмъ требуетъ, чтобы бѣдные отнимали у богатыхъ, тогда какъ евангеліе хочетъ, чтобы богатые давали бѣднымъ. Противоположность лежитъ гораздо глубже, — въ нравственномъ отношеніи къ самимъ богатымъ: соціализмъ имъ *завидуетъ*, а евангеліе ихъ *жалѣетъ*, — жалѣетъ въ виду тѣхъ препятствій, которыя связь съ Маммономъ полагаетъ для нравственнаго совершенствованія: трудно богатымъ войти въ Царствіе Божіе. Между тѣмъ соціализмъ самое это царствіе, т. е. высшее благо и блаженство, полагаетъ не въ чемъ иномъ, какъ именно въ богатствѣ, только иначе распредѣленномъ. То, что для одного есть пр пятствіе, то для другого есть цѣль: если это не антитеза, то я не знаю, что назвать этимъ именемъ.

говоря уже о качествѣ) производства зависѣло всецѣло отъ числа часовъ, на него потраченныхъ. Но какой же мыслящій и добросовѣстный политикоэкономъ рѣшится серьезно утверждать такую чудовищную нелѣпость? Легко понять, что истощенный, отупѣлый и ожесточенный отъ непосильнаго труда работникъ можетъ произвести въ 16 часовъ меньше, чѣмъ тотъ же работникъ произведетъ въ 8 часовъ, если онъ будетъ работать бодро, усердно, съ сознаніемъ своего человѣческаго достоинства и съ увѣренностью въ своей нравственной связи съ обществомъ или государствомъ, которое не эксплоатируетъ его, а заботится о немъ. Такимъ образомъ, нравственное упорядоченіе экономическихъ отношеній было бы вмѣстѣ съ тѣмъ и экономическимъ прогрессомъ.

VI.

Нравственная философія, занимаясь организаціей человѣческихъ отношеній, въ настоящемъ случаѣ экономическихъ, имѣетъ въ виду не тѣ или другія частныя опредѣленія и формы, которыя будутъ затребованы самою жизнью и осуществлены дѣятельностью людей профессіональныхъ и властныхъ, теоретиковъ и практиковъ, — нравственная философія имѣетъ въ виду только тѣ непреложныя, изъ самой идеи добра вытекающія *условія*, безъ исполненія которыхъ никакая данная организація не можетъ быть нравственною. Для насъ всякая общественная организація интересна и желательна лишь поскольку въ ней воплощается нравственное начало, — поскольку ею *оправдывается добро*. Прожектерство и прорицательство не есть дѣло философской науки, она не можетъ ни предлагать опредѣленныхъ плановъ общественнаго устройства, ни даже знать, захотятъ ли вообще люди и народы устроить свои отношенія согласно требованіямъ безусловнаго нравственнаго начала. Ея задача по своей ясности и независимости отъ какихъ-нибудь внѣшнихъ обстоятельствъ равна задачамъ чистой математики. При какихъ условіяхъ отрѣзокъ трехугольной призмы равенъ тремъ пирамидамъ? При какихъ условіяхъ общественныя отношенія въ данной сферѣ соотвѣтствуютъ требованіямъ нравственнаго начала и обезпечиваютъ данному обществу прочное существованіе и постоянное совершенствованіе?

Мы уже знаемъ условія, при которыхъ общественныя отношенія въ области матеріальнаго труда становятся нравственными.

Первое, общее условіе состоитъ въ томъ, чтобы область экономической дѣятельности не обособлялась и не утверждалась какъ самостоятельная, себѣ довлѣющая. Второе условіе, болѣе спеціальное, состоитъ въ томъ, чтобы производство совершалось не на счетъ человѣческаго достоинства производителей, чтобы ни одинъ изъ нихъ не становился только орудіемъ производства, чтобы каждому были обезпечены матеріальныя средства къ достойному существованію и развитію. Первое требованіе имѣетъ характеръ религіозный: не ставить Маммона на мѣсто Бога, не признавать вещественное богатство самостоятельнымъ благомъ и окончательною цѣлью человѣческой дѣятельности, хотя бы въ сферѣ хозяйственной [149]; второе есть требованіе человѣколюбія: жалѣть трудящихся и обремененныхъ и не цѣнить ихъ ниже бездушныхъ вещей. Къ этимъ двумъ присоединяется необходимо еще третье условіе, на которое, насколько мнѣ извѣстно, еще никто не обращалъ серьезнаго вниманія въ этомъ порядкѣ идей. Разумѣю обязанности человѣка какъ хозяйственнаго дѣятеля относительно той самой матеріальной природы, которую онъ призванъ въ этой сферѣ обрабатывать. Эта обязанность прямо указана въ заповѣди труда: воздѣлывать землю [150]. Воздѣлывать землю не значитъ злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значитъ улучшать ее, вводить ее въ большую силу и полноту бытія. Итакъ, не только наши ближніе, но и матеріальная природа не должна быть лишь страдательнымъ и безразличнымъ орудіемъ экономическаго производства или эксплоатаціи. Она не есть сама по себѣ, или отдѣльно взятая, цѣль нашей дѣятельности, но она входитъ какъ особый самостоятельный членъ въ эту цѣль. Ея подчиненное положеніе относительно божества и человѣчества не дѣлаетъ ее безправною: она имѣетъ право на нашу помощь для ея преобразованія и возвышенія. Вещи не имѣютъ правъ, но природа или земля не есть только вещь, она есть овеществленная сущность, ко-

---

[149] Признаніе матеріальнаго богатства *цѣлью* экономической дѣятельности можетъ быть названо первороднымъ грѣхомъ политической экономіи, такъ какъ въ этомъ виновенъ еще Адамъ Смитъ.

[150] Еврейскія слова *лаобод* эѳ гаадама (Быт. III, 23) значатъ буквально: „чтобы *служить* землѣ“ — служить, разумѣется, не въ смыслѣ религіознаго культа (хотя слово *обод* употреблено и въ этомъ значеніи), а въ томъ смыслѣ, въ какомъ ангелы служатъ человѣчеству, или воспитатель служитъ дѣтямъ и т. п.

торой мы можемъ, а потому и должны способствовать въ ея одухотвореніи. Цѣль труда по отношенію къ матеріальной природѣ не есть пользованіе ею для добыванія вещей и денегъ, а совершенствованіе ея самой — оживленіе въ ней мертваго, одухотвореніе вещественнаго. *Способы* этой дѣятельности не могутъ быть здѣсь указаны, они составляютъ задачу *искусства* (въ широкомъ смыслѣ греческой τεχνη). Но прежде всего важно отношеніе къ самому предмету, внутреннее настроеніе и вытекающее изъ него направленіе дѣятельности. *Безъ любви къ природѣ для нея самой нельзя осуществить нравственную организацію матеріальной жизни.*

Возможно троякое отношеніе человѣка въ внѣшней природѣ: страдательное подчиненіе ей въ томъ видѣ, какъ она существуетъ, затѣмъ дѣятельная борьба съ нею, покореніе ея и пользованіе ею какъ безразличнымъ орудіемъ, и, наконецъ, утвержденіе ея идеальнаго состоянія, — того, *чѣмъ она должна стать черезъ человѣка.* Первое отношеніе несправедливо вполнѣ и къ человѣку и къ природѣ: къ человѣку потому, что отнимаетъ у него его духовное достоинство, дѣлая его рабомъ матеріи; къ природѣ потому, что преклоняясь передъ нею въ ея данномъ несовершенномъ и извращенномъ состояніи человѣкъ тѣмъ самымъ отнимаетъ у нея надежду совершенства. Второе, отрицательное отношеніе къ природѣ должно быть признано относительно нормальнымъ въ смыслѣ временнаго или переходнаго; ибо ясно, что для сообщенія природѣ должнаго вида необходимо прежде отнестись къ ней отрицательно въ ея нынѣшнемъ, *не* должномъ видѣ. Но безусловно нормальнымъ и окончательнымъ слѣдуетъ, разумѣется, признать только третье, положительное отношеніе, въ которомъ человѣкъ пользуется своимъ превосходствомъ надъ природою не для своего только, но и для ея собственнаго возвышенія. Легко замѣтить, что троякое отношеніе человѣка къ земной природѣ внѣ его есть только расширенное повтореніе такого же отношенія его къ собственной его матеріальной природѣ. И здѣсь мы необходимо различаемъ отношеніе ненормальное (страдательное) нормальное (положительно-дѣятельное и переходъ отъ перваго ко второму (отрицательно-дѣятельное): плотской человѣкъ подчиняется и отдается своей матеріальной жизни въ ея недолжномъ извращенномъ видѣ; аскетъ борется съ плотью, чтобы подавить ее; совершенный праведникъ, пройдя черезъ такую борьбу, достигаетъ не уничтоженія своей тѣлесности, а ея преобра-

женія, воскресенія и вознесенія. Какъ въ личной жизни аскетизмъ, или подавленіе плоти, такъ точно въ общей жизни человѣчества борьба съ внѣшнею, земною природой и покореніе ея есть только необходимый переходъ, а не окончательная норма дѣятельности: нормальная дѣятельность здѣсь есть культивированіе земли, *ухаживаніе* за нею, въ виду ея будущаго обновленія и возрожденія.

VII.

Дѣйствующая или производящая причина труда дана въ *потребностяхъ* человѣка; эта причина имѣетъ силу для всѣхъ факторовъ производства, являющихся попеременно то подлежащими, то предметами потребности: рабочій, какъ живое существо, имѣетъ потребность въ средствахъ къ существованію, и онъ же, какъ рабочая сила, есть предметъ потребности для предпринимателя или капиталиста, который, въ свою очередь, какъ наниматель, есть предметъ потребности для рабочаго и въ этомъ смыслѣ ближайшая дѣйствующая причина, опредѣляющая его къ труду; въ подобномъ же взаимодѣйствіи тѣ же люди, какъ производители вообще, находятся къ потребителямъ и т. д. — *Матеріальная* (и инструментальная) причина труда и производства дана въ силахъ природы съ одной стороны, въ различныхъ способностяхъ и силахъ человѣка — съ другой. Но эти экономическія причины двоякаго рода (т. е. дѣйствующія и матеріальныя), съ разныхъ сторонъ изучаемыя политическою экономіей и статистикой, имѣютъ свойство физической безграничности и нравственной неопредѣленности. Потребности могутъ возрастать и осложняться до безконечности; кромѣ того, и потребности, и способности могутъ быть разнаго достоинства, наконецъ, силы природы могутъ быть употребляемы въ самыхъ различныхъ направленіяхъ. Все это вызываетъ практическіе вопросы, на которые политическая экономія сама по себѣ, какъ наука, ограниченная матеріальною и фактическою стороною дѣла, не можетъ дать никакого отвѣта. Многіе люди имѣютъ *потребность* въ порнографіи; должна ли эта потребность удовлетворяться производствомъ непристойныхъ книгъ, картинъ, безнравственныхъ зрѣлищъ? Иныя потребности, а равно и способности имѣютъ явно извращенный характеръ; такъ, у многихъ извѣстныя положительныя качества ума и воли вырождаются въ особую способность къ ловкому устройству мошенническихъ

аферъ на легальной почвѣ; слѣдуетъ ли допускать свободное развитіе этой способности и образованіе изъ нея особой профессіи или отрасли труда? На подобные вопросы политическая экономія, какъ такая, очевидно ничего не можетъ отвѣчать, это ея вовсе не касается; однако это прямо касается признанныхъ интересовъ общества, которое и здѣсь не можетъ ограничиться одною матеріальною и фактическою стороною явленій, а должно подчинить ихъ высшей причинности, различая между нормальными и ненормальными потребностями и способностями, между нормальнымъ и ненормальнымъ употребленіемъ силъ природы. Такъ какъ фактическое существованіе потребностей съ одной стороны, силъ и способностей съ другой не рѣшаетъ практическаго вопроса: въ какой мѣрѣ слѣдуетъ удовлетворять первыя и въ какомъ смыслѣ пользоваться вторыми, то за рѣшеніемъ приходится обратиться къ нравственному началу, какъ опредѣляющему именно то, что *должно* дѣлаться. Оно не создаетъ факторовъ и элементовъ труда, но указываетъ какъ поступать съ данными. Отсюда новое понятіе труда, при всей своей общности болѣе опредѣленное, чѣмъ то, которое дается политическою экономіею самою по себѣ или отдѣльно взятою. Для нея трудъ есть дѣятельность человѣка, вытекающая изъ его потребностей, обусловленная его способностями, прилагаемыми къ силамъ природы и имѣющая цѣлью произведеніе наибольшаго богатства. А съ точки зрѣнія нравственный *трудъ есть взаимодѣйствіе людей въ области матеріальной, которое, въ согласіи съ нравственными требованіями, должно обезпечивать всѣмъ и каждому необходимыя средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію, а въ окончательномъ своемъ назначеніи должно преобразовать и одухотворить матеріальную природу.* Такова сущность труда со стороны его высшей причинности, формальной и конечной, безъ которыхъ двѣ низшія остаются практически неопредѣленными.

Дальнѣйшія условія нормальной экономической жизни выясняются при разборѣ понятій *собственности* и *обмѣна.*

VIII.

Всѣ острые вопросы экономической жизни тѣсно связаны съ понятіемъ собственности, которое однако само по себѣ болѣе принадлежитъ къ области права, нравственности и психологіи, нежели

къ области отношеній хозяйственныхъ. Уже это обстоятельство ясно показываетъ, какъ ошибочно стремленіе обособить экономическія явленія въ совершенно самостоятельную и себѣ довлѣющую сферу.

Неотъемлемое основаніе собственности, какъ справедливо признаютъ всѣ серьезные философы новыхъ временъ, заключается въ самомъ существѣ человѣческой личности. Уже въ содержаніи внутренняго психическаго опыта мы необходимо различаемъ *себя* отъ *своего*, — всѣ являющіяся въ насъ мысли, чувства и желанія мы различаемъ какъ *свои* отъ того, кому они принадлежатъ, т. е. отъ *себя*, какъ мыслящаго, чувствующаго, желающаго. При томъ отношеніе здѣсь двоякое. Съ одной стороны, мы непремѣнно ставимъ себя выше своего, ибо мы признаемъ, что наше существованіе никакъ не исчерпывается и не ограничивается тѣми или другими душевными состояніями, что *эта* мысль, *это* чувство, *это* желаніе могутъ исчезнуть, а мы сами остаемся. Это есть основное выраженіе человѣческой личности въ ея формальной безусловности, совершено независимо отъ метафизическаго вопроса о душѣ какъ субстанціи. Но съ другой стороны мы сознаемъ, что если у насъ отнять всѣ душевныя состоянія вообще, то мы сами превратимся въ пустое мѣсто, такъ что для дѣйствительности и полноты бытія недостаточно «себя», а необходимо имѣть «свое». При чемъ уже въ этой внутренней психической сферѣ это «свое» не всегда есть безусловная принадлежность лица и не находится съ нимъ въ одинаково тѣсной связи. Есть душевныя состоянія, которыя по содержанію своему выражаютъ ближайшимъ, прямымъ или непосредственнымъ образомъ нѣчто существенное и основное въ данной индивидуальности и потому въ извѣстномъ смыслѣ съ нею нераздѣльны. Такъ, когда кто имѣетъ непоколебимую убѣжденную вѣру въ Бога, то эта вѣра есть уже непремѣнная его принадлежность, — не въ томъ смыслѣ, чтобы онъ долженъ былъ всегда актуально имѣть въ умѣ своемъ утвердительную мысль о Богѣ съ соотвѣтствующими чувствами и стремленіями, а только въ томъ смыслѣ, что каждый разъ какъ идея Бога дѣйствительно возникаетъ въ его душѣ, или каждый разъ какъ ставится передъ нимъ вопросъ о Богѣ, непремѣнно слѣдуетъ опредѣленный положительный отвѣтъ, сопровождаемый соотвѣтственными состояніями чувства и воли. Другія душевныя состоянія, напротивъ, суть лишь поверхностныя и преходящія реакціи личнаго существа на внѣш-

нія воздѣйствія, — случайныя какъ по ихъ содержанію, такъ и по возникновенію, хотя бы и обусловленныя болѣе или менѣе сложною ассоціаціею идей и другими душевными и тѣлесными процессами; такъ, когда въ комъ-нибудь возникаетъ мысль о пользѣ или вредѣ велосипедовъ, желаніе выпить пива, чувство негодованія по поводу какого-нибудь лживаго сообщенія въ газетахъ и т. п., совершенно ясно, что такія случайныя состоянія весьма слабо связаны съ тѣмъ, кому они принадлежатъ, и что съ ихъ исчезновеніемъ онъ ничего не теряетъ и никакой существенной перемѣны не испытываетъ. Но есть, наконецъ, и такія душевныя явленія, въ которыхъ, независимо отъ ихъ содержанія и поводовъ возникновенія, нельзя вовсе усмотрѣть дѣйствительной реакціи того индивидуальнаго существа, которое ихъ испытываетъ, такъ что самая эта ихъ принадлежность ему должна быть признана мнимою. Таковы весьма трудные для теоретическаго объясненія, но совершенно несомнѣнные факты *внушенныхъ (гипнотически* или иначе) мыслей, чувствъ и желаній съ вытекающими изъ нихъ дѣйствіями. Впрочемъ, помимо этихъ необыкновенныхъ явленій, достаточно указать на общепризнанную въ наукѣ и жизни *невмѣняемость* извѣстныхъ поступковъ лицамъ, явно ихъ совершившимъ; такъ какъ большая часть подобныхъ поступковъ все-таки обусловлена со стороны дѣйствующаго соотвѣтствующими представленіями, чувствами и стремленіями, то признаніе невмѣняемости предполагаетъ, что извѣстныя душевныя состоянія не суть *свои* или *собственныя* для лица, ихъ испытывающаго.

Итакъ, уже въ области внутренней психологической жизни мы находимъ только относительную и неодинаковую собственность, начиная отъ того «сокровища», въ которое человѣкъ «полагаетъ душу свою», и которое однако можетъ быть у него отнято, и кончая такими состояніями, которыхъ принадлежность ему оказывается совершенно мнимою. Подобную же относительность находимъ мы и въ сферѣ внѣшней собственности. Ближайшій предметъ ея есть собственное тѣло, которое однако лишь болѣе или менѣе принадлежитъ человѣку, во-первыхъ, въ томъ естественномъ смыслѣ, что само лицо не можетъ считать въ одинаковой степени своими и такіе органы или части тѣла, безъ которыхъ земная жизнь вовсе невозможна (какъ голова, или сердце), и такіе, безъ которыхъ она хотя возможна, но не красна (какъ, напр., «зѣница ока»), и, наконецъ, такіе, которыхъ потеря не составляетъ никакой бѣды (какъ ампутированный палецъ

или вырванный зубъ, не говоря уже о ногтяхъ, волосахъ и т. п.). Но если такимъ образомъ реальная связь лица съ его тѣломъ есть относительная и неравномѣрная, то значитъ нѣтъ естественнаго основанія для абсолютной собственности на тѣло или для абсолютной тѣлесной неприкосновенности. А съ точки зрѣнія безусловнаго нравственнаго начала тѣлесная неприкосновенность каждаго не есть что-нибудь отдѣльное, а связана съ общими нормами, обязательными для всѣхъ, и, слѣдовательно, несовмѣстима съ нарушеніемъ этихъ нормъ. Если я имѣю не только право, но и обязанность насильно удержать человѣка, наносящаго обиду, беззащитному существу, то я тѣмъ самымъ признаю и за другими такое же право и такую же обязанность тѣлеснаго принужденія надо мною въ подобномъ случаѣ.

Съ другой стороны, если понимать собственность въ строгомъ смыслѣ, какъ jus utendi et *abutendi* re sua (право употребленія и *злоупотребленія* своею вещью), то по отношенію къ своему тѣлу такое право не признается безусловнымъ: оно и съ этой стороны ограничено справедливыми соображеніями общаго блага, которыя нашли себѣ выраженіе въ уголовномъ законодательствѣ всѣхъ временъ и странъ. Если полнота физическихъ силъ человѣка нужна, напримѣръ, для защиты отечества, то даже такое легкое «злоупотребленіе» своимъ тѣломъ, какъ отрѣзаніе пальца, уже признается преступленіемъ. Но и внѣ такихъ особыхъ условій далеко не всякое распоряженіе человѣка своимъ тѣломъ признается дозволеннымъ.

Каковы бы впрочемъ ни были нравственно-соціальныя ограниченія въ правѣ собственности человѣка на его тѣло, во всякомъ случаѣ эта собственность (такъ же, какъ и принадлежность человѣку его душевныхъ состояній) основана прямо на естественной, непроизвольно существующей связи между *собою* и *своимъ* и вообще не подлежитъ спору. Что касается до внѣшнихъ вещей, то здѣсь самое основаніе принадлежности ихъ къ тому или другому лицу, или ихъ усвоенія имъ не дано непосредственно и требуетъ объясненія. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда, повидимому, между лицомъ и вещью существуетъ самая тѣсная связь, какъ, напримѣръ, между необходимымъ платьемъ и тѣмъ, на комъ оно въ данную минуту надѣто, — вопросъ о собственности все-таки остается открытымъ, такъ какъ это платье можетъ быть вовсе не свое, а чужое, украденное. Съ другой стороны, человѣкъ, живущій въ Петербургѣ или Лондонѣ, можетъ имѣть въ Восточной Сибири недвижимое имущество, котораго онъ никогда не

видалъ и не увидитъ. Если, такимъ образомъ, присутствіе тѣснѣйшей реальной связи между лицомъ и вещью (какъ въ первомъ случаѣ) нисколько не ручается за собственность, а отсутствіе всякой реальной связи (какъ во второмъ случаѣ) не препятствуетъ собственности, то значитъ реальная связь здѣсь вообще не при чемъ и собственность на вещи должна имѣть идеальное основаніе. По общепринятому философскому опредѣленію, собственность есть идеальное продолженіе личности въ вещахъ, или ея перенесеніе на вещи. Но какимъ же образомъ и на какомъ основаніи совершается это перенесеніе себя на другое, въ силу чего это другое дѣлается своимъ? Это не можетъ быть сдѣлано однимъ актомъ личной воли; его вообще достаточно только для перемѣщенія уже существующаго права собственности (черезъ завѣщаніе, даръ и т. п.), а никакъ не для созданія самаго права. Создается же оно, какъ обыкновенно принимаютъ, только двумя прямыми и первоначальными способами: завладѣніемъ и трудомъ. Завладѣніе въ собственномъ смыслѣ, т. е. безъ всякаго спеціальнаго труда (напр., военнаго), однимъ, изъ простого акта воли вытекающимъ, захватомъ создаетъ особое право собственности, или «право перваго занимающаго» (jus primi occupantis), только въ тѣхъ исключительныхъ и все рѣже и рѣже встрѣчающихся случаяхъ, когда захватываемое есть предметъ никому не принадлежащій (res nullius).

Существеннымъ основаніемъ собственности по общему мнѣнію остается трудъ. Произведеніе своего труда и усилія естественно становится своимъ, дѣлается собственностью. Однако и это основаніе хромаетъ. Если бы оно было достаточнымъ, то слѣдовало бы признать дѣтей собственностью матери, которая ихъ произвела не безъ труда и усилій. Приходится допустить ограниченіе и заранѣе исключить изъ числа предметовъ собственности человѣческія существа, что можетъ быть сдѣлано только въ силу принциповъ, совершенно постороннихъ экономической области, какъ такой. Но тутъ является новое и болѣе важное затрудненіе. Предметомъ собственности могутъ быть только вещи, а основаніемъ собственности признается трудъ ихъ производящій. Это было бы хорошо, если бы трудъ могъ производить какія-нибудь вещи, между тѣмъ трудъ никакихъ вещей не производитъ, а производитъ только *полезности* въ вещахъ, но полезности, будучи только отношеніями, а не реальностями, не могутъ быть предметомъ собственности. Хотя въ житейскомъ словоупотребленіи, установившемся во времена наивныя, и принято говорить о

разныхъ вещахъ, сдѣланныхъ работниками, но всякій и не обучавшійся политической экономіи понимаетъ, что работники только производятъ въ данномъ матеріалѣ такія перемѣны, которыя сообщаютъ ему нѣкоторыя новыя относительныя свойства, соотвѣтствующія тѣмъ или другимъ потребностямъ человѣческимъ. Что они производятъ этотъ трудъ не только для другихъ людей, но и для себя, что этотъ трудъ долженъ давать удовлетвореніе ихъ собственнымъ потребностямъ это несомнѣнно. «Трудящійся достоинъ пропитанія» [151] — это нравственная аксіома, противъ которой никто по совѣсти не станетъ спорить. Но на чемъ можетъ быть основано право собственности рабочаго на такъ называемый продуктъ труда? На самомъ дѣлѣ, трудъ, производящій не вещь, а только нѣкоторое частное свойство въ ней, не отдѣлимое однако отъ цѣлой вещи, не можетъ давать права собственности на то, чего онъ не производилъ и что отъ него не зависитъ. Но въ такомъ же положеніи, какъ рабочій, находится и предприниматель, отъ котораго зависѣлъ только трудъ рабочаго, а не реальность продукта.

Итакъ, реальнаго основанія, по которому произведеніе труда должно быть предметомъ чьей-нибудь собственности, не существуетъ, и нужно обратиться къ основаніямъ идеальнымъ.

IX.

Всякій человѣкъ, въ силу безусловнаго значенія личности, имѣетъ право на средства для достойнаго существованія; такъ какъ у единичнаго человѣка самого по себѣ это право существуетъ только въ возможности, дѣйствительное же осуществленіе или обезпеченіе этого права зависитъ отъ общества, то отсюда слѣдуетъ соотвѣтственная обязанность лица передъ обществомъ — быть ему полезнымъ или трудиться для общаго блага. Только въ этомъ смыслѣ трудъ есть источникъ собственности: трудившійся имѣетъ неотъемлемое право собственности на то, что имъ *заработано*. Но такъ какъ заработная плата можетъ быть только регулируема обществомъ (т. е. общею властью или правительствомъ) въ извѣстныхъ предѣлахъ, требуемыхъ нравственнымъ началомъ (т. е. не ниже нѣкотораго минимальнаго уровня), а никакъ не предписывается съ безусловною точностью,

[151] Разумѣется „пропитанія“ въ томъ широкомъ смыслѣ, который былъ объясненъ выше.

и такъ какъ, съ другой стороны, потребности и условія достойнаго существованія представляютъ и въ нормальномъ обществѣ лишь *приблизительно* опредѣленную и постоянную величину, то для отдѣльныхъ лицъ является возможность сбереженія или накопленія матеріальныхъ средствъ, т. е. образованіе *капитала*. Видимой реальной связи между капиталомъ и человѣкомъ его накопившимъ, конечно, еще меньше, нежели между рабочимъ и тою вещью, надъ которой онъ работалъ, но тѣсная и всецѣлая идеальная связь здѣсь очевидна: капиталъ какъ такой, по общему существу своему (а не по обстоятельствамъ своего происхожденія въ единичныхъ случаяхъ) есть чистое произведеніе человѣческой воли, ибо первоначально отъ нея зависѣло отложить часть заработка или же употребить и эту долю на текущія потребности. Поэтому капиталъ по справедливости долженъ быть признанъ собственностью по преимуществу [152].

Въ понятіи собственности заключается понятіе свободнаго распоряженія предметомъ собственности. Должна ли эта свобода быть допущена безусловно, покрывая безразлично и употребленіе и злоупотребленіе имуществомъ? Такъ какъ вообще осуществленіе какого бы то ни было права возможно только при обезпеченіи его обществомъ, то не видно, во имя чего общество стало бы обезпечивать личное злоупотребленіе правомъ, идущее въ разрѣзъ съ общимъ благомъ. Изъ того, что личность, согласно нравственному началу, имѣетъ безусловныя и неотъемлемыя права, никакъ не слѣдуетъ, чтобы всякій актъ ея воли былъ выраженіемъ такого неприкосновеннаго права. Подобное допущеніе, помимо отсутствія для него разумныхъ основаній, практически само себя уничтожаетъ, ибо воля, разрушающая всякое право, оказалась бы тоже неприкосновенною, и, слѣдовательно, никакого неприкосновеннаго права не осталось бы. А если позволительно и даже должно мѣшать человѣку злоупотреблять своими руками (напримѣръ, для убійства), то также позволительно и должно

---

[152] Я указалъ на источникъ капитала въ простѣйшей нормальной схемѣ. Но и при всевозможныхъ аномаліяхъ, сопровождающихъ возникновеніе и образованіе капиталовъ въ дѣйствительности, существенное значеніе воли, или практической силы духа, остается. Разъ несомнѣнно, что всякое богатство можно промотать, то одинъ фактъ его *сохраненія* есть для сохранившаго очевидная *заслуга воли*, исчезающая въ сравненіи съ заслугами иного, высшаго порядка, но при отсутствіи таковыхъ несомнѣнно имѣющая свою важность.

мѣшать ему злоупотреблять своимъ имуществомъ въ ущербъ общему благу или общественной правдѣ [153].

Вопросъ только въ томъ, что считать злоупотребленіемъ, вызывающимъ вмѣшательство общественной власти? Соціализмъ признаетъ такимъ злоупотребленіемъ всякую передачу заработаннаго имущества другому лицу по наслѣдству или по завѣщанію. Эта передача экономическихъ преимуществъ тѣмъ, кто ихъ лично не заслужилъ, выставляется какъ главная неправда и источникъ всѣхъ соціальныхъ бѣдствій. Но если преемственная собственность и имѣетъ дѣйствительныя неудобства, то они исчезаютъ передъ положительною стороной этого учрежденія, необходимо вытекающаго изъ самой природы человѣка. Непрерывная цѣпь прогресса въ человѣчествѣ держится сознательною преемственностью ея звеньевъ. Пока еще только создается будущее всецѣлое единство, самый процессъ его созданія требуетъ взаимной нравственной связи поколѣній, въ силу которой одно не только слѣдуетъ за другимъ, но и *наслѣдуетъ* ему. Безъ намѣренной и добровольной передачи нажитаго будетъ только физическая смѣна поколѣній, повторяющихъ прежнюю жизнь, какъ у животныхъ. Всего важнѣе, конечно, непрерывное умноженіе духовнаго наслѣдія, но такъ какъ лишь немногимъ людямъ суждено завѣщать всемірному потомству прочныя духовныя пріобрѣтенія, — а нравственныя требованія одинаковы для всѣхъ, — то за большинствомъ людей остается право и обязанность заботы о матеріальномъ улучшеніи жизненныхъ условій для своихъ личныхъ преемниковъ. Кто прямо отдается всемірной будущности и уже предваряетъ ее идеально, тотъ въ правѣ ссылаться на евангельскую беззаботность. Для подражанія лиліямъ нужно имѣть ихъ чистоту и для подражанія птицамъ небеснымъ нужно имѣть высоту ихъ полета. А при недостаткѣ того или другого житейская беззаботность можетъ уподобить насъ не лиліямъ и птицамъ небеснымъ, а развѣ лишь тому животному, которое въ своей беззаботности о будущемъ не только подкапываетъ

---

153 Даже римское право при всемъ своемъ индувидуализмѣ въ этой области не оставляетъ вышеприведенную абсолютную формулу безъ существеннаго ограниченія: proprietas est jus utendi et abutendi re sua *quatenus juris ratio patitur*, собственность есть право употребленія и злоупотребленія своею вещью, *насколько терпитъ смыслъ* (или разумное основаніе) *права*. — Но смыслъ права именно требуетъ ограниченія частнаго произвола въ пользу общаго блага.

корни благодѣтельнаго дуба, но при случаѣ вмѣсто жолудей пожираетъ и свои собственныя порожденія.

Когда ставится вопросъ объ учрежденіи не безнравственномъ, имѣющемъ идеальныя основанія, хотя соотвѣтствующемъ лишь среднему нравственному уровню, непозволительно серьезному моралисту забывать ту несомнѣнную истину, что для общества гораздо труднѣе подняться надъ этимъ уровнемъ, нежели спуститься ниже его. Если бы соціализмъ и сродныя ему ученія даже имѣли въ виду сдѣлать всякаго человѣка ангеломъ, то это все равно имъ не удалось бы, а между тѣмъ привести людскую массу въ скотское состояніе вовсе не не трудно. Отрицать во имя безусловнаго нравственнаго идеала необходимыя общественныя условія нравственнаго прогресса значитъ, во-первыхъ, вопреки логикѣ, смѣшивать абсолютное и вѣчное достоинство *осуществляемаго* съ относительнымъ достоинствомъ степеней осуществленія какъ временнаго процесса; во-вторыхъ, это означаетъ несерьезное отношеніе къ абсолютному идеалу, который безъ дѣйствительныхъ условій своего осуществленія сводится для человѣка къ пустословію; и, въ-третьихъ, наконецъ, эта мнимо нравственная прямолинейность и непримиримость изобличаетъ отсутствіе самаго основного и элементарнаго нравственнаго побужденія — *жалости,* и именно жалости къ тѣмъ, кто ея болѣе всего требуетъ, — къ малымъ симъ. Проповѣдь абсолютной морали съ отрицаніемъ всѣхъ морализующихъ учрежденій, возложеніе бременъ неудобоносныхъ на слабыя и безпомощныя плечи средняго человѣчества — *это есть дѣло и не логичное, и не серьезное, и безнравственное.*

Наслѣдственная собственность есть пребывающая реализація нравственнаго взаимоотношенія въ самой тѣсной, но зато и въ самой коренной общественной сферѣ — семейной. Наслѣдственное состояніе есть, съ одной стороны, воплощеніе переживающей, чрезмогильной жалости родителей къ дѣтямъ, а съ другой стороны — реальная точка опоры для благочестивой памяти объ отшедшихъ родителяхъ. Но съ этимъ, по крайней мѣрѣ въ важнѣйшемъ отдѣлѣ собственности — земельной, связанъ и третій нравственный моментъ: въ отношеніи человѣка къ внѣшней природѣ, т. е. землѣ. Для большинства человѣчества это отношеніе можетъ стать нравственнымъ только подъ условіемъ наслѣдственной земельной собственности. Понимать земную природу и любить ее для нея самой дано немногимъ; но всякій естественно привязывается къ своему родному уголку, къ род-

нымъ могиламъ и колыбелямъ; это есть связь нравственная и при томъ распространяющая человѣческую солидарность на матеріальную природу и этимъ полагающая начало ея одухотворенію. Здѣсь заключается не только оправданіе существующей наслѣдственной собственности (недвижимой), но и основаніе для ея дальнѣйшаго нравственнаго упорядоченія. Недостаточно признать въ этой собственности очевидно присущее ей идеальное свойство, но необходимо укрѣпить и воспитать это свойство, ограждая его отъ слишкомъ естественнаго, въ данномъ состояніи человѣчества, перевѣса низменныхъ своекорыстныхъ побужденій. Должны быть положены рѣшительныя препятствія обращенію съ землею, какъ съ безразличнымъ орудіемъ хищнической эксплоатаціи, и должна быть установлена въ принципѣ неотчуждаемость наслѣдственныхъ земельныхъ участковъ, достаточныхъ для поддержанія въ каждомъ нравственнаго отношенія къ землѣ. Но, скажутъ, откуда при непрерывно возрастающемъ народонаселеніи взять столько земли, чтобы не только за каждымъ имѣющимъ можно было сохранить (хотя бы отчасти) то, что онъ имѣетъ, но еще осталось что дать и неимѣющимъ? Это возраженіе при всей своей кажущейся серьезности на самомъ дѣлѣ или недостаточно обдумано, или не совсѣмъ добросовѣстно. Предлагать обезпеченіе за всѣми и каждымъ неотчуждаемыхъ земельныхъ участковъ, какъ безусловную, отдѣльную и самостоятельную мѣру, было бы, конечно, большою нелѣпостью. Эта мѣра можетъ и должна быть принята лишь въ связи съ другимъ преобразованіемъ — прекращеніемъ того хищническаго хозяйства, при которомъ земли не только на всѣхъ, но, наконецъ, и ни на кого не хватитъ. А при установленіи нравственнаго отношенія къ землѣ, при дѣйствительномъ за нею *ухаживаніи*, какъ за любимымъ существомъ, минимальный размѣръ участка, достаточнаго для каждаго человѣка, можетъ сократиться до такого предѣла, что безъ обиды для имущихъ хватитъ земли и для всѣхъ неимущихъ.

Что касается до безпредѣльнаго размноженія людей, то оно не утверждается ни въ какомъ физическомъ, а тѣмъ менѣе въ нравственномъ законѣ. Само собою разумѣется, что нормальное хозяйство возможно только при нормальной семьѣ, которая основывается на разумномъ аскетизмѣ, а не на безмѣрности плотскихъ инстинктовъ. Безнравственная эксплоатація земли не можетъ прекратиться, пока продолжается безнравственная эксплоатація женщины. При недолж-

номъ отношеніи къ своему внутреннему *дому* (такъ въ писаніи называется жена), возможно ли должное — къ дому внѣшнему? Можетъ ли какъ слѣдуетъ ухаживать за землею человѣкъ, который бьетъ свою жену? Вообще же сущность нравственнаго рѣшенія экономическаго вопроса заключается во внутренней его связи съ цѣлою жизненною задачей человѣка и человѣчества.

X.

Какъ жизнь физіологическая невозможна безъ обмѣна веществъ, такъ жизнь общественная невозможна безъ обмѣна вещей (и знаковъ, ихъ представляющихъ). Эта важная область матеріально-человѣческихъ отношеній изучается въ своей техникѣ политическою экономіей, финансовымъ и торговымъ правомъ, нравственной же философіи она подлежитъ лишь въ томъ пунктѣ, въ которомъ *обмѣнъ* становится *обманомъ*. Оцѣнивать эти экономическія явленія и отношенія сами по себѣ, какъ это дѣлаютъ иные моралисты, утверждать, напримѣръ, что деньги — зло, что торговля не должна существовать, что банки должны быть уничтожены и т. п. — есть непростительное ребячество. Осуждаемые такимъ образомъ предметы, очевидно, безразличны въ нравственномъ отношеніи, или суть «вещи среднія», а становятся добромъ и зломъ лишь отъ качества и направленія воли, ихъ употребляющей. Если нужно отказаться отъ денегъ, какъ отъ зла, потому что многіе люди дѣлаютъ зло черезъ деньги, то необходимо также отказаться и отъ дара членораздѣльной рѣчи, такъ какъ многіе пользуются ею для сквернословія, празднословія и лжесвидѣтельства; пришлось бы также отказаться отъ огня ради пожаровъ и отъ воды ради утопленниковъ. Но, на самомъ дѣлѣ, деньги, торговля и банки не суть зло, а становятся зломъ или точнѣе слѣдствіемъ зла уже существующаго и причиною новаго, когда вмѣсто необходимаго обмѣна служатъ корыстному обману.

Корень зла здѣсь, какъ и во всей экономической сферѣ, одинъ и тотъ же: превращеніе матеріальнаго интереса изъ служебнаго въ господствующій, изъ зависимаго въ самостоятельный, изъ средства въ цѣль. Отъ этого ядовитаго корня идутъ въ области обмѣна три зловредныхъ ствола: фальсификація, спекуляція и ростовщичество.

«Подъ торговлей, — читаемъ въ новѣйшемъ руководствѣ политической экономіи, — принято разумѣть промыслообразное занятіе покуп-

кой и продажей товаровъ съ цѣлью полученія прибыли». Что торговля есть покупка и продажа товаровъ, это лишь словесное опредѣленіе, сущность дѣла въ цѣли, каковою здѣсь признается только прибыль торговца[154]. Но если торговля должна быть только прибыльною, то этимъ узаконяется всякая выгодная поддѣлка товаровъ и всякая успѣшная спекуляція; и если прибыль есть цѣль торговли, то, конечно, она же есть и цѣль такой операціи, какъ ссуда денегъ, а такъ какъ ссуда тѣмъ прибыльнѣе, чѣмъ выше процентъ, то этимъ узаконяется и неограниченное ростовщичество. Признавая же, напротивъ, такія явленія ненормальными, необходимо признать и то, что торговля и вообще обмѣнъ можетъ быть орудіемъ частной прибыли лишь подъ непремѣннымъ *условіемъ* быть первѣе того общественнымъ служеніемъ, или исполненіемъ общественной функціи для блага всѣхъ.

Съ этой точки зрѣнія указанныя экономическія аномаліи могутъ быть окончательно истреблены только въ своемъ нравственномъ корнѣ. А всякій понимаетъ, что безпрепятственное увеличеніе растенія укрѣпляетъ и его корень и распространяетъ его и въ ширь, и въ глубь, и если корни очень глубоки, то прежде всего нужно рубить по стволу. Говоря безъ иносказаній, помимо внутренней, чисто идеальной и словесной борьбы съ порокомъ своекорыстія, нормальное общество можетъ и должно рѣшительно противодѣйствовать внѣшними реальными мѣрами такимъ пышнымъ произрастаніемъ безмѣрнаго корыстолюбія, какъ торговая фальсификація, спекуляція и ростовщичество.

Поддѣлка товаровъ, въ особенности предметовъ необходимаго потребленія, грозитъ общественной безопасности, и есть не только безнравственное дѣло, но прямо уголовное преступленіе. Такимъ оно въ иныхъ случаяхъ признается и теперь, но этотъ взглядъ долженъ быть проведенъ болѣе рѣшительно. При общемъ преобразованіи уголовнаго процесса и пенитенціарной системы[155] усиленное преслѣдованіе этихъ спеціальныхъ злодѣяній будетъ не жестоко, а только справедливо. При этомъ не должно забывать еще двухъ вещей: во-первыхъ, что отъ этого зла болѣе всего страдаютъ люди бѣдные и темные, и безъ того обездоленные, а во-вторыхъ, что безпрепят-

---

[154] Я, разумѣется, не ставлю этого опредѣленія въ вину автору руководства, который здѣсь передаетъ только то, что „принято“.

[155] См. выше, глава XV.

ственное процвѣтаніе этихъ преступленій, какъ и всѣхъ прочихъ, обидно не только для ихъ жертвъ, но и для самихъ преступниковъ, которые въ такомъ общественномъ попустительствѣ могутъ видѣть оправданіе и поощреніе своей безнравственности.

Финансовыя операціи съ мнимыми цѣнностями (такъ называемыя «спекуляціи») представляютъ, конечно, не столько личное преступленіе, сколько общественную болѣзнь, и здѣсь прежде всего необходимо безусловное недопущеніе тѣхъ учрежденій, которыми эта болѣзнь питается. — Что касается, наконецъ, до ростовщичества, то единственный вѣрный путь къ его уничтоженію есть, очевидно, повсемѣстное развитіе нормальнаго кредита, какъ учрежденія благотворительнаго, а не своекорыстнаго.

Говоря о должныхъ экономическихъ отношеніяхъ въ области труда, собственности и обмѣна, мы все время говорили о справедливости и правѣ, такъ же какъ эти понятія предполагались нами и въ разсужденіи уголовнаго вопроса. При этомъ большею частью подъ справедливостью и правомъ можно было разумѣть одно и то же. Между тѣмъ понятіе справедливости выражаетъ чисто нравственное требованіе и, слѣдовательно, принадлежитъ къ области этической, тогда какъ правомъ опредѣляется особая область отношеній — юридическихъ. Есть ли это различіе только недоразумѣніе, если же оно основательно, то въ какомъ смыслѣ и въ какой мѣрѣ? Обращаясь теперь къ этому вопросу объ отношеніи нравственности и права и ничего не предрѣшая о содержаніи нашего изслѣдованія, замѣтимъ только, что объемъ вопроса весьма широкъ, ибо съ понятіемъ права неизбѣжно связывается неразрывная цѣпь другихъ понятій: закона, власти, правомѣрнаго принужденія, государства. Эти понятія уже подразумѣвались нами, когда мы говорили объ *организаціи* справедливыхъ общественныхъ отношеній, ибо ясно, что одною нравственною проповѣдью такая организація осуществлена быть не можетъ.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ.

Нравственность и право.

I.

Въ самомъ существѣ *безусловнаго* нравственнаго начала, какъ *заповѣди* или *требованія* (быть совершеннымъ какъ Отецъ Небесный, или реализовать въ себѣ образъ и подобіе Божіе), заключается уже признаніе *относительнаго* элемента въ нравственной области. Ибо ясно, что требованіе совершенства можетъ обращаться только къ несовершенному; обязывая его *становиться* подобнымъ высшему существу, эта заповѣдь предполагаетъ низшія состоянія и относительныя степени возвышенія. Такимъ образомъ безусловное нравственное начало или совершенное добро для насъ есть, говоря языкомъ Гегеля, единство себя и своего другого, синтезъ абсолютнаго и относительнаго. Существованіе относительнаго или несовершеннаго, какъ отличнаго отъ абсолютнаго добра, есть роковой фактъ, и отрицать его, *смѣшивать* оба термина другъ съ другомъ, или, чрезъ какіенибудь діалектичекіе фокусы и мистическіе порывы, утверждать ихъ тождество — значило бы вести фальшивую игру. Но столь же фальшиво и противоположное отношеніе къ дѣлу: *отдѣленіе* относительнаго отъ абсолютнаго какъ двухъ совершенно особыхъ, ничего общаго между собою не имѣющихъ областей. При такомъ дуализмѣ самъ человѣкъ, въ которомъ абсолютныя стремленія неразрывно соединены съ относительными условіями, оказывается воплощенною безсмыслицей. Единственная серьезная точка зрѣнія, къ которой обязываютъ насъ разумъ и совѣсть, состоитъ въ признаніи, что фактическая двойственность между абсолютнымъ и относительнымъ разрѣшается для насъ въ свободное и полное единство (а

никакъ не въ пустое тождество или безразличіе) посредствомъ реально-нравственнаго совершенствованія отъ коснѣющаго камня и до свободы и славы сыновъ Божіихъ.

На всякой ступени бытія относительное связано съ абсолютнымъ какъ одно изъ средствъ *дѣйствительнаго* совершенствованія всѣхъ, и въ этой связи меньшее добро имѣетъ свое оправданіе, какъ условіе бо́льшаго. И вмѣстѣ съ тѣмъ это есть оправданіе и для самого абсолютнаго добра, которое не было бы и абсолютнымъ, если бы не могло связать съ собою или включить въ себя такъ или иначе всѣ дѣйствительныя отношенія. И въ самомъ дѣлѣ, ни въ какой области доступнаго намъ міра мы не находимъ этихъ двухъ терминовъ въ ихъ отдѣльности или въ голомъ видѣ: вездѣ абсолютное начало облечено въ относительныя формы, и относительное внутренно связано съ абсолютнымъ и держится имъ, — все различіе состоитъ въ сравнительномъ преобладаніи той или другой стороны.

Если какія-нибудь двѣ сферы или два вида дѣйствительныхъ отношеній разграничиваются между собою и противополагаются другъ другу, при чемъ одной изъ нихъ приписывается безусловное, а другой только относительное значеніе, то мы заранѣе можемъ знать, что самое это противоположеніе только относительно, что и въ той и въ другой сферѣ нѣтъ чистой абсолютности и чистой относительности, а есть только особая связь того и другого, не тождественная въ обѣихъ по формѣ и степени, но одинаковая по существу и высшей цѣли, и что это отношеніе каждой къ абсолютному образуетъ положительную связь или солидарность обѣихъ.

Въ предѣлахъ дѣятельной или практической жизни человѣчества видимая противоположность существуетъ между областью собственно нравственною и областью права, и съ древнихъ временъ (отъ языческихъ киниковъ и христіанскихъ гностиковъ) и до нашихъ дней эта противоположность берется безотносительно, значеніе безусловнаго приписывается исключительно нравственности, а право, какъ явленіе чисто-условное, вовсе отвергается во имя абсолютныхъ требованій. Сразу *чувствуется* фальшь такого взгляда; нравственная философія обязываетъ насъ, не останавливаясь на этомъ чувствѣ, которое можетъ быть и обманчиво, разсмотрѣть дѣйтвительное отношеніе нравственности и права съ точки зрѣнія безусловнаго добра. Оправдывается ли это добро и по отношенію къ праву? Человѣкъ внимательный къ этимологіи можетъ замѣтить, что отвѣтъ уже за-

ключается въ терминахъ вопроса. Мы коснемся далѣе этого филологическаго обстоятельства, но оно не должно само по себѣ предрѣшать философской задачи.

II.

Въ лекціяхъ по уголовному праву проф. Н. С. Таганцева приводится, между прочимъ, слѣдующій прусскій эдиктъ 1739 г.:

«Ежели адвокатъ, или прокураторъ, или нѣчто тому подобное, осмѣлится самъ, или будетъ просить другого подать ихъ королевскому величеству какую-нибудь докладную записку, то ихъ королевскому величеству благоугодно, чтобы такое лицо было повѣшено безъ всякаго милосердія и чтобы рядомъ съ нимъ была повѣшена собака».

Правомѣрность или законность такого эдикта не можетъ подлежать сомнѣнію, и столь же несомнѣнно его несогласіе съ элементарными требованіями справедливости, — несогласіе, какъ бы намѣренно подчеркнутое распространеніемъ уголовной отвѣтственности адвоката или прокуратора на ни въ чемъ уже неповинную собаку. Подобные, хотя и не столь яркіе случаи несоотвѣтствія между нравственностью и положительнымъ правомъ, между справедливостью и закономъ, составляютъ явленіе обычное въ исторіи. Какъ же къ этому отнестись, на какую сторону стать въ этомъ столкновеніи двухъ главныхъ началъ практической жизни? Повидимому, отвѣтъ ясенъ: нравственныя требованія имѣютъ въ себѣ ту безусловную внутреннюю обязательность, которая можетъ совершенно отсутствовать въ постановленіяхъ права положительнаго. Отсюда позволительнымъ кажется заключать, что вопросъ объ отношеніи между нравственностью и правомъ разрѣшается простымъ отрицаніемъ права какъ должнаго или обязательнаго начала нашихъ дѣйствій; всѣ человѣческія отношенія, согласно этому, должны быть сведены къ взаимодѣйствіямъ чисто нравственнымъ, а область правовыхъ или законныхъ отношеній и опредѣленій должна быть отвергнута всецѣло.

Такое заключеніе чрезвычайно легко, но зато и совершенно легкомысленно. Этотъ «антиномизмъ» (противозаконничество), исходя изъ безусловнаго противоположенія нравственности и права, никогда не подвергалъ и не подвергаетъ самое это свое основное предположеніе сколько-нибудь послѣдовательной и углубленной критикѣ.

Противорѣчіе нравственнымъ требованіямъ въ такихъ формаль-

но-правомѣрныхъ явленіяхъ, какъ вышеприведенный эдиктъ прусскаго короля, — слишкомъ очевидно. Но нѣтъ ли въ нихъ противорѣчія и требованіямъ самаго права? Возможность такого противорѣчія между формальною правомѣрностью извѣстныхъ дѣйствій и сущностью права станетъ понятнѣе для читателей, если я укажу на дѣйствительномъ примѣрѣ аналогичное противорѣчіе между формально-правственнымъ характеромъ дѣйствія и существомъ нравственности.

Недавно, — какъ сообщали газеты, — среди Москвы, на Никольской улицѣ, около часовни св. Пантелеймона толпа народа чуть не до смерти избила и искалѣчила женщину, заподозрѣнную въ наведеніи болѣзни на мальчика посредствомъ заколдованнаго яблока. Эти люди дѣйствовали безъ всякихъ корыстныхъ цѣлей и внѣшнихъ соображеній, у нихъ не было никакой личной вражды къ этой женщинѣ и никакого личнаго интереса въ ея избіеніи; единственнымъ ихъ побужденіемъ было сознаніе, что такое вопіющее злодѣяніе, какъ отравленіе невиннаго младенца посредствомъ колдовства, должно получить справедливое возмездіе. Такимъ образомъ нельзя отнять у этого дѣла характеръ формально-нравственный, хотя всякій согласится, что по существу оно было рѣшительно безнравственнымъ. Но если тотъ фактъ, что возмутительныя злодѣянія могутъ совершаться по чисто-нравственнымъ побужденіямъ, не приводитъ насъ къ отрицанію самой нравственности, то на какомъ же основаніи такія, по существу неправыя, хотя и правомѣрныя постановленія, какъ прусскій эдиктъ 1739 г., кажутся намъ достаточными для отверженія права? Если въ злодѣяніи на Никольской улицѣ виноватъ не самъ нравственный принципъ, а только недостаточная степень развитія нравственнаго сознанія у полудикой толпы, то въ нелѣпомъ прусскомъ законѣ виновата никакъ не сама идея права или закона, а только слабая степень правового сознанія у короля Фридриха-Вильгельма. Объ этомъ не стоило бы и говорить, если бы не усилившаяся въ послѣднее время, именно по отношенію къ юридической области, дурная привычка выводить на зло логикѣ общія заключенія изъ отдѣльныхъ конкретныхъ случаевъ.

III.

Дѣйствительное противорѣчіе и несовмѣстимость существуютъ не между правомъ и нравственностью, а между различными состояніями какъ правового, такъ и нравственнаго сознанія. А что не-

зависимо отъ этихъ состояній и ихъ фактическихъ проявленій пребываютъ и въ правовой области, какъ и въ области нравственной, существенныя и незыблемыя нормы, — въ этомъ невольно сознается даже духъ лжи, софистически нападающій на правовѣдѣніе:

Законы и права, наслѣдственнымъ недугомъ,
По человѣчеству идутъ,
Ихъ повсемѣстно, другъ за другомъ
Всѣ поколѣнія несутъ.
Въ нелѣпость разумъ превратился,
И милость встала вдругъ бѣдой.
Страдай, коль внукомъ ты явился!
О правѣ томъ, съ которымъ всякъ родился,
О немъ нѣтъ рѣчи никакой.

И Мефистофель признаетъ это *естественное право*, жалуясь только, что о немъ нѣтъ рѣчи[156]. Но на самомъ дѣлѣ рѣчь идетъ именно о немъ каждый разъ, когда вообще говорится о какихъ бы то ни было правовыхъ отношеніяхъ. Нельзя судить или оцѣнивать какой-нибудь фактъ изъ правовой области, какое-нибудь проявленіе права, если не имѣть общей идеи права или его нормы. Этою идеею, или нормой, пользуется самъ Мефистофель, когда говоритъ, что извѣстные права и законы изъ разумныхъ стали безсмысленными, изъ благодѣтельныхъ — вредными. Онъ указываетъ при этомъ только на одну сторону дѣла, именно на такъ называемый *консерватизмъ* въ правѣ. И это явленіе имѣетъ свои разумныя основанія, и проистекающія изъ него неудобства, на которыхъ исключительно останавливается Мефистофель, устраняются другимъ явленіемъ, о которыхъ духъ лжи не упоминаетъ, имѣя на то свои основанія, — именно явленіемъ постепеннаго возвышенія правового сознанія и дѣйствительнаго улучшенія правовыхъ установленій. Этотъ несомнѣнный *прогрессъ* въ правѣ можетъ быть показанъ даже на приведенномъ мною примѣрѣ неправеднаго закона, — и не въ томъ смыслѣ, что такія узаконенія, какъ прусскій эдиктъ 1739 г., сдѣлались совершенно невозможными во всякой европейской странѣ, — и смертная казнь даже

[156] Кромѣ прямого смысла этого замѣчанія, въ немъ можно видѣть и нѣкоторое пророчество о томъ гоненіи, которое черезъ четверть вѣка послѣ Гёте обрушилось на идею естественнаго права въ юридической наукѣ. Есть признаки, что этому гоненію приходитъ конецъ.

за несомнѣнныя и величайшія злодѣянія давно осуждена передовыми представителями правового сознанія, — но еще и въ томъ, что этотъ эдиктъ представлялъ, съ другой стороны, безспорный прогрессъ сравнительно съ тѣми порядками, которые господствовали раньше въ томъ же Бранденбургѣ или въ той же Помераніи, какъ и въ прочей Европѣ, когда всякій сильный баронъ могъ спокойно умерщвлять мирныхъ людей изъ личной мести или ради завладѣнія ихъ имуществомъ, тогда какъ при отцѣ Фридриха Великаго во всей странѣ лишить жизни человѣка могла только власть одного короля, не имѣвшаго при томъ никакихъ личныхъ или своекорыстныхъ цѣлей; ясно въ самомъ дѣлѣ, что при сочиненіи своего эдикта Фридрихъ-Вильгельмъ былъ заинтересованъ только въ подавленіи ябедничества и кляузничества чрезъ угрозу казни, а никакъ не въ дѣйствительномъ отнятіи жизни у адвокатовъ, прокураторовъ и собакъ. Тѣ бароны въ своихъ насиліяхъ были несомнѣнно убійцами и грабителями, тогда какъ онъ и въ этомъ возмутительномъ эдиктѣ дѣйствовалъ все-таки какъ блюститель правосудія, хотя и на довольно низкой ступени правового сознанія.

Но уже это различеніе степеней, этотъ дѣйствительный прогрессъ въ правѣ, неуклонное тяготѣніе правовыхъ положеній къ правовымъ нормамъ, сообразнымъ, хотя и не тождественнымъ, съ нравственными требованіями, достаточно показываетъ, что между этими двумя началами существуетъ не одно только отрицательное отношеніе, и что отдѣлываться отъ всей области юридическихъ явленій и задачъ легкимъ способомъ простого и пустого отрицанія непозволительно именно съ точки зрѣнія самой нравственности.

IV.

Взаимное отношеніе между нравственною областью и правовою есть одинъ изъ коренныхъ вопросовъ практической философіи. Это есть въ сущности вопросъ о связи между идеальнымъ нравственнымъ сознаніемъ и дѣйствительною жизнью; отъ положительнаго пониманія этой связи зависитъ жизненность и плодотворность самого нравственнаго сознанія. Между идеальнымъ добромъ и злою дѣйствительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощенію добра, ограниченію и исправленію зла. Правомъ и его воплощеніемъ — государствомъ — обусловлена дѣйствительная орга-

низація нравственной жизни въ цѣломъ человѣчествѣ, и при отрицательномъ отношеніи къ праву, какъ такому, нравственная проповѣдь, лишенная объективныхъ посредствъ и опоръ въ чуждой ей реальной средѣ, осталась бы въ лучшемъ случаѣ только невиннымъ пустословіемъ, а само право съ другой стороны, при полномъ отдѣленіи своихъ формальныхъ понятій и учрежденій отъ ихъ нравственныхъ принциповъ и цѣлей, потеряло бы свое безусловное основаніе и въ сущности ничѣмъ уже болѣе не отличалось бы отъ произвола.

Впрочемъ, для вполнѣ послѣдовательнаго разобщенія между правомъ и нравственностью, нужно было бы отказаться даже отъ самаго слова человѣческаго, которое на всѣхъ языкахъ непреложно свидѣтельствуетъ о коренной внутренней связи этихъ двухъ идей. Понятіе права и относительное съ нимъ понятіе обязанности настолько входятъ въ область идей нравственныхъ, что прямо могутъ служить для ихъ выраженія. Всякому понятны и никѣмъ не будутъ оспариваться такія этическія утвержденія: я сознаю свою *обязанность* воздерживаться отъ всего постыднаго, или, что то же, признаю за человѣческимъ достоинствомъ (въ моемъ лицѣ) *право* на мое уваженіе; я *обязанъ* по мѣрѣ силъ помогать своимъ ближнимъ и служить общему благу, т. е. мои ближніе и цѣлое общество имѣетъ *право* на мою помощь и службу; наконецъ, я *обязанъ* согласовать свою волю съ тѣмъ, что считаю безусловно-высшимъ, или — другими словами — это безусловно-высшее имѣетъ *право* на религіозное отношеніе съ моей стороны (на чемъ первоначально и основано всякое богопочитаніе).

Нѣтъ такого нравственнаго отношенія, которое не могло бы быть правильно и общепонятно выражено въ терминахъ правовыхъ. Что можетъ быть дальше, повидимому, отъ всего юридическаго какъ любовь къ врагамъ? И однако, если высшій нравственный *законъ обязываетъ* меня любить враговъ, то ясно, что мои враги имѣютъ *право* на мою любовь. Если я имъ отказываю въ любви, то я поступаю несправедливо, нарушаю *правду*. Вотъ терминъ, въ которомъ одномъ воплощается существенное единство юридическаго и нравственнаго началъ[157]. Ибо что такое право, какъ не выраженіе правды, а, съ

---

[157] На всѣхъ языкахъ нравственныя и юридическія понятія выражаются словами или одинаковыми, или производимыми отъ одного корня. Русское „долгъ“, такъ же какъ латинское debitum (откуда французское devoir), равно и нѣмецкое Schuld, имѣютъ и

другой стороны, къ той же правдѣ или справедливости, т. е. къ тому, что должно или правильно въ смыслѣ этическомъ, сводятся и всѣ добродѣтели [158]. Тутъ дѣло идетъ не о случайной одинаковости терминовъ, а о существенной однородности и внутренней связи самихъ понятій.

Отсюда не слѣдуетъ, конечно, чтобы сферы права и нравственности совпадали одна съ другою, и чтобы можно было смѣшивать этическія и юридическія понятія. Неоспоримо только то, что между этими двумя областями есть положительное и тѣсное внутреннее отношеніе, не позволяющее отрицать одну изъ нихъ во имя другой. Спрашивается, въ чемъ именно состоитъ связь и въ чемъ различіе этихъ двухъ областей?

V.

Когда мы говоримъ о *нравственномъ правѣ* и нравственной обязанности, то тѣмъ самымъ устраняется, съ одной стороны, всякая мысль о коренной противоположности или несовмѣстности нравственнаго и юридическаго начала, а съ другой стороны — указывается и на существенное различіе между ними, такъ какъ, обозначая данное право (напр., право моего врага на мою любовь) какъ только *нравственное,* мы подразумѣваемъ, что есть кромѣ нравственнаго еще другое право, т. е. въ другомъ тѣсномъ смыслѣ или *право какъ такое,* которому нравственный характеръ не принадлежитъ какъ его прямое и ближайшее опредѣленіе. И въ самомъ дѣлѣ, если мы возьмемъ, съ одной стороны, нашу обязанность любить враговъ съ ихъ соотвѣтствующимъ нравственнымъ правомъ на нашу любовь, а съ другой стороны возьмемъ нашу обязанность платить въ срокъ по векселю, или нашу обязанность не убивать и не грабить своихъ ближнихъ при ихъ соотвѣтствующемъ правѣ не быть убитыми, ограбленными или обманутыми нами, то между этими двумя родами отношеній очевидна существенная разница, и только второй изъ нихъ принадлежитъ къ праву въ собственномъ или тѣсномъ смыслѣ.

нравственное, и правовое значеніе; *δίκη* и *δικαιοσύνη*, jus и justitia, какъ русское „право“ и „правда“, нѣмецкое Recht и Gerechtigkeit, англійское right и rigteousness различаютъ эти два значенія только приставками; ср. также еврейское цѣдек и цедека.

[158] См. выше, въ первой части главу „О добродѣтеляхъ“.

Различіе сводится здѣсь къ тремъ главнымъ пунктамъ:

1) Чисто-нравственное требованіе, какъ, напр., любовь къ врагамъ, есть по существу неограниченное или всеобъемлющее; оно предполагаетъ нравственное совершенство или по крайней мѣрѣ неограниченное стремленіе къ совершенству. Всякое ограниченіе, *принципіально* допущенное, противно природѣ нравственной заповѣди и подрываетъ ея достоинство и значеніе: кто отказывается въ принципѣ отъ безусловнаго идеала, тотъ отказывается отъ самой нравственности, покидаетъ нравственную почву. Напротивъ того, законъ собственно-правовой, какъ ясно во всѣхъ случаяхъ его примѣненія, по существу ограниченъ; вмѣсто совершенства онъ требуетъ низшей, минимальной степени нравственнаго состоянія, лишь фактической задержки извѣстныхъ проявленій безнравственной воли. Но эта противоположность не есть противорѣчіе, ведущее къ реальному столкновенію. Съ нравственной стороны нельзя отрицать, что требованіе добросовѣстнаго исполненія долговыхъ обязательствъ, воздержанія отъ убійствъ, грабежей и т. п., есть требованіе хотя и элементарнаго, но все-таки добра, а не зла, и что если мы должны любить враговъ, то *и подавно* должны уважать жизнь и имущество всѣхъ нашихъ ближнихъ, и безъ исполненія этихъ низшихъ требованій нельзя исполнить высшихъ заповѣдей; а со стороны правовой хотя законъ гражданскій или уголовный не требуетъ высшаго нравственнаго совершенства, но и не отрицаетъ его, и, запрещая кому бы то ни было убивать и обманывать, онъ не можетъ, да и не имѣетъ надобности мѣшать кому угодно любить своихъ враговъ. Такимъ образомъ, по этому пункту (который въ нѣкоторыхъ нравственныхъ ученіяхъ ошибочно принимается за единственно-важный) отношеніе между двумя началами практической жизни можетъ быть выражено только такъ, что *право есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности.*

2) Изъ неограниченной природы чисто-нравственныхъ требованій вытекаетъ и второе отличіе, именно то, что исполненіе ихъ не обусловливается непремѣнно, а также и не исчерпывается никакими опредѣленными внѣшними проявленіями или матеріальными дѣйствіями. Заповѣдь о любви къ врагамъ не указываетъ (иначе какъ для примѣра), что̀ именно должно дѣлать въ силу этой любви, т. е. какія опредѣленныя внѣшнія дѣйствія совершать и отъ какихъ воздерживаться, — а вмѣстѣ съ тѣмъ, если приходится выражать свою

любовь опредѣленными дѣйствіями, то нравственная заповѣдь не можетъ считаться уже исполненною этими дѣйствіями и не требующею уже ничего больше, — задача исполненія этой заповѣди, какъ выраженіе абсолютнаго совершенства, остается безконечною. Напротивъ того, юридическимъ закономъ предписываются или запрещаются вполнѣ опредѣленныя внѣшнія дѣйствія, совершеніемъ или несовершеніемъ которыхъ этотъ законъ удовлетворяется, не требуя ничего дальше: если я досталъ въ срокъ должныя деньги и передалъ ихъ кредитору, если я никого физически не убилъ и не ограбилъ и т. д., то законъ удовлетворенъ мною, и ему ничего больше отъ меня не нужно. И въ этой противоположности между нравственнымъ и юридическимъ закономъ нѣтъ никакого противорѣчія: требованіе нравственнаго настроенія не только не исключаетъ внѣшнихъ поступковъ, но вообще прямо предполагаетъ ихъ, какъ свое доказательство, или оправданіе: никто не повѣритъ внутреннему милосердію человѣка, когда оно не проявляется ни въ какихъ внѣшнихъ дѣлахъ благотворенія. А съ другой стороны, и предписаніе опредѣленныхъ дѣйствій нисколько не отрицаетъ соотвѣтствующихъ имъ внутреннихъ состояній, хотя и не требуетъ ихъ непремѣнно. И нравственный, и юридическій законъ относятся собственно къ внутреннему существу человѣка, къ его волѣ, но первый беретъ эту волю въ ея общности и всецѣлости, а второй — лишь въ ея частной реализаціи по отношенію къ извѣстнымъ внѣшнимъ фактамъ, составляющимъ собственный интересъ права, каковы неприкосновенность жизни и имущества всякаго человѣка, и т. д. Съ точки зрѣнія юридической важно именно объективное выраженіе нашей воли въ совершеніи или недопущеніи извѣстныхъ дѣяній. Это есть другой существенный признакъ права, и если оно первоначально опредѣлилось какъ нѣкоторый минимумъ нравственности, то, дополняя это опредѣленіе, мы можемъ сказать, что право есть требованіе *реализаціи* этого минимума, т. е. *осуществленія опредѣленнаго минимальнаго добра*, или, что то же, дѣйствительнаго устраненія извѣстной доли зла, — тогда какъ интересъ собственно-нравственный относится непосредственно не къ внѣшней реализаціи добра, а къ его внутреннему существованію въ сердцѣ человѣческомъ.

3) Черезъ это второе различіе проистекаетъ и третье. Требованіе нравственнаго совершенства, какъ внутренняго состоянія, предполагаетъ свободное или добровольное исполненіе, — всякое прину-

жденіе не только физическое, но и психологическое здѣсь по существу дѣла и нежелательно, и невозможно; напротивъ, внѣшнее осуществленіе извѣстнаго закономѣрнаго порядка допускаетъ прямое или косвенное *принужденіе*, и поскольку здѣсь прямою и ближайшею цѣлью признается именно реализація, внѣшнее осуществленіе извѣстнаго блага, — напримѣръ, общественной безопасности, — постольку принудительный характеръ закона становится необходимостью; ибо никакой искренній человѣкъ не станетъ серьезно увѣрять, что однимъ словеснымъ убѣжденіемъ можно сразу прекратить всѣ убійства, мощенничества и т. д.

VI.

Соединяя вмѣстѣ указанные три признака, мы получаемъ слѣдующее опредѣленіе права въ его отношеніи къ нравственности: *право есть принудительное требованіе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра, или порядка, не допускающаго извѣстныхъ проявленій зла.*

Теперь спрашивается: на чемъ основано такое требованіе и совмѣстимъ ли этотъ принудительный порядокъ съ порядкомъ чистонравственнымъ, который повидимому самымъ существомъ своимъ исключаетъ всякое принужденіе? Разъ совершенное добро утверждается въ сознаніи какъ идеалъ, то не слѣдуетъ ли предоставить каждому свободно реализовать его въ мѣру своихъ возможностей? Зачѣмъ возводить въ законъ принудительный минимумъ нравственности, когда требуется свободно исполнять ея максимумъ? Зачѣмъ съ угрозою объявлять: не убей, — когда слѣдуетъ кротко внушать: не гнѣвайся?

Все это было бы справедливо, если бы нравственная задача была теоретическою и если бы совершенное добро было совмѣстимо съ эгоистическимъ безстрастіемъ или равнодушіемъ къ страданіямъ ближнихъ. Но такъ какъ въ истинное понятіе добра *непремѣнно* входитъ альтруистическое начало съ требованіемъ соотвѣтствующаго дѣла, т. е. состраданіе къ бѣдствіямъ другихъ, побуждающее дѣятельно избавлять ихъ отъ зла, то нравственная обязанность никакъ не можетъ ограничиваться однимъ сознаніемъ и возвѣщеніемъ совершеннаго идеала. По естественному ходу вещей, котораго не должно одобрять и утверждать, но съ которымъ только ребячество можетъ не считаться, — пока одни стали бы добровольно стремиться къ высшему идеалу и

совершенствоваться въ безстрастіи, другіе безпрепятственно упражнялись бы въ совершеніи всевозможныхъ злодѣйствъ, и, конечно, истребили бы первыхъ прежде, чѣмъ тѣ могли бы достигнуть высокой степени нравственнаго совершенства. Да и независимо отъ этого, если бы даже люди доброй воли были какимъ-нибудь чудомъ охранены отъ истребленія со стороны худшихъ людей, сами эти добрые люди оказались бы, очевидно, *недостаточно* добрыми, поскольку соглашались бы ограничиваться одними хорошими разговорами о добрѣ вмѣсто того, чтобы дѣятельно помогать своимъ ближнимъ въ огражденіи ихъ отъ крайнихъ и губительныхъ захватовъ зла.

Нравственный интересъ требуетъ личной свободы, какъ условія, безъ котораго невозможно человѣческое достоинство и высшее нравственное развитіе. Но человѣкъ не можетъ существовать, а слѣдовательно и развивать свою свободу и нравственность, иначе, какъ въ обществѣ. Итакъ, нравственный интересъ требуетъ, чтобы личная свобода не противорѣчила условіямъ существованія общества. Этой задачѣ не можетъ служить идеалъ нравственнаго совершенства, предоставленный свободному личному достиженію, ибо онъ для насущной практической цѣли даетъ и слишкомъ много, а вмѣстѣ съ тѣмъ и слишкомъ мало, — слишкомъ много въ смыслѣ требованія и слишкомъ мало въ смыслѣ исполненія. Этотъ идеалъ отъ признающаго его требуетъ любви къ врагамъ, но онъ не можетъ заставить *непризнающаго* его требованій воздерживаться хотя бы только отъ убійствъ и грабежей. И если прямолинейный моралистъ скажетъ: не нужно намъ воздержанія отъ злодѣйствъ, если оно не добровольно, — то онъ впадетъ въ явную несправедливость, забывши справиться на этотъ счетъ у ограбленныхъ и у семействъ убитыхъ, какъ будто претерпѣнная ими обида есть основаніе для ихъ окончательнаго безправія. Между тѣмъ нравственный законъ данъ человѣку, «чтобы онъ живъ былъ имъ», и безъ существованія человѣческаго общества нравственность есть только отвлеченное понятіе. Но существованіе общества зависитъ не отъ совершенства нѣкоторыхъ, а отъ безопасности всѣхъ. Эта безопасность, не обезпеченная закономъ нравственнымъ самимъ по себѣ, который не существуетъ для людей съ преобладающими противообщественными инстинктами, ограждается закономъ принудительнымъ, который имѣетъ дѣйствительную силу и для нихъ. Ссылаться въ этомъ случаѣ на благодатную силу Провидѣнія, долженствующую удерживать и вразумлять злодѣевъ и безумцевъ, есть не

болѣе какъ кощунство: нечестиво возлагать на Божество то, что можетъ быть успѣшно сдѣлано хорошею юстиціей.

Итакъ: нравственный принципъ требуетъ, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо существованіе общества; но общество не можетъ существовать, если всякому желающему предоставляется безпрепятственно убивать и грабить своихъ ближнихъ; слѣдовательно, принудительный законъ, дѣйствительно не допускающій злую волю до такихъ крайнихъ проявленій, разрушающихъ общество, есть *необходимое условіе нравственнаго совершенствованія* и, какъ такое, *требуется самимъ нравственнымъ началомъ*, хотя и не есть его прямое выраженіе.

Положимъ, высшая нравственность (съ аскетической своей стороны) требуетъ, чтобы я былъ равнодушенъ къ тому, что меня убьютъ, искалѣчатъ или ограбятъ. Но та же высшая нравственность (съ альтруистической стороны) не позволяетъ мнѣ быть равнодушнымъ къ тому, чтобы мои ближніе безпрепятственно становились убійцами и убіенными, грабителями и ограбленными, и чтобы общество, безъ котораго и единичный человѣкъ не можетъ жить и совершенствоваться, подвергалось опасности разрушенія. Такое равнодушіе было бы явнымъ признакомъ нравственной смерти.

Требованіе личной свободы, чтобы оно могло осуществиться, уже предполагаетъ стѣсненіе этой свободы въ той мѣрѣ, въ какой она въ данномъ состояніи человѣчества несовмѣстима съ существованіемъ общества или общимъ благомъ. Эти два интереса, противоположные для отвлеченной мысли, но одинаково обязательные нравственно, въ дѣйствительности сходятся между собою. Изъ ихъ встрѣчи рождается право.

VII.

Принципъ права можетъ разсматриваться отвлеченно; и тогда онъ есть лишь прямое выраженіе справедливости: я утверждаю мою свободу какъ право, поскольку признаю свободу другихъ, какъ ихъ право. Но въ понятіи права непремѣнно заключается, какъ мы видѣли, элементъ объективный, или требованіе реализаціи: необходимо, чтобы право имѣло силу всегда осуществляться, т. е. чтобы свобода другихъ, независимо отъ моего субъективнаго ея признанія, т. е. отъ моей личной справедливости, всегда могла на дѣлѣ ограничивать мою свободу въ равныхъ предѣлахъ со всѣми. Это требованіе справедли-

вости принудительной привносится изъ идеи общаго блага или общественнаго интереса, или — что то же — интереса реализаціи добра, для чего непремѣнно нужно, чтобы справедливость была дѣйствительнымъ фактомъ, а не идеей только. Степень и способы этой реализаціи зависятъ, конечно, отъ состоянія нравственнаго сознанія въ данномъ обществѣ и отъ другихъ историческихъ условій. Такимъ образомъ, право естественное становится правомъ положительнымъ и формулируется съ этой точки зрѣнія такъ: *право есть исторически-подвижное опредѣленіе необходимаго принудительнаго равновѣсія двухъ нравственныхъ интересовъ — личной свободы и общаго блага.*

Было бы пагубнымъ смѣшеніемъ понятій думать, что право имѣетъ въ виду матеріальное уравненіе частныхъ интересовъ. Праву какъ такому до этого нѣтъ дѣла. Оно заинтересовано только двумя главными концами человѣческой жизни — свободою лица и благомъ общества, и, ограничиваясь этимъ, не внося своего принудительнаго элемента въ частныя отношенія, оно лучше всего служитъ самой нравственности. Ибо человѣкъ долженъ быть нравственнымъ свободно, а для этого нужно, чтобы ему была предоставлена и нѣкоторая *свобода быть безнравственнымъ*. Право въ извѣстныхъ предѣлахъ обезпечиваетъ за нимъ эту свободу, нисколько, впрочемъ, не склоняя пользоваться ею. Если бы кредиторъ не имѣлъ принудительнаго права взыскивать свои деньги съ должника, то онъ не имѣлъ бы и возможности свободнымъ нравственнымъ актомъ отказаться отъ этого права и простить бѣдному человѣку его долгъ. Съ другой стороны, только гарантія принудительнаго исполненія свободно принятаго обязательства сохраняетъ для должника свободу и равноправность по отношенію къ кредитору: онъ зависитъ не отъ его воли, а отъ своего рѣшенія и отъ общаго закона. Интересъ личной свободы совпадаетъ здѣсь съ интересомъ общаго блага, такъ какъ безъ обезпеченности свободныхъ договоровъ не можетъ существовать правильная общественная жизнь.

Еще яснѣе совпаденіе обоихъ нравственныхъ интересовъ въ области права уголовнаго. Ясно, что свобода каждаго человѣка или его естественное право жить и совершенствоваться было бы пустымъ словомъ, если бы они зависѣли отъ произвола всякаго другого человѣка, которому захочется убить или искалѣчить своего ближняго или отнять у него средства къ существованію. И если мы имѣемъ нравственное право отстаивать свою свободу и безопасность отъ поку-

шеній чужой злой воли, то помогать въ этомъ отношеніи другимъ есть наша нравственная обязанность; эта общая всѣмъ обязанность и исполняется въ пользу всѣхъ закономъ уголовнымъ.

Но правое принужденіе въ этой области, ограждая свободу мирныхъ людей, оставляетъ достаточный просторъ и для дѣйствія злыхъ наклонностей и не принуждаетъ никого быть добродѣтельнымъ. Злобный человѣкъ можетъ, если хочетъ, проявлять свою злобу въ злословіи, интригахъ, клеветахъ, ссорахъ и т. д. Только тогда, когда злая воля, покушаясь на объективныя публичныя права ближнихъ, грозитъ безопасности самого общества, тогда только интересъ общаго блага, совпадающій съ интересомъ свободы мирныхъ гражданъ, долженъ ограничить свободу зла. Право въ интересѣ свободы дозволяетъ людямъ быть злыми, не вмѣшивается въ ихъ свободный выборъ между добромъ и зломъ; оно только въ интересѣ общаго блага препятствуетъ злому человѣку стать *злодѣемъ*, опаснымъ для самаго существованія общества. Задача права вовсе не въ томъ, чтобы лежащій во злѣ міръ обратился въ Царство Божіе, а только въ томъ, чтобы онъ — *до времени* не превратился въ адъ.

Такой преждевременный адъ грозилъ и еще до нѣкоторой степени грозитъ человѣчеству *съ двухъ сторонъ*. Такъ какъ нормальное, т. е. безопасно и достойно существующее и совершенствующееся общество обусловлено правильнымъ равновѣсіемъ личнаго и собирательнаго интереса, то пагубныя для общества аномаліи могутъ быть основаны или на перевѣсѣ силы у личныхъ произволовъ, разрывающихъ общественную солидарность, или, напротивъ, на перевѣсѣ силы у общественной опеки, подавляющей личность, — первая аномалія грозитъ жгучимъ адомъ анархій, вторая — ледянымъ адомъ деспотизма, т. е. той же анархіи, того же произвола, только сосредоточеннаго, стянутаго и давящаго извнѣ.

Разумѣется, въ исторической дѣйствительности равновѣсіе между свободными личными силами и собирательною силой общественной организаціи является подвижнымъ и колеблющимся, слагающимся изъ множества частныхъ нарушеній и возстановленій. Но самый тотъ фактъ, что мы *замѣчаемъ* эти колебанія, достаточно показываетъ, что есть надъ ними непреложныя нормы лично-общественныхъ отношеній, есть предѣлы вѣчные, которые исходятъ изъ самаго существа нравственности и права и которыхъ нельзя для общества безъ пагубныхъ послѣдствій преступить въ ту или другую сторону. Самымъ

общимъ и въ этомъ смыслѣ самымъ важнымъ изъ этихъ предѣловъ долженъ быть признанъ тотъ, который ограничиваетъ *принудительное* дѣйствіе собирательныхъ организацій одною лишь областью реально-предметнаго или практическаго добра, оставляя все прочее, т. е. весь внутренній или духовный міръ человѣка, на полной отвѣтственности отдѣльныхъ лицъ и свободныхъ (не принудительныхъ) сообществъ. Защита жизни и имущества всѣхъ отъ посягательствъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ, и затѣмъ обезпеченіе всѣмъ необходимой помощи образовательной, санитарной, продовольственной со всѣмъ, что этому служитъ (пути сообщенія, почта и т. д.) — вотъ практическое добро, которое можетъ и должно осуществляться организованною силой общества, неизбѣжно налагающею для этого на частныхъ лицъ опредѣленныя ограниченія, или «повинности». *Принудительное* свойство этихъ ограниченій само по себѣ есть лишь *факультативное*, такъ какъ ясно, что кто, напримѣръ, добровольно воздерживается отъ преступленій, тотъ не испытываетъ для себя лично никакого стѣсненія отъ уголовно-судебныхъ и пенитенціарныхъ учрежденій; и вообще всѣ ограниченія, обусловленныя необходимою организаціею общественныхъ силъ, такъ же мало противорѣчатъ личной свободѣ, какъ и тотъ фактъ, что если я хочу пріобрѣсти какую-нибудь вещь, я принужденъ за нее заплатить, или если я не хочу промокнуть на дождѣ, я принужденъ взять зонтикъ.

Основное свойство того добра, которое обусловлено правовою общественною организаціей, есть не принудительность (что есть лишь возможное слѣдствіе), а *прямая объективность задачи*. Важно тутъ прежде всего, чтобы извѣстныя вещи фактически *были* и чтобы извѣстныхъ вещей фактически *не было*. Важно, чтобы *была защита* отъ дикихъ инородцевъ, важно, чтобы они не жгли и не разоряли селъ и городовъ; важно, чтобы лихіе люди не убивали и не грабили прохожихъ, важно, чтобы населеніе не вымирало отъ болѣзней; важно, чтобы были для всѣхъ доступныя школьныя условія умственнаго образованія и просвѣщенія.

Внѣшнему характеру такихъ необходимыхъ благъ соотвѣтствуетъ и внѣшній способъ ихъ добыванія, допускающій и принужденіе тамъ, гдѣ оно неизбѣжно. Вѣдь для прямого насущнаго дѣла судовъ, больницъ, школъ совершенно безразлично, основаны ли они на добровольныхъ, или на принудительныя пожертвованія. Но можно ли сказать то же о благахъ духовныхъ? Самый вопросъ упраздняется

тѣмъ, что духовныя блага по природѣ своей не могутъ быть принудительными. Этихъ благъ для человѣка въ концѣ концовъ два: добродѣтель, т. е. *внутреннее расположеніе нашей воли къ добру самому по себѣ*, и истинность (или правовѣріе), т. е. *внутреннее согласіе нашего ума съ истиною какъ такою*. Ясно уже изъ этихъ опредѣленій, что свобода или непринужденность входитъ въ самое существо того и другого духовнаго, или внутренняго блага. Слѣдовательно, всякое принудительное внѣшнее дѣйствіе въ этой области есть прежде всего *обманъ*. Такъ какъ цѣль: насильно, *извнѣ* заставить человѣка имѣть внутреннее, т. е. *извнутри* идущее расположеніе къ добру, или внутреннюю воспріимчивость къ истинѣ, не можетъ ни въ какомъ случаѣ быть достигнута (будучи прямымъ логическимъ противорѣчіемъ или безсмыслицей), а безцѣльное насиліе явно есть зло, — то всякія принудительныя мѣры въ духовныхъ дѣлахъ ради предполагаемыхъ интересовъ истины и добродѣтели суть не что иное, какъ употребленіе злыхъ средствъ для ложной цѣли — злоупотребленіе по преимуществу.

Насиліе въ нашемъ мірѣ бываетъ трехъ родовъ: 1) насиліе *звѣрское*, — которое совершаютъ убійцы, разбойники, дѣторастлители; 2) насиліе *человѣческое*, необходимо допускаемое принудительною организаціей общества для огражденія внѣшнихъ благъ жизни, и 3) насильственное вторженіе внѣшней общественной организаціи въ духовную сферу человѣка съ лживой цѣлью огражденія внутреннихъ благъ — родъ насилія, который *всецѣло* опредѣляется зломъ и ложью, а потому по справедливости долженъ быть названъ *дьявольскимъ*.

VIII.

По существу права, служащаго внѣшнему или объективному добру, интересъ истины и добродѣтели всегда долженъ оставаться частнымъ и безусловно свободнымъ интересомъ. Отсюда кромѣ принципа неограниченной вѣротерпимости вытекаютъ еще и нѣкоторыя другія послѣдствія.

Въ области уголовнаго (какъ и гражданскаго) права свобода одного лица ограничивается не частнымъ или субъективнымъ интересомъ другого лица, *въ отдѣльности взятымъ*, а общимъ благомъ. Многіе самомнительные и самолюбивые люди согласились бы лучше быть ограбленными или даже искалѣченными, нежели подвергаться

тайному злословію, клеветѣ и безсердечнымъ осужденіямъ. А потому, если бы право имѣло въ виду огражденіе частнаго интереса, какъ такого, то оно должно бы въ этихъ случаяхъ ограничивать свободу клеветниковъ и ругателей еще болѣе, нежели свободу грабителей и насильниковъ. Но оно этого не дѣлаетъ, такъ какъ для безопасности общества словесныя обиды не такъ важны и не показываютъ такой угрожающей степени злой воли, какъ злодѣянія противъ тѣлесной и имущественной неприкосновенности. Если бы даже было намѣреніе, то не было бы возможности для закона принимать во вниманіе всѣ формы и оттѣнки индивидуальной чувствительности къ оскорбленіямъ. Да это было бы и несправедливо, ибо никакъ нельзя доказать, что обидчикъ имѣлъ въ виду причинить именно ту высокую степень страданія, которая оказалась на дѣлѣ. *Общее* право можетъ руководствоваться только опредѣленными намѣреніями и объективными дѣяніями, допускающими общедоступную провѣрку. Къ тому же обиженный (въ случаяхъ, не подлежащихъ уголовной отвѣтственности) можетъ, если хочетъ, мстить обидчику тѣми же средствами, — его свобода уважается здѣсь такъ же, какъ и свобода его противника; а если онъ нравственно выше его и не считаетъ мщеніе для себя позволительнымъ, то онъ все равно не обратился бы къ внѣшнему закону, несмотря на свою чувствительность къ обидѣ; и если онъ отказывается отъ личнаго мщенія, то тѣмъ лучше для него, да и для общества, которому предоставляется свободно высказывать свое нравственное сужденіе. Для юридической оцѣнки важна не злая воля *сама по себѣ* и не результатъ дѣянія *самъ по себѣ*, который можетъ быть и случайнымъ, а только связь намѣренія съ результатомъ или степень реализаціи злой воли въ дѣяніи, такъ какъ эта степень реализаціи и соотвѣтствующая степень опасности для общества подлежатъ объективному опредѣленію или представляютъ внѣшнее зло, защита отъ котораго есть внѣшнее добро, допускающее правомѣрную принудительность.

IX.

Такъ какъ сущность права состоитъ въ равновѣсіи двухъ нравственныхъ интересовъ: личной свободы и общаго блага, то ясно, что этотъ послѣдній интересъ можетъ только *ограничивать* первый, но *ни въ какомъ случаѣ не упразднять его*, ибо тогда, очевидно, равновѣсіе было бы нарушено или исчезло бы чрезъ уничтоженіе одного

изъ его терминовъ. Поэтому мѣры противъ преступника никакъ не могутъ доходить до лишенія его жизни или до отнятія у него свободы навсегда. Слѣдовательно законы, допускающіе смертную казнь, безсрочную каторгу или безсрочное одиночное заключеніе, не могутъ быть оправданы съ точки зрѣнія юридической, — они противорѣчатъ самому существу права. При томъ утвержденіе, что общее благо требуетъ въ извѣстныхъ случаяхъ окончательнаго упраздненія даннаго лица, представляетъ и внутреннее логическое противорѣчіе. Общее благо потому и есть *общее*, что оно въ извѣстномъ смыслѣ содержитъ въ себѣ благо *всѣхъ* отдѣльныхъ лицъ *безъ исключенія*, — иначе оно было бы благомъ большинства. Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы оно состояло изъ простой суммы частныхъ интересовъ или заключало въ себѣ сферу свободы каждаго лица во всей ея безпредѣльности, — это было бы другое противорѣчіе, такъ какъ эти сферы личной свободы могутъ отрицать другъ друга и дѣйствительно отрицаютъ. Но изъ понятія *общаго блага* съ логическою необходимостью слѣдуетъ, что, *ограничивая* именно какъ общее (общими предѣлами) частные интересы и стремленія, оно никакъ не можетъ *упразднять* хотя бы одного изъ носителей этихъ интересовъ и стремленій, отнимая у него жизнь и всякую возможность свободныхъ дѣйствій; ибо это общее благо должно быть такъ или иначе благомъ *и этого человѣка;* но, отнимая у него существованіе и всякую возможность свободныхъ дѣйствій, слѣдовательно, возможность какого бы то ни было блага, — оно перестаетъ быть благомъ для него, слѣдовательно, само становится лишь частнымъ интересомъ, и потому теряетъ свое право ограничивать личную свободу [159].

И въ этомъ пунктѣ мы видимъ, что требованія нравственности вполнѣ совпадаютъ съ сущностью права. Вообще право въ своемъ элементѣ принужденія къ минимальному добру хотя и различается отъ нравственности въ собственномъ смыслѣ, но и въ этомъ своемъ принудительномъ характерѣ отвѣчая требованіямъ той же нравствен-

[159] Послѣ сказаннаго въ главѣ пятнадцатой (объ уголовномъ вопросѣ) долженъ ли я объяснять, что нравственное начало не только допускаетъ, но въ извѣстныхъ случаяхъ и требуетъ подвергать преступнаго человѣка временному лишенію личной свободы ради его собственной пользы и безопасности общества. Нравственно-непозволительнымъ наряду со смертною казнью должно быть признано лишь пожизненное, заранѣе навсегда постановленное отнятіе свободы у человѣка.

ности, ни въ какомъ случаѣ не должно ей противорѣчить. Поэтому, если какой-нибудь положительный законъ идетъ вразрѣзъ съ нравственнымъ сознаніемъ добра, то мы можемъ быть заранѣе увѣрены, что онъ не отвѣчаетъ и существеннымъ требованіямъ права, и правовой интересъ относительно такихъ законовъ можетъ состоять никакъ не въ ихъ сохраненіи, а только въ ихъ *правомѣрной* отмѣнѣ.

X.

Такъ какъ внѣшняя принудительная обязательность есть одно изъ существенныхъ отличій правовой нормы отъ собственно нравственной, то право по существу своему требуетъ для себя дѣйствительнаго *обезпеченія*, то есть достаточной силы для реализаціи правовыхъ нормъ.

Всякое личное существо, въ силу своего безусловнаго значенія (въ смыслѣ нравственномъ), имѣетъ неотъемлемое право на существованіе и на совершенствованіе. Но это нравственное право было бы пустымъ словомъ, если бы его дѣйствительное осуществленіе зависѣло всецѣло отъ внѣшнихъ случайностей и чужого произвола. Дѣйствительное право есть то, которое заключаетъ въ себѣ условія для своего осуществленія, т. е. огражденія себя отъ нарушеній. Первое и основное условіе для этого есть общежитіе, ибо человѣкъ одинокій очевидно безсиленъ противъ стихій природы, противъ хищныхъ звѣрей и звѣроподобныхъ людей. Но, будучи необходимымъ *огражденіемъ* личной свободы или естественныхъ правъ человѣка, общественность есть вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ *ограниченіе* этихъ правъ, но ограниченіе не случайное и произвольное, а внутренно-обязательное, вытекающее изъ существа дѣла. Пользуясь для огражденія своего существованія и свободной дѣятельности организаціею общественною, я и за нею долженъ признать право на дѣйствительное и для меня обязательное существованіе, то есть долженъ подчинить свою дѣятельность условіямъ, необходимымъ для того, чтобы общество существовало и развивалось. Здѣсь оба интереса совпадаютъ, ибо если я желаю осуществлять свое право или обезпечивать себѣ область свободнаго дѣйствія, то, конечно, мѣру этого осуществленія или объемъ этой свободной области я долженъ опредѣлить тѣми основными требованіями общественнаго блага, безъ удовлетворенія которыхъ не можетъ быть *никакого* осуществленія моихъ правъ и *никакого* обез-

ченія моей свободы. Подчиненіе человѣка обществу совершенно согласно съ безусловнымъ нравственнымъ началомъ, которое не приноситъ въ жертву частное общему, а соединяетъ ихъ какъ внутренно солидарныхъ: жертвуя обществу свою неограниченную, но необезпеченную и недѣйствительную свободу, лицо пріобрѣтаетъ дѣйствительное обезпеченіе своей опредѣленной или разумной свободы, — жертва настолько же выгодная, насколько выгодно получить живую собаку въ обмѣнъ на мертваго льва.

Опредѣленное въ данныхъ обстоятельствахъ мѣста и времени ограниченіе личной свободы требованіями общаго блага, или — что то же — опредѣленное въ данныхъ условіяхъ уравновѣшиваніе, или постоянная совмѣстность этихъ двухъ началъ есть право положительное или *законъ* въ тѣсномъ смыслѣ.

Законъ по существу своему есть общепризнанное и безличное (т. е. не зависящее отъ личныхъ мнѣній и желаній) опредѣленіе права или понятіе о должномъ (въ данныхъ условіяхъ и въ данномъ отношеніи) равновѣсіи между частною свободою и благомъ цѣлаго — опредѣленіе или *общее* понятіе, осуществляемое чрезъ *особыя* сужденія въ *единичныхъ* случаяхъ или дѣлахъ.

Отсюда три непремѣнные отличительные признака закона: 1) его *публичность* — постановленіе, не обнародованное во *всеобщее* свѣдѣніе, не можетъ имѣть и всеобщей обязательности, т. е. не можетъ быть положительнымъ закономъ; 2) его *конкретность* — какъ нормы особыхъ опредѣленныхъ отношеній въ данной дѣйствительной средѣ, а не какъ выраженія какихъ-нибудь отвлеченныхъ истинъ и идеаловъ [160]; 3) его *реальная примѣнимость*, или удобоисполнимость въ каждомъ *единичномъ* случаѣ, ради чего съ нимъ всегда связано «санкція», т. е. угроза принудительными и карательными мѣрами на случай неисполненія его требованій или нарушенія его запрещеній [161].

---

[160] Хотя въ нѣкоторыхъ законодательствахъ существуютъ (на бумагѣ) постановленія, предписывающія воздерживаться вообще отъ пьянства, быть благочестивымъ, почитать родителей и т. п., но такіе мнимые законы представляютъ собою лишь неубранный остатокъ отъ древняго состоянія слитности или смѣшанности нравственныхъ и юридическихъ понятій.

[161] Упомянутыя въ предыдущемъ примѣчаніи благочестивыя желанія законодателя не сопровождаются никакою санкціей, что достаточно показываетъ, что это законы мнимые.

Чтобы эта санкція не оставалась пустою угрозой, законъ долженъ опираться на дѣйствительную силу, достаточную для приведенія его въ исполненіе во всякомъ случаѣ. Другими словами, право должно имѣть въ обществѣ дѣйствительныхъ носителей или представителей, достаточно могущественныхъ для того, чтобы издаваемые ими законы и произносимыя сужденія могли имѣть силу принудительную. Такое реальное представительство права, или такая дѣеспособная законность называется *властью*.

Требуя по необходимости отъ общественнаго цѣлаго того обезпеченія моихъ естественныхъ правъ, которое не подъ силу мнѣ самому, я по разуму и справедливости долженъ признать за этимъ общественнымъ цѣлымъ положительное право на тѣ средства и способы дѣйствія, безъ которыхъ оно не могло бы исполнить своей, для меня самого желательной и необходимой, задачи; а именно я долженъ предоставить этому общественному цѣлому: 1) власть издавать обязательные для всѣхъ законы, 2) власть судить сообразно этимъ общимъ законамъ о частныхъ дѣлахъ и поступкахъ и 3) власть принуждать всѣхъ и каждаго къ исполненію какъ этихъ судебныхъ приговоровъ, такъ и всѣхъ прочихъ мѣръ, необходимыхъ для общей безопасности и преуспѣянія.

Ясно, что эти три различныя власти — законодательная, судебная и исполнительная при своей необходимой *раздѣльности* (дифференціаціи) не могутъ быть *разобщены* (и тѣмъ менѣе должны вступать въ противоборство между собою), такъ какъ онѣ имѣетъ одну и ту же цѣль: правомѣрное служеніе общему благу. Это ихъ единство имѣетъ свое реальное выраженіе въ одинаковомъ ихъ подчиненіи единой верховной власти, въ которой сосредоточивается все положительное право общественнаго цѣлаго, какъ такого. Это единое начало полновластія непосредственно проявляется въ первой власти— законодательной, вторая — судебная, уже обусловлена первою, такъ какъ судъ не самозаконенъ, а дѣйствуетъ согласно обязательному для него закону, двумя первыми обусловлена третья, которая завѣдуетъ принудительнымъ исполненіемъ законовъ и судебныхъ рѣшеній. Въ силу этой внутренней связи, безъ единства верховной власти, такъ или иначе выраженнаго, невозможны были бы ни общеобязательные законы, ни правильные суды, ни дѣйствительное управленіе, т. е. самая цѣль правомѣрной организаціи даннаго общества не могла бы быть достигнута. Сама собою понятно, что должная связь трехъ

властей нарушается не только ихъ разобщеніемъ и враждебнымъ противоположеніемъ, но также, съ другой стороны, смѣшеніемъ ихъ и извращеніемъ естественнаго между ними порядка, когда, напримѣръ, вторая власть—судебная—подчиняется не первой, а третьей, ставится въ зависимость не отъ единаго закона, а отъ различныхъ органовъ власти исполнительной.

Общественное тѣло съ опредѣленною организаціей, заключающее въ себѣ полноту положительнаго права или единую верховную власть, называется *государствомъ*. Во всякомъ организмѣ необходимо различать организующее начало, систему органовъ или орудій организующаго дѣйствія и совокупность организуемыхъ элементовъ. Соотвѣтственно этому и въ собирательномъ организмѣ государства, конкретно взятаго, различаются: 1) верховная власть, 2) различные ея органы или подчиненныя власти и 3) субстратъ государства, т. е. масса населенія опредѣленной территоріи, состоящая изъ лицъ, семей и другихъ болѣе или менѣе широкихъ частныхъ союзовъ, подчиненныхъ государственной власти. Только въ государствѣ право находитъ всѣ условія для своего дѣйствительнаго осуществленія, и съ этой стороны государство есть *воплощенное право*.

Не останавливаясь здѣсь на вопросѣ о дѣйствительномъ историческомъ источникѣ и высшемъ освященіи государственной власти[162], мы указали только на ея *формальное основаніе*, какъ необходимаго условія правомѣрной организаціи общества. Въ простѣйшемъ практическомъ выраженіи смыслъ государства состоитъ въ томъ, что оно въ своихъ предѣлахъ подчиняетъ насиліе праву, произволъ — законности, замѣняя хаотическое и истребительное столкновеніе частныхъ элементовъ природнаго человѣчества правильнымъ порядкомъ ихъ существованія, при чемъ принужденіе допускается лишь какъ средство крайней необходимости, заранѣе опредѣленное, закономѣрное и оправданное, поскольку оно исходитъ отъ общей и безпристрастной власти. Но эта власть простирается только до предѣловъ данной государственной территоріи. Надъ отдѣльными государствами нѣтъ общей власти, и потому столкновенія между ними рѣшаются окончательно только насильственнымъ способомъ — *войною*. Что этотъ фактъ не соотвѣтствуетъ *безусловному* нравственному началу,

---

[162] См. выше, въ главахъ десятой и пятнадцатой, и ниже, въ главахъ восемнадцатой и девятнадцатой.

какъ такому — объ этомъ не можетъ быть спора. *Относительное* значеніе войны и дѣйствительный путь къ ея упраздненію — вотъ послѣдніе изъ этихъ коренныхъ практическихъ вопросовъ, которые собирательная жизнь историческаго человѣчества ставитъ нравственному сознанію.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ.

Смыслъ войны.

I.

Никто, кажется, не сомнѣвается въ томъ, что здоровье, вообще говоря, есть благо, а болѣзнь зло, что первое есть норма, а второе аномалія; нельзя даже опредѣлить, что такое здоровье, иначе, какъ назвавъ его нормальнымъ состояніемъ организма, а для болѣзни нѣтъ другого опредѣленія, какъ «уклоненіе физіологической жизни отъ ея нормы». Но эта аномалія физіологической жизни, называемая болѣзнью, не есть, однако, безсмысленная случайность или произвольное созданіе внѣшнихъ, постороннихъ самому больному, злыхъ силъ. Не говоря уже о неизбѣжныхъ болѣзняхъ роста или развитія, — по мнѣнію всѣхъ мыслящихъ врачей, настоящая причина болѣзней заключается во внутреннихъ, глубоко лежащихъ измѣненіяхъ самого организма, а внѣшнія ближайшія причины заболѣванія (напр. простуда, утомленіе, зараженіе) суть только *поводы* для обнаруженія причины внутренней, и точно такъ же тѣ болѣзненныя явленія, которыя обыкновенно людьми незнающими принимаются за самую болѣзнь (напр. жаръ и ознобъ, кашель, разныя боли, ненормальныя выдѣленія), на самомъ дѣлѣ выражаютъ только успѣшную или неуспѣшную *борьбу* организма противъ разрушительнаго дѣйствія тѣхъ внутреннихъ и большею частью загадочныхъ въ своемъ послѣднемъ основаніи, хотя фактически несомнѣнныхъ, разстройствъ, въ которыхъ заключается настоящая сущность болѣзни; отсюда практическій выводъ: врачебное искусство должно имѣть главнымъ предметомъ не внѣшнія проявленія болѣзни, а ея внутреннія причины, оно должно опредѣлить по крайней мѣрѣ фактическую ихъ наличность

и затѣмъ помогать цѣлительнымъ дѣйствіемъ самого организма, ускоряя и восполняя эти естественные процессы, а не насилуя ихъ.

Въ подобномъ же положеніи находится вопросъ о хронической болѣзни человѣчества — международной враждѣ, выражающейся въ войнахъ. Симптоматическое ея лѣченіе, то есть направленное не на внутреннія причины, а лишь на внѣшнія проявленія, было бы въ лучшемъ случаѣ только сомнительнымъ палліативомъ; простое, безусловное ея отрицаніе не имѣло бы никакого опредѣленнаго смысла. При нравственномъ разстройствѣ внутри человѣчества внѣшнія войны бывали и еще могутъ быть необходимы и полезны, какъ при глубокомъ физическомъ разстройствѣ бываютъ необходимы и полезны такія болѣзненныя явленія, какъ жаръ или рвота.

По настоящему, относительно войны слѣдуетъ ставить не одинъ, а три различныхъ вопроса: кромѣ обще-нравственной оцѣнки войны, есть другой вопросъ — о ея значеніи въ исторіи человѣчества, *еще не кончившейся*, и, наконецъ, третій вопросъ, личный — о томъ, какъ я, то есть всякій человѣкъ, признающій обязательность нравственныхъ требованій по совѣсти и разуму, долженъ относиться *теперь* и *здѣсь* къ факту войны и къ тѣмъ условіямъ, которыя изъ него практически вытекаютъ? Смѣшеніе или же неправильное раздѣленіе этихъ трехъ вопросовъ — обще-нравственнаго или теоретическаго, затѣмъ историческаго и, наконецъ, лично-нравственнаго или практическаго, — составляетъ главную причину всѣхъ недоразумѣній и кривотолкованій по поводу войны, особенно обильныхъ въ послѣднее время.

Осужденіе войны въ принципѣ уже давно сдѣлалось общимъ мѣстомъ въ образованномъ человѣчествѣ. Всѣ согласны въ томъ, что миръ есть добро, а война зло: нашъ языкъ уже автоматически произноситъ выраженія: *блага мира, ужасы войны*, и никто не рѣшится сказать наоборотъ: «благодѣянія войны» или «бѣдствія мира». Во всѣхъ церквахъ молятся о временахъ мирныхъ и объ избавленіи отъ меча или браней, которыя ставятся здѣсь наряду съ огнемъ, гладомъ, моромъ, трусомъ и потопомъ. Кромѣ дикаго язычества, всѣ религіи осуждаютъ въ принципѣ войну. Еще еврейскіе пророки проповѣдывали умиротвореніе всего человѣчества и даже всей природы. Того же требуетъ буддійскій принципъ состраданія ко всѣмъ живымъ существамъ. Христіанская заповѣдь любви къ врагамъ исключаетъ войну, ибо *любимый врагъ* перестаетъ быть врагомъ, и съ нимъ уже

нельзя воевать. Даже воинственная религія ислама смотритъ на войну только какъ на временную необходимость, осуждая ее въ идеалѣ. «Сражайтесь съ врагами, доколѣ не утвердится Исламъ», а затѣмъ «да прекратится всякая вражда», ибо «Богъ ненавидитъ нападающихъ» (Коранъ, сура II).

Со стороны обще-нравственной оцѣнки нѣтъ и не можетъ быть двухъ взглядовъ на этотъ предметъ: единогласно всѣми признается, что миръ есть норма, то, что должно быть, а война — аномалія, то, чего быть не должно.

II.

Итакъ, на первый вопросъ о войнѣ существуетъ одинъ безспорный отвѣтъ: *война есть зло*. Зло же бываетъ или безусловное (какъ, напр., смертный грѣхъ, вѣчная гибель), или же относительное, то-есть такое, которое можетъ быть меньше другого зла и сравнительно съ нимъ должно считаться добромъ (напр. хирургическая операція для спасенія жизни).

Смыслъ войны не исчерпывается ея отрицательнымъ опредѣленіемъ какъ зла и бѣдствія; въ ней есть и нѣчто положительное — не въ томъ смыслѣ, чтобы она была сама по себѣ нормальна, а лишь въ томъ, что она бываетъ реально-необходимою при данныхъ условіяхъ. *Эта* точка зрѣнія на ненормальныя явленія вообще не можетъ быть устранена, и на нее приходится становиться не въ противорѣчіи съ нравственнымъ началомъ, а, напротивъ, въ силу его прямыхъ требованій. Такъ, напримѣръ, хотя всякій согласится, что выбрасывать дѣтей изъ окошка на мостовую есть само по себѣ дѣло безбожное, безчеловѣчное и противоестественное, однако, если во время пожара не представляется другого средства извлечь несчастныхъ младенцевъ изъ пылающаго дома, то это ужасное дѣло становится не только позволительнымъ, но и обязательнымъ. Очевидно, правило бросать дѣтей изъ окошка въ крайнихъ случаяхъ — не есть самостоятельный принципъ наравнѣ съ нравственнымъ принципомъ спасанія погибающихъ; напротивъ, это послѣднее нравственное требованіе остается и здѣсь *единственнымъ* побужденіемъ дѣйствій; никакого отступленія отъ нравственной нормы здѣсь нѣтъ, а есть только прямое ея положеніе способомъ, хотя неправильнымъ и опаснымъ, но такимъ, однако, который, въ силу реальной необходимости, оказывается единственно возможнымъ *при данныхъ условіяхъ*.

Не зависитъ ли и война отъ такой необходимости, въ силу которой этотъ ненормальный самъ по себѣ способъ дѣйствій становится позволительнымъ и даже обязательнымъ *при извѣстныхъ обстоятельствахъ?* Вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ только исторически, но иногда его ошибочно переносятъ на болѣе широкую почву естественно-научную, связывая необходимость войны съ всемірнымъ (будто бы) принципомъ борьбы за существованіе.

На самомъ дѣлѣ борьба за существованіе ни въ животномъ царствѣ, ни въ человѣчествѣ не имѣетъ ничего общаго съ войною. Когда говорятъ, что извѣстный видъ существъ *побѣдилъ* въ борьбѣ за существованіе, то это вовсе не значитъ, что онъ одолѣлъ какихъ-то враговъ въ какихъ-нибудь прямыхъ столкновеніяхъ или открытыхъ бояхъ, — это означаетъ только, что достаточная приспособленность къ внѣшней средѣ или окружающимъ условіямъ позволила этому виду сохранить и распространить свое существованіе, — что не всѣмъ одинаково удается. Если мамонты въ Сибири исчезли побѣжденными въ борьбѣ за существованіе, а куницы побѣдили, то это, конечно, не значитъ, что куницы были храбрѣе и сильнѣе мамонтовъ и истребили ихъ въ открытомъ бою съ помощью своихъ зубовъ и лапокъ. Подобнымъ образомъ еврейская народность, давнымъ-давно обезоруженная и сравнительно малочисленная, оказалась несокрушимою въ исторической борьбѣ за существованіе, тогда какъ многіе вѣка военныхъ успѣховъ не предохранили отъ гибели огромную римскую имперію, какъ и предшествовавшія ей воинственныя державы.

Какъ борьба за существованіе происходитъ помимо войны и пользуется иными способами, не имѣющими ничего общаго съ дракой, такъ съ своей стороны и война имѣетъ другія основанія, независимо отъ борьбы изъ-за жизненныхъ средствъ. Если бы все дѣло было въ этихъ средствахъ, такъ что враждебныя столкновенія между существами происходили бы только изъ-за пропитанія, тогда первобытная эпоха исторіи была бы самою мирною. Ибо людей тогда было очень мало, требованія ихъ были простыя, и передъ каждымъ былъ великій просторъ для ихъ удовлетворенія. Въ дракѣ и взаимномъ истребленіи былъ бы тогда только рискъ и никакой выгоды. Съ этой стороны нормальный исходъ всякихъ ссоръ представлялся самъ собою. «И сказалъ Авраамъ Лоту: да не будетъ распри между мною и между тобою и между моими пастухами и твоими, ибо люди-

братья мы *(ки анашим ахим анахну)*. Развѣ не вся земля передъ лицомъ твоимъ открыта? Такъ разойдемся: если ты налѣво, — я направо, а если ты направо — я налѣво. — И поднялъ Лотъ глаза свои и увидалъ всю округу Іорданскую, — ибо вся она была напоена водами (прежде чѣмъ погубилъ Превѣчный Содомъ и Гоморру), — какъ садъ Превѣчнаго, какъ земля египетская, — если идти къ Цоару. И выбралъ себѣ Лотъ всю округу Іорданскую, и двинулся Лотъ къ Востоку, и разстались они другъ съ другомъ» (Быт. XIII, 8—11).

Если однако такое полюбовное соглашеніе бывало въ тѣ времена лишь рѣдкимъ явленіемъ, вообще же первобытныя отношенія въ человѣчествѣ болѣе напоминаютъ «войну всѣхъ противъ всѣхъ» (по извѣстной теоріи философа Гоббса), — то это происходило не отъ вынужденной борьбы за существованіе, а отъ свободной игры злыхъ страстей. То братоубійство, которымъ открывается исторія, было вызвано *завистью, а не голодомъ*. И самый древній изъ дошедшихъ до насъ памятниковъ поэіи — воспроизведенная въ Библіи кровавая пѣсня Каинова внука, Лемеха, говоритъ не о матеріальной нуждѣ, а о дикой злобѣ, мстительности и свирѣпомъ высокомѣріи: «И сказалъ Лемехъ женамъ своимъ: Ада и Цилла, услышьте голосъ мой, жены Лемеха прислушайтесь къ словамъ моимъ! что мужа убилъ я за язву мою, и отрока за рану мою; что семь разъ отмстится Каинъ, а Лемехъ семьдесятъ и семь разъ» (Быт. IV, 23, 24).

III.

При господствѣ такихъ чувствъ малочисленному вначалѣ человѣчеству, слабо размножающемуся сравнительно съ большинствомъ другихъ животныхъ, грозила бы скорая погибель, если бы война всѣхъ противъ всѣхъ не встрѣчала противовѣса въ родовой связи, коренящейся въ материнскомъ инстинктѣ, развивающейся посредствомъ семейныхъ чувствъ и отношеній и закрѣпляемой въ религіи предковъ. Образуемый всѣмъ этимъ *родовой бытъ* (въ широкомъ смыслѣ)[163] можетъ считаться за первоначальную ступень историческаго развитія, такъ какъ человѣчество никогда собственно не состояло изъ однѣхъ отдѣльныхъ, уединенныхъ особей, находящихся на военномъ положеніи относительно другъ отъ друга. Родовая связь су-

---

[163] См. выше, главу десятую.

ществовала изначала и «война всѣхъ противъ всѣхъ», какъ общее правило, выражаетъ взаимное отношеніе не между отдѣльными единицами, а лишь между отдѣльными родовыми группами; и это, разумѣется, не въ томъ смыслѣ, чтобы каждый родъ находился на дѣлѣ въ непрерывной войнѣ со всѣми другими, а лишь въ томъ, что ни одинъ родъ не былъ ничѣмъ обезпеченъ или огражденъ отъ случайности войны со всякимъ другимъ родомъ. Но и такое состояніе не могло быть продолжительнымъ. Война между родами лишь въ рѣдкихъ случаяхъ кончалась истребленіемъ слабѣйшаго рода. При нѣкоторомъ равновѣсіи силъ исходомъ борьбы былъ договоръ, или соглашеніе, освящавшееся религіей. Съ другой стороны, родовыя группы болѣе слабыя, чтобы избѣжать погибели въ неравной борьбѣ, или присоединялись порознь къ роду болѣе сильному на условіяхъ подчиненности, или же многія вмѣстѣ входили между собою въ союзъ на равныхъ правахъ (федераціи). Такимъ образомъ, война сама порождала договоры и права, какъ ручательство мира. Такія соединенія родовъ уже представляютъ собою зародышъ *государства*.

Въ тѣ времена, съ которыхъ начинаются для насъ связныя историческія воспоминанія, значительная часть человѣчества уже находилась въ состояніи государственномъ, при томъ по двумъ основнымъ типамъ: западной или эллинской *политіи*, т. е. небольшой городской общины, и восточной обширной *деспотіи*, частью однонародной (напр. въ Египтѣ), частью многонародной (такъ называемыя «всемірныя монархіи»).

Безъ государства невозможенъ былъ бы культурный прогрессъ человѣчества, основанный на сложномъ сотрудничествѣ (кооперації) многихъ силъ. Такое сотрудничество въ сколько-нибудь широкихъ размѣрахъ было недостижимо для разрозненныхъ родовъ, находившихся въ постоянной кровавой враждѣ между собою. Въ государствѣ впервые являются солидарно дѣйствующія человѣческія массы. Война уже удалена изнутри этихъ массъ и перенесена на болѣе широкую окружность государства. Если въ родовомъ быту всѣ (взрослые мужчины) всегда находятся подъ оружіемъ, то въ государствѣ — воины составляютъ или особую касту, или профессію, или, наконецъ (при всеобщей повинности), военная служба составляетъ лишь временное занятіе гражданъ. *Организація войны* въ государствѣ есть первый великій шагъ на пути *къ осуществленію мира*. Особенно это ясно въ исторіи обширныхъ завоевательныхъ державъ (всемірныхъ мо-

нархій). Каждое завоеваніе было здѣсь распространеніемъ мира, т. е. расширеніемъ того круга, внутри котораго война переставала быть нормальнымъ явленіемъ и становилась рѣдкою и предосудительною случайностью — преступнымъ междоусобіемъ. Несомнѣнное, хотя и полусознательное стремленіе «всемірныхъ монархій» было — дать миръ землѣ, покоривъ всѣ народы одной общей власти. Величайшая изъ этихъ завоевательныхъ державъ — Римская имперія прямо называла себя *миромъ* — pax romana.

Но и прежнія монархіи стремились къ той же цѣли. Открытыя въ девятнадцатомъ вѣкѣ надписи ассирійскихъ и персидскихъ царей не оставляютъ сомнѣнія, что эти завоеватели считали своимъ настоящимъ призваніемъ покорять всѣ народы для установленія мирнаго порядка на землѣ, хотя представленія ихъ объ этой задачѣ и о средствахъ ея исполненія бывали обыкновенно слишкомъ просты. Болѣе сложными и плодотворными явились всемірно-историческіе замыслы Македонской монархіи, которая опиралась на высшую силу эллинской образованности, глубоко и прочно проникшей въ покоренный восточный міръ. Полной ясности идея всеобщаго и вѣчнаго мира достигаетъ у римлянъ, твердо вѣрившихъ въ свое призваніе покорить вселенную подъ властъ одного закона. Эта идея увѣковѣчена въ особенности Виргиліемъ, который (помимо слишкомъ извѣстнаго tu regere imperio populos etc.

Ты же, о Римлянинъ, правь народами властью державной,
Смирнымъ защитою будь, строптивыхъ смиряя войною)

возвращается къ ней при всякомъ случаѣ въ своей Энеидѣ какъ къ высшему вдохновляющему мотиву всей поэмы. Юпитеръ представляется, напримѣръ, говорящимъ Венерѣ про ея потомковъ:

„Римлянъ, вселенной владыкъ, народъ одѣянный тогой:
Этихъ власти уже ни временъ, ни границъ я не ставлю:
Царство имъ далъ безъ конца...
Тутъ съ устраненіемъ войнъ времена укротятся крутыя.
Вѣрность сѣдая и Веста и Римъ при братѣ Квиринѣ
Будутъ законы давать; желѣзомъ затворовъ *запрутся*
Грозныя двери войны“.

(Энеида I, 278—294.)

Тотъ же верховный богъ говоритъ Меркурію про призваніе родоначальника римлянъ Энея покорить трепещущую войною Италію,

чтобы водворить высокій родъ Тевкровъ, которому суждено «*всю землю подвесть подъ законы*» (Энеида IV, 229—231).

Сравнивая четыре «всемірныя монархіи» въ ихъ преемственности, мы находимъ постепенное приближеніе къ идеалу *всеобщаго* мира какъ со стороны внѣшняго объема, такъ и со стороны внутреннихъ основъ. Первое, Ассиро-Вавилонское царство не выходило изъ предѣловъ Передней Азіи, поддерживалось безпрестанными опустошительными походами и законодательствовало лишь военными приказами. Второе, царство Кира и Ахеменидовъ присоединило къ Передней Азіи значительную часть Средней и съ другой стороны распространилось на Египетъ; изнутри оно опиралось на свѣтлую религію Ормузда, узаконявшую нравственность и правосудіе. Въ третьей монархіи — Александра и его преемниковъ — впервые съ историческимъ Востокомъ соединяется историческій Западъ, и обѣ стороны спаиваются не только силою меча, но также идеальными началами эллинской образованности. Наконецъ, прогрессъ, представляемый четвертою, Римскою имперіею, состоитъ не въ томъ только, что римляне расширили прежнее единство до Атлантическаго океана, но и въ томъ, что они дали ему крѣпкое политическое средоточіе и твердую правовую форму. Во всемъ этомъ миротворящемъ дѣлѣ война была непремѣннымъ средствомъ, и вооруженныя силы — необходимою опорою. Война и миръ имѣли свой точный символъ въ двухъ противоположныхъ, но нераздѣльныхъ ликахъ римскаго бога Януса.

Война сильнѣе всего объединяетъ внутреннія силы каждаго изъ воюющихъ государствъ или союзовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ условіемъ для послѣдующаго сближенія и взаимнаго проникновенія между самими противниками. Ярче всего и то и другое выступаетъ въ исторіи Эллады. Во всю эту исторію только три раза отдѣльныя греческія племена и городскія общины въ большинствѣ своемъ соединялись вмѣстѣ для общаго дѣла и обнаруживали практически свою внутреннюю національную связь, и всякій разъ это было вызвано войною: троянская война въ началѣ, персидскія войны въ серединѣ и походъ Александра Македонскаго, какъ завершительный подвигъ, благодаря которому созданія народнаго генія Греціи стали окончательно общимъ достояніемъ человѣчества.

Троянская война утвердила греческій элементъ въ Малой Азіи, гдѣ онъ затѣмъ, питаясь другими культурными стихіями, достигъ своего перваго расцвѣта: на малоазіатскомъ побережьѣ родилась и

поэзія грековъ (гомерическій эпосъ), и тутъ же возникла и развилась древнѣйшая школа ихъ философіи (Ѳалесъ изъ *Милета*, Гераклитъ изъ *Ефеса*). Подъемъ соединенныхъ народныхъ силъ въ борьбѣ съ персами вызвалъ второй, еще болѣе богатый расцвѣтъ духовнаго творчества, а завоеванія Александра, бросивъ эти созрѣвшія сѣмена эллинизма на древнюю почву культурной Азіи и Египта, произвели тотъ великій эллино-восточный синтезъ религіозно-философскихъ идей, который — вмѣстѣ съ послѣдующимъ римскимъ государственнымъ объединеніемъ — составлялъ необходимое историческое условіе для распространенія христіанства. Безъ греческаго языка и греческихъ понятій, такъ же какъ безъ «римскаго мира» и римскихъ военныхъ дорогъ, дѣло евангельской проповѣди не могло бы совершиться такъ быстро и въ такихъ широкихъ размѣрахъ. А греческія слова и понятія сдѣлались общимъ достояніемъ только благодаря воинственному Александру и его полководцамъ; и римскій «миръ» былъ достигнутъ многими вѣками войнъ, его охраняли легіоны, и для этихъ легіоновъ строились тѣ дороги, по которымъ прошли апостолы. «Во всю землю, — поетъ церковь, — изыде вѣщаніе ихъ и въ концы вселенныя глаголы ихъ». Эта «вся земля» и эти «концы вселенной» — были только тѣмъ широкимъ кругомъ (orbis), который очертило вокругъ города Рима его кровавое желѣзо.

Такимъ образомъ, всѣ войны, которыми полна древняя исторія, только расширяли область мира, и «*звѣриныя* царства» язычества приготовляли пути для возвѣщавшихъ царство сына *человѣческаго*.

Но, кромѣ этого, военная исторія древности представляетъ намъ важный прогрессъ въ сторону мира еще и въ другомъ отношеніи. Не только посредствомъ войнъ достигались мирныя цѣли, но съ дальнѣйшимъ ходомъ исторіи для достиженія этихъ цѣлей требовалось все меньше и меньше дѣйствующихъ военныхъ силъ, тогда какъ мирные результаты становились, напротивъ, все обширнѣе и важнѣе. Этотъ парадоксальный фактъ не подлежитъ сомнѣнію. Для взятія Трои нужно было почти поголовное ополченіе грековъ въ теченіе десяти лѣтъ [164], а прямые результаты этого страшнаго напряженія силъ были ничтожны; тогда какъ для совершенія той великой катастрофы,

[164] Нельзя, конечно, приписывать буквальную точность счету греческихъ силъ въ Иліадѣ, но какъ приблизительный — этотъ счетъ (110,000 воиновъ) представляется вполнѣ правдоподобнымъ. Замѣтимъ вообще по поводу достовѣрности Иліады, что новѣйшія уче-

которою увѣнчалась греческая исторія (завоеваніе Востока Александромъ Македонскимъ) и всемірныя культурныя послѣдствія которой не замедлили обнаружиться, потребовался съ военной стороны лишь трехлѣтній походъ тринадцатитысячнаго войска. Если сравнить значеніе результатовъ, а съ другой стороны принять въ соображеніе многолюдность Греціи и Македоніи при Александрѣ сравнительно съ малочисленностью ахейскаго населенія, поставившаго подъ Трою такой большой военный контингентъ (110,000 чел.), то поразительно будетъ видѣть, какъ за эти семь вѣковъ *уменьшилось* относительное количество человѣческихъ жертвъ, необходимыхъ для достиженія историческихъ цѣлей. Къ тому же заключенію приводитъ и другое сопоставленіе, болѣе общаго характера. Персидское царство, которому и милліонныя полчища не могли обезпечить военныхъ успѣховъ въ борьбѣ съ маленькою Греціей, едва продержалось подъ защитою такихъ силъ два столѣтія, а римская держава, въ три раза болѣе обширная и заключавшая не менѣе 200 милліоновъ населенія, для охраненія своихъ необъятныхъ границъ держала подъ ружьемъ не болѣе 400 тысячъ легіонеровъ и продержалась втрое дольше, чѣмъ царство Дарія и Ксерска (около шести вѣковъ); и какъ несоизмѣримо важнѣе были для человѣчества тѣ блага образованности, которыя охранялись этими немногочисленными легіонами, сравнительно съ тѣмъ, ради чего собирались несмѣтныя полчища царя царей!

Такимъ образомъ, прогрессъ военнаго дѣла, представляемый преимуществами македонской фаланги и римскаго легіона надъ персидскими полчищами и выражающійся, вообще говоря, въ перевѣсѣ качества надъ количествомъ и формы надъ матеріей, былъ вмѣстѣ съ тѣмъ великимъ прогрессомъ нравственно-общественнымъ, уменьшая въ огромной пропорціи число человѣческихъ жертвъ, поглощаемыхъ войною.

IV.

Замѣна римскаго міра (и мира) христіанскимъ не произвела сразу въ положеніи вопроса о войнѣ никакого существеннаго измѣненія со стороны внѣшнеисторической. Правда, своимъ безусловнымъ осужденіемъ всякой ненависти и вражды, христіанство въ принципѣ, въ

ныя раскопки возстановили для этого поэтическаго памятника значеніе историческаго источника, разумѣется, миѳологически раскрашеннаго.

нравственномъ корнѣ упраздняло войну. Но подрѣзать корни — еще не значитъ повалить дерево; да проповѣдники Евангелія и не хотѣли повалить это Навуходоносорово дерево, ибо они знали, что его тѣнь еще нужна землѣ, пока изъ малаго зерна истинной вѣры не вырастетъ ему на смѣну то «величайшее изъ растеній», подъ сѣнью котораго могутъ надежно укрыться и люди, и звѣри полевые.

Учители христіанства не отрицали государства и его назначенія «носить мечъ противъ злыхъ», а слѣдовательно не отрицали и войны. Послѣдователи новой вѣры видѣли для себя великое торжество въ томъ, что двѣ побѣдоносныя войны дали возможность кесарю Константину водрузить Крестъ Христовъ надъ старымъ, неизмѣннымъ зданіемъ Римской имперіи. Впрочемъ, подъ неизмѣнною политическою внѣшностью скрывалась тайная работа духовныхъ силъ. Для христіанина государство, даже и осѣненное крестомъ, перестало быть высшимъ благомъ и окончательною формою жизни. Вѣра въ вѣчный Римъ, то есть въ безусловное значеніе единства политическаго, замѣнилась ожиданіемъ «Новаго Іерусалима», т. е. внутренняго духовнаго объединенія возрожденныхъ людей и народовъ. Но кромѣ этого идеальнаго подъема человѣческаго сонанія на высшую ступень, продолжается, хотя сначала и медленно, прогрессъ внѣшняго реальнаго объединенія въ тѣлѣ человѣчества.

Христіанскій міръ (tota christianitas, toute la chrétienté), который въ средніе вѣка замѣнялъ собою древнюю Римскую имперію, былъ значительно шире ея. Правда, внутри его происходили нерѣдко войны (какъ и въ Римской имперіи бывали возстанія народовъ и бунты полководцевъ), но представители христіанскихъ началъ смотрѣли на эти войны какъ на прискорбныя междоусобія и всячески старались полагать имъ предѣлъ. А постоянная борьба между христіанскимъ міромъ и мусульманскимъ (въ Испаніи и въ Левантѣ) несомнѣнно имѣла положительно культурный и прогрессивный характеръ не только потому, что отстаиваніе христіанства отъ наступательнаго ислама спасало для историческаго человѣчества залогъ высшаго духовнаго развитія отъ поглощенія сравнительно-низшимъ религіознымъ началомъ[165], но еще и потому, что взаимодѣйствіе этихъ двухъ міровъ, которое хотя и было враждебнымъ въ основѣ, но не могло, однако, ограничиваться одними кровопролитіями, современемъ привело къ рас-

[165] См. выше, въ главѣ четырнадцатой.

ширенію умственнаго кругозора съ обѣихъ сторонъ, чѣмъ для христіанъ была подготовлена великая эпоха возрожденія наукъ и искусствъ, а затѣмъ и реформаціи.

Въ исторіи новыхъ временъ для нашего вопроса самое важное значеніе имѣютъ три общіе факта: 1) развитіе національностей, 2) соотвѣтственное развитіе международныхъ связей всякаго рода и 3) географическое распространеніе культурнаго единства на весь земной шаръ.

Выбившись изъ-подъ опеки католической церкви и отвергнувъ безсильныя притязанія священной Римской имперіи, европейскія народности обособились въ самодержавныя политическія цѣлыя. Каждое національное государство признало себя и было признано другими какъ *совершенное тѣло,* т. е. имѣющее въ себѣ верховенство, или абсолютную полноту власти, и, слѣдовательно, не подчиненное на землѣ никакому постороннему суду. Прямыя слѣдствія этого національнаго обособленія не были благопріятны для дѣла мира. Во-первыхъ, война даже между христіанскими государствами становилась чрезъ это закономѣрною, какъ единственный способъ рѣшенія распри отдѣльныхъ безусловно независимыхъ цѣлыхъ, не имѣющихъ надъ собою никакого вершителя споровъ, какимъ въ средніе вѣка былъ, — въ идеѣ всегда, а иногда и на дѣлѣ, — римскій папа (а отчасти и императоръ). Во-вторыхъ, національная идея, принятая за верховное начало жизни народовъ, естественно вырождалась въ народную гордость, истинный характеръ патріотизма искажался, дѣятельная любовь къ своему народу превращалась въ идолопоклонство передъ нимъ, какъ верховнымъ благомъ, а это, въ свою очередь, переходило въ ненависть и презрѣніе къ другимъ народамъ и вело къ несправедливымъ войнамъ, захватамъ и угнетенію чужихъ народностей.

Однако, за этими отрицательными сторонами скрывается положительное значеніе національностей: онѣ должны существовать и развиваться въ своихъ особенностяхъ, какъ живые органы человѣчества, безъ которыхъ его единство было бы пустымъ и мертвеннымъ, и этотъ мертвый міръ былъ бы хуже войны. Истинное единство и желанный миръ человѣчества должны основываться не на слабости и подавленности народовъ, а на высшемъ развитіи ихъ силъ, на свободномъ взаимодѣйствіи восполняющихъ другъ друга народностей [166].

[166] См. выше, глава „Національный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія“.

И, несмотря на всѣ усилія національнаго себялюбія, стремящагося къ враждебному отчужденію народовъ, положительное взаимодѣйствіе между ними существуетъ и все растетъ вглубь и вширь. Прежнія международныя связи не исчезли, а внутренно усилились, и къ нимъ присоединились новыя. Такъ, на Западѣ римская церковь хотя утратила свою внѣшнюю власть, но духовный ея авторитетъ значительно окрѣпъ, во многомъ очистился отъ грубыхъ средневѣковыхъ злоупотребленій, и свой ущербъ, заслуженно понесенный отъ реформаціи, вознаграждаетъ другими духовными завоеваніями. Рядомъ съ этою церковью и въ борьбѣ противъ нея, но съ такою же широтою обхвата возникло могущественное братство франкъ-масоновъ, въ которомъ все загадочно, кромѣ его международнаго, общечеловѣческаго характера. Другого рода связи установились въ небывалыхъ размѣрахъ въ области экономической, — явился *всемірный рынокъ;* — нѣтъ ни одной страны, которая нынѣ была бы самодовлѣющею въ экономическомъ отношеніи, которая бы все нужное для себя сама производила, не получая отъ другихъ и не давая имъ взамѣнъ, такъ что представленіе объ отдѣльномъ государствѣ какъ «совершенномъ тѣлѣ», т. е. безусловно независимомъ общественномъ организмѣ, оказывается съ этой основной стороны чистѣйшимъ вымысломъ. Далѣе, — постоянное сотрудничество всѣхъ образованныхъ странъ въ научной и технической работѣ, плоды которой сейчасъ дѣлаются общимъ достояніемъ; изобрѣтенія, которыми упраздняются разстоянія; ежедневная печать съ ея непрерывными извѣстіями отовсюду; наконецъ, поразительно возрастающій международный «обмѣнъ веществъ» по новымъ путямъ сообщенія, — все это дѣлаетъ изъ культурнаго человѣчества одно цѣлое, которое дѣйствительно, хотя бы и невольно, живетъ одною общею жизнью.

А это культурное человѣчество все болѣе и болѣе становится *всѣмъ* человѣчествомъ. Послѣ того, какъ съ начала новыхъ вѣковъ европейцы во всѣ стороны расширили область своего дѣйствія, захвативъ Америку на западѣ, Индію на юго-востокѣ и Сибирь на сѣверо-востокѣ, уже бо́льшая часть земного шара съ его населеніемъ оказалась въ ихъ власти. Теперь можно сказать, что эта власть охватила уже весь земной шаръ. Мусульманскій міръ кругомъ опутанъ и насквозь пронизанъ нитями европейской культуры и только въ тропическихъ пустыняхъ Судана еще можетъ, и то безъ всякой надежды успѣха, отстаивать свою дикую самобытность (царство дер-

вишей). Вся береговая окружность Африки уже подѣлена между европейскими державами, а теперь и средина чернаго материка стала ареной ихъ соперничества. За чертой европейскаго воздѣйствія оставалась еще монгольская Азія, — Китай и Японія, — на нашихъ глазахъ снимается и эта послѣдняя перегородка въ человѣчествѣ. Съ удивительною поспѣшностью и успѣшностью японцы въ четвертъ вѣка усвоили всю вещественную и положительно-научную сторону европейской образованности и затѣмъ прежде всего постарались самымъ убѣдительнымъ образомъ доказать необходимость такого усвоенія своему монгольскому собрату. Китайцы, уже поколебленные въ своей самоувѣренности англичанами, но еще туго понимавшіе этихъ иностранцевъ, сразу поняли своихъ единоплеменниковъ, и отнынѣ пресловутая китайская стѣна не есть уже символъ продолжающагося обособленія, а только памятникъ невозвратно минувшаго.

Какое же отношеніе къ войнѣ имѣлъ этотъ любопытный процессъ всемірнаго «собиранія земли» посредствомъ единой матеріальной культуры? Съ одной стороны война играетъ въ немъ *дѣятельную* роль. Извѣстно, какъ революціонныя и Наполеоновскія войны могущественно способствовали тому движенію и распространенію общеевропейскихъ идей, которыми обусловленъ научный, техническій и экономическій прогрессъ XIX вѣка, матеріально объединившій человѣчество. И точно также окончательный актъ этого объединенія (распространеніе его на послѣднюю твердыню обособленнаго варварства, Китай) началъ совершаться въ нашихъ глазахъ не мирною проповѣдью, а войною. Съ другой стороны, всеобщность матеріальной культуры, осуществляемая отчасти посредствомъ войны, сама становится могучимъ средствомъ и основаніемъ мира. Въ настоящее время огромное большинство населенія земного шара составляетъ одно реально связанное тѣло, солидарное (если еще пока не нравственно, то уже физически) въ своихъ частяхъ. Эта солидарность обнаруживается именно въ той сферѣ, изъ которой никто выйти не можетъ — въ сферѣ экономической: какой-нибудь промышленный кризисъ въ Нью-Іоркѣ чувствительно отражается сразу въ Москвѣ и Калькуттѣ. Выработалось въ тѣлѣ человѣчества *общее чувствилище* (sensorium commune), вслѣдствіе чего каждый частный толчокъ *ощутительно* производитъ всеобщее дѣйствіе. Между тѣмъ всякая серьезная и продолжительная война неизбѣжно сопровождается величайшими экономическими потрясеніями, которыя, при теперешней связи частей всего

земного шара, будутъ потрясеніями *всемірными*. Такое положеніе, вырабатывавшееся въ теченіе девятнадцатаго вѣка, но выяснившееся для всѣхъ только къ его концу, есть достаточное основаніе для того совершенно невѣдомаго прежнимъ временамъ *страха предъ войной*, который обуялъ нынѣ всѣ образованные народы. Уже въ первой половинѣ вѣка войны становятся и короче и рѣже: между Ватерлоо и Севастополемъ Европа видѣла сорокалѣтній періодъ мира, — случай небывалый въ ея прежней исторіи. Затѣмъ особыя историческія причины вызвали нѣсколько, сравнительно короткихъ, европейскихъ войнъ въ 1859, 1864, 1866 и 1870 гг.; русско-турецкую войну 1877—1878 гг. не удалось превратить въ европейскую, но характерный примѣръ представляетъ самая важная изъ этихъ войнъ — франко-прусская: хотя она оставила въ передовомъ народѣ Европы горькое сознаніе національной обиды и жажду мщенія, однако эти чувства вотъ уже 28 лѣтъ не имѣютъ силы перейти въ дѣло изъ одного страха передъ войною! Можно ли даже представить себѣ такое воздержаніе хотя бы въ XVIII или XVII вѣкѣ, не говоря уже о временахъ болѣе старыхъ? И всѣ эти чудовищныя вооруженія европейскихъ государствъ, о чемъ же они свидѣтельствуютъ, какъ не о томъ великомъ всеодолѣвающемъ страхѣ передъ войной и, слѣдовательно, о близкомъ концѣ войнъ? [167].

Неразумно было бы, однако, думать и поступать такъ, какъ будто бы этотъ близкій конецъ уже наступилъ. Хотя общее экономическое чувствилище и соединяетъ нынѣ всѣ части земного населенія ощутительною для нихъ самихъ связью, однако эта связь далеко не вездѣ одинаково крѣпка, и не всѣ эти части равномѣрно чувствительны. Есть еще народы, которые въ случаѣ всемірной войны рискуютъ немногимъ, а есть и такіе, которые готовы рисковать даже очень многимъ. Введеніе монгольской расы въ кругъ матеріальной европейской культуры есть фактъ съ обоюднымъ значеніемъ. Эта раса, которой главный представитель, китайскій народъ, исчисляется по крайней мѣрѣ въ 200 милліоновъ душъ, при величайшей племенной гордости отличается и крайнимъ презрѣніемъ къ жизни, не только чужой, но и своей. Болѣе нежели вѣроятно, что неизбѣжное отнынѣ усвоеніе за-

[167] Этому не противорѣчатъ и три послѣднія полуевропейскія войны: сербо-болгарская 1885 г., греко-турецкая 1897 г. и испанско-американская 1898 г., которыя оканчивались прежде серьезнаго начала.

падной культурной техники всею желтою расой будетъ для нея только средствомъ, чтобы въ рѣшительной борьбѣ доказать превосходство своихъ духовныхъ началъ надъ европейскими. Эта предстоящая вооруженная борьба между Европою и монгольскою Азіей будетъ, конечно, послѣднею, но тѣмъ болѣе ужасною, дѣйствительно всемірною войною, и не безразлично для судебъ человѣчества, какая сторона останется въ ней побѣдительницей.

V.

Общая исторія человѣческихъ войнъ, главные моменты которой мы припомнили, представляетъ удивительное единство и стройность. Въ туманно-розовыхъ воспоминаніяхъ историческаго дѣтства возникаетъ прежде всего ясный, хотя и полу-фантастическій образъ троянской войны, — этого перваго великаго столкновенія Запада съ Востокомъ, Европы съ Азіей. Такъ смотритъ на троянскую войну и съ нея начинаетъ свою исторію еще Геродотъ, и съ нею же, конечно, не напрасно, связанъ первый вдохновенный памятникъ чисто-человѣческой поэзіи (Иліада). Дѣйствительно, эта война есть начало земной, мірской исторіи человѣчества, которая во все свое продолженіе вращается вокругъ роковой борьбы между Востокомъ и Западомъ, при все болѣе и болѣе расширяющейся аренѣ. Теперь эта арена достигла своей предѣльной широты — всей поверхности земного шара: вмѣсто пустыннаго Скамандра — Тихій океанъ, вмѣсто дымящагося Пергама — зловѣщая громада Китая, а борьба все та же между враждебными началами Востока и Запада. Была въ этомъ процессѣ минута перелома и остановки, когда вслѣдъ за внѣшнимъ объединеніемъ тогдашняго историческаго Востока съ Западомъ въ Римской имперіи — подъ властью потомка троянскаго Энея — свѣтъ христіанства внутренно упразднилъ древнюю вражду.

И разливаяся широко,
Исполненъ знаменій и силъ,
Тотъ свѣтъ, истекшій отъ Востока,
Съ Востокомъ Западъ примирилъ.

Но старое вещественно-культурное объединеніе оказалось непрочнымъ, а духовное ждетъ еще своего окончательнаго осуществленія. Правда, вмѣсто политическаго единства Римской имперіи совре-

менное человѣчество выработало другое единство — экономическое, которое, какъ и первое, полагаетъ великія внѣшнія препятствія для вооруженной борьбы, но эти препятствія, благодаря которымъ мы избавлены за послѣднее время отъ *европейской* войны, не въ состояніи предотвратить послѣдней и величайшей распри этихъ двухъ міровъ, — европейскаго и азіатскаго, — которые теперь являются уже не въ лицѣ своихъ представителей, какими были ахейцы и троянe, или даже греки и персы, а во всемъ своемъ дѣйствительномъ объемѣ, какъ двѣ великія половины, на которыя враждебно дѣлится *все* человѣчество. Побѣда той или другой стороны дастъ миръ дѣйствительно всему міру. Борьбы государствъ больше не будетъ, но этотъ политическій миръ, это установленіе международнаго единства въ видѣ всемірнаго государства (монархическаго, или какого иного) — будетъ ли оно настоящимъ и вѣчнымъ миромъ, прекратитъ ли оно борьбу, даже вооруженную, между другими, не политическими элементами человѣчества? Не повторится ли здѣсь въ огромномъ объемѣ то, что на нашихъ глазахъ произошло въ болѣе тѣсныхъ размѣрахъ. Германія нѣкогда состояла изъ многихъ государствъ, которыя воевали между собою, національное тѣло страдало отъ отсутствія реальнаго единства, и созданіе такого единства сдѣлалось завѣтною мечтою патріотовъ. Посредствомъ нѣсколькихъ войнъ этотъ идеалъ осуществился — и тѣмъ самымъ оказался недостаточнымъ. Нѣмцы, конечно, никогда не откажутся отъ своего политическаго единства, но они ясно видятъ, что это былъ только одинъ необходимый шагъ впередъ, а никакъ не достиженіе высшей цѣли. Политическая борьба мелкихъ государствъ замѣнилась во всей имперіи болѣе глубокою борьбою — религіозною и экономическою, ультрамонтаны и соціалъ-демократы оказываются страшнѣе австрійцевъ и французовъ. Когда все человѣчество объединится политически — въ формѣ ли всемірной монархіи, или же всемірнаго международнаго союза, — прекратится ли отъ этого борьба франкъ-масоновъ съ клерикалами, укротится ли вражда соціализма противъ имущихъ классовъ, анархизма — противъ всякой общественной и государственной организаціи? Не ясно ли, что борьба вѣрованій и матеріальныхъ интересовъ переживаетъ борьбу народовъ и государствъ и окончательное установленіе внѣшняго политическаго единства рѣшительно обнаружитъ его внутреннюю недостаточность, — обнаружитъ ту нравственную истину, что миръ внѣшній *самъ по себѣ* еще не есть подлинное благо, а что

онъ становится благомъ только въ связи съ внутреннимъ перерожденіемъ человѣчества. И тогда только, — когда не теоріею, а *опытомъ* будетъ познана недостаточность внѣшняго единства, — можетъ наступить полнота временъ для одухотворенія объединеннаго вселенскаго тѣла, для осуществленія въ немъ Царства Правды и Вѣчнаго мира.

VI.

Въ историческомъ процессѣ внѣшняго, политическаго объединенія человѣчества война, какъ мы видѣли, была главнымъ средствомъ. Войны родовъ и клановъ приводили къ образованію государства, упразднявшаго войну въ предѣлахъ своей власти. Внѣшнія войны между отдѣльными государствами приводили затѣмъ къ созданію болѣе обширныхъ и сложныхъ культурно-политическихъ тѣлъ, стремящихся установить равновѣсіе и миръ въ своихъ предѣлахъ. Нѣкогда вся масса человѣчества, раздробленная и разрозненная, была насквозь проникнута войною, не переставшею внутри множества мельчайшихъ группъ. Война была вездѣ, но постепенно вытѣсняемая все далѣе и далѣе, она нынѣ грозитъ почти неминуемою опасностью лишь на границѣ двухъ главныхъ расъ, на которыя дѣлится историческое человѣчество. Процессъ объединенія подходитъ къ своему концу, но этотъ конецъ еще не наступилъ. Мирное включеніе желтой расы въ кругъ общечеловѣческой культуры въ высшей степени невѣроятно, и считать войну подлежащею немедленному и полному упраздненію нѣтъ основанія съ исторической точки зрѣнія. Но обязательна ли эта точка зрѣнія для нравственнаго сознанія человѣка?

Дѣло представляется въ такомъ видѣ. «Каково бы ни было историческое значеніе войны, она есть прежде всего убійство однихъ людей другими: но убійство осуждается нашею совѣстью, и, слѣдовательно, мы по совѣсти обязаны отказаться отъ всякаго участія въ войнѣ и другимъ внушать то же самое. Распространеніе такого взгляда словомъ и примѣромъ есть настоящій, единственно вѣрный способъ упразднить войну, ибо ясно, что когда каждый человѣкъ будетъ отказываться отъ военной службы, война сдѣлается невозможною». Чтобы это разсужденіе было убѣдительно, нужно было бы прежде всего согласиться съ тѣмъ, что война и даже военная служба — не что иное, какъ убійство. Но съ этимъ согласиться нельзя. При военной службѣ сама война есть только *возможность*. За сорокалѣтній періодъ ме-

жду войнами Наполеона I и войнами Наполеона III — нѣсколько милліоновъ людей въ Европѣ прошли черезъ военную службу, но лишь ничтожное число изъ нихъ испытали дѣйствительную войну. Но и въ тѣхъ случаяхъ, когда она наступаетъ, война все-таки не можетъ быть сведена къ убійству, какъ злодѣянію, т. е. предполагающему злое намѣреніе, направленное на опредѣленный предметъ, на этого, извѣстнаго человѣка, который умерщвляется мною. На войнѣ — у отдѣльнаго солдата такого намѣренія, вообще говоря, не бываетъ, особенно при господствующемъ нынѣ способѣ боя изъ дальнострѣльныхъ ружей и пушекъ противъ *невидимаго* за разстояніемъ непріятеля. Только съ наступленіемъ дѣйствительныхъ случаевъ рукопашной схватки возникаетъ для отдѣльнаго человѣка вопросъ совѣсти, который и долженъ рѣшиться каждымъ по совѣсти. Вообще же война, какъ столкновеніе собирательныхъ организмовъ (государствъ) и ихъ собирательныхъ органовъ (войскъ), не есть дѣло единичныхъ лицъ, пассивно въ ней участвующихъ, и съ ихъ стороны возможное убійство есть только *случайное*.

Не лучше ли однако отказомъ отъ военной службы предотвратить для себя самую возможность случайнаго убійства? Безъ сомнѣнія, такъ, если бы дѣло шло о свободномъ выборѣ. На извѣстной высотѣ нравственнаго сознанія, или при особомъ развитіи чувства жалости, человѣкъ не изберетъ конечно по собственной охотѣ строевую военную службу, а предпочтетъ мирныя занятія. Но что касается обязательной службы, требуемой государствомъ, то, вовсе не сочувствуя современному учрежденію всеобщей воинской повинности, неудобства котораго очевидны, а цѣлесообразность сомнительна, должно признать, что пока оно существуетъ, отказъ отъ подчиненія ему со стороны отдѣльнаго лица есть *бо́льшее зло*. Такъ какъ отказывающійся *знаетъ*, что опредѣленное число новобранцевъ будетъ поставлено *во всякомъ случаѣ* и что на *его* мѣсто призовутъ *другого*, то значитъ онъ *завѣдомо* подвергаетъ всѣмъ тягостямъ военной повинности своего ближняго, который иначе былъ бы отъ нихъ свободенъ. Помимо этого, общій смыслъ такого отказа не удовлетворяетъ ни логическимъ, ни нравственнымъ требованіямъ, ибо онъ сводится къ тому, что для избѣжанія *будущей* отдаленной возможности случайно убить непріятеля на войнѣ, которая не отъ меня будетъ зависѣть, — я *сейчасъ же* самъ объявляю войну своему государству и *вынуждаю* его представителей къ цѣлому ряду насильственныхъ про-

тивъ меня дѣйствій *теперь*, для того, чтобы уберечь себя отъ проблематическаго совершенія случайныхъ насилій въ неизвѣстномъ будущемъ.

Цѣль военной службы опредѣляется въ нашемъ законѣ формулою «защита престола и отечества», то есть того государственнаго цѣлаго, къ которому принадлежитъ данный человѣкъ. Возможность для государства и въ будущемъ, подобно многимъ случаямъ прошлой исторіи, злоупотреблять своими вооруженными силами и, вмѣсто самозащиты, предпринимать несправедливыя наступательныя войны, не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ моихъ собственныхъ поступковъ въ настоящемъ: эти поступки должны опредѣляться только *моими*, а не чужими нравственными обязанностями. Итакъ, вопросъ сводится окончательно къ тому: *имѣю ли я нравственную обязанность участвовать въ защитѣ своего отечества?*

Тѣ ученія, которыя безусловно-отрицательно относятся къ войнѣ и вмѣняютъ каждому въ долгъ отказывать государству въ требованіи военной службы, вообще отрицаютъ, чтобы человѣкъ имѣлъ какія-нибудь обязанности къ государству. Съ ихъ точки зрѣнія, государство не болѣе какъ шайка разбойниковъ, которые гипнотизируютъ толпу, чтобы удержать ее въ повиновеніи и употреблять для своихъ цѣлей. Но серьезно думать, что этимъ исчерпывается или хотя бы сколько-нибудь выражается *истинная сущность дѣла* — было бы уже слишкомъ наивно. Особенно несостоятеленъ такой взглядъ, когда онъ ссылается на христіанство.

Со времени христіанства намъ открыто наше безусловное достоинство, абсолютное значеніе внутренняго существа человѣка, его души. Это безусловное достоинство налагаетъ на насъ и безусловную обязанность осуществлять правду во всей нашей жизни, не только личной, но и собирательной; при этомъ мы *несомнѣнно* знаемъ, что осуществить такую задачу невозможно для каждаго человѣка въ отдѣльности взятаго или изолированнаго, что для ея совершенія *необходимо восполненіе* частной жизни общею историческою жизнью человѣчества. Одинъ изъ способовъ этого восполненія, одна изъ формъ общей жизни, — форма главная и господствующая въ настоящій историческій моментъ, — есть *отечество*, опредѣленнымъ образомъ организованное въ *государствѣ*. Эта форма не есть, конечно, высшее и окончательное выраженіе человѣческой солидарности, и не должно ставить отечество на мѣсто Бога и Его всемірнаго Царства. Но изъ

того, что государство не есть все, никакъ не слѣдуетъ, чтобы оно было ненужно и чтобы было позволительно ставить себѣ цѣлью его упраздненіе.

Положимъ, страна, гдѣ я живу, постигнута какимъ-нибудь бѣдствіемъ, напр. голодомъ. Въ чемъ состоитъ при этомъ обязанность отдѣльнаго лица, въ качествѣ существа безусловно-нравственнаго? И чувство, и совѣсть ясно говорятъ: одно изъ двухъ — или корми всѣхъ голодныхъ, или самъ умри съ голоду. Накормить милліоны голодныхъ у меня нѣтъ возможности, и если, однако, совѣсть нисколько не упрекаетъ меня за то, что я остаюсь живъ, то это происходитъ естественно только оттого, что мою нравственную обязанность снабдить хлѣбомъ всѣхъ голодающихъ беретъ на себя и можетъ исполнить государство, благодаря своимъ собирательнымъ средствамъ и своей организаціи, приспособленной къ широкому и быстрому дѣйствію. Въ этомъ случаѣ государство оказывается такимъ учрежденіемъ, посредствомъ котораго можетъ быть успѣшно исполнено дѣло нравственно-обязательное, но физически-неисполнимое для отдѣльнаго лица. Но если государство исполняетъ за меня мои прямыя нравственныя обязанности, то какъ же можно сказать, что я ему ничѣмъ не обязанъ и что оно не имѣетъ на меня никакихъ правъ? Если безъ него я долженъ бы былъ по совѣсти отдать свою жизнь, то неужели я откажу ему въ моей малой долѣ тѣхъ средствъ, которыя необходимы ему для исполненія моего же дѣла?

А если собираемые государствомъ подати и налоги идутъ не на дѣла, польза которыхъ очевидна, а на такія, которыя мнѣ кажутся безполезными, или даже вредными? Тогда моя обязанность — обличать эти злоупотребленія, но никакъ не отрицать словами и дѣломъ самый принципъ государственныхъ повинностей, признанное назначеніе которыхъ — служить общественному благосостоянію.

Но такое же въ сущности основаніе имѣетъ и военная организація государства. Если какіе-нибудь дикари, въ родѣ недавнихъ кавказскихъ горцевъ или теперешнихъ курдовъ и черныхъ флаговъ, нападутъ на путешественника съ явнымъ намѣреніемъ его убить и перерѣзать его семейство, то онъ, безъ сомнѣнія, *обязанъ* вступить съ ними въ бой — не изъ вражды или злобы къ нимъ, а также не для того, чтобы спасти свою жизнь цѣною жизни ближняго, — а для того, чтобы защитить слабыя существа, находящіяся подъ его покровительствомъ. Помогать ближнимъ въ подобныхъ случаяхъ есть безу-

словная нравственная обязанность, и ее нельзя ограничить своею семьею. Но успѣшная защита всѣхъ слабыхъ и невинныхъ отъ насилія злодѣевъ невозможна для отдѣльнаго человѣка и для многихъ людей порознь. Собирательная же организація такой защиты и есть назначеніе военной силы государства, и такъ или иначе поддерживать его въ этомъ дѣлѣ человѣколюбія есть нравственная обязанность каждаго, не упраздняемая никакими злоупотребленіями: какъ изъ того, что спорынья ядовита, не слѣдуетъ, что рожь вредна, такъ всѣ тягости и опасности *милитаризма* ничего не говорятъ противъ необходимости вооруженныхъ силъ.

Военная и всякая вообще принудительная организація есть не зло, а слѣдствіе и признакъ зла. Такой организаціи не было и въ поминѣ, когда невинный пастухъ Авель былъ убитъ по злобѣ своимъ братомъ. Справедливо опасаясь, какъ бы то же самое не случилось впослѣдствіи и съ Сиѳомъ, и съ прочими мирными людьми, добрые ангелы-хранители человѣчества смѣшали глину съ мѣдью и желѣзомъ и создали солдата и городового. И пока Каиновы чувства не исчезли въ сердцахъ людей, солдатъ и городовой будутъ не зломъ, а благомъ. Вражда противъ государства и его представителей есть, все-таки, вражда, — и уже одной этой вражды къ государству было бы достаточно, чтобы видѣть *необходимость* государства. И не странно ли враждовать противъ него за то, что оно внѣшними средствами только ограничиваетъ, а не внутренно упраздняетъ въ цѣломъ мірѣ ту злобу, которую мы не можемъ упразднить въ себѣ самихъ!

VII.

Между историческою необходимостью войны и ея отвлеченнымъ отрицаніемъ со стороны отдѣльнаго человѣка становится обязанность этого человѣка относительно того организованнаго цѣлаго (государства), которымъ до конца исторіи обусловливается не только существованіе, но и прогрессъ человѣчества. Но именно этотъ несомнѣнный фактъ, что государство обладаетъ средствами не только для того, чтобы охранять человѣческое общежитіе въ его данномъ положеніи, но и для того, чтобы двигать его впередъ, — налагаетъ на отдѣльное лицо еще обязанности по отношенію къ государству, кромѣ простого исполненія его законныхъ требованій. Такого исполненія было бы достаточно, если бы государство было совершеннымъ воплощеніемъ

нормальнаго общественнаго порядка, но такъ какъ на самомъ дѣлѣ оно, будучи условіемъ и орудіемъ человѣческаго совершенствованія, само постепенно совершенствуется въ различныхъ отношеніяхъ, то единичное лицо обязано въ предѣлахъ своихъ силъ и способностей дѣятельно участвовать и въ этомъ общемъ политическомъ прогрессѣ. Единичное лицо носитъ въ себѣ безусловное нравственное сознаніе совершеннаго идеала правды и мира или Царства Божія; это сознаніе получено имъ не отъ государства, а свыше и изнутри, но *осуществляемъ* реально въ собирательной жизни человѣчества этотъ идеалъ не можетъ быть безъ посредства *подготовительной* государственной организаціи, и отсюда для отдѣльнаго человѣка, дѣйствительно стоящаго на нравственной точкѣ зрѣнія, вытекаетъ прямая положительная обязанность содѣйствовать государству словомъ убѣжденія или проповѣдью, въ смыслѣ наилучшаго исполненія имъ его предварительной задачи, *послѣ* исполненія которой, *но не раньше*, и само государство, разумѣется, станетъ излишнимъ. Такое воздѣйствіе лица на общество возможно и обязательно по отношенію къ войнѣ какъ и во всѣхъ другихъ областяхъ государственной жизни.

Зло войны есть крайняя вражда и ненависть между частями распавшагося человѣчества. Въ личныхъ отношеніяхъ дурныя чувства никѣмъ не оправдываются и обличать ихъ безполезно. Но въ ненависти международной дурное чувство обыкновенно соединяется съ ложными мнѣніями и неправильными разсужденіями, а часто ими и вызывается. Борьба противъ этой лжи есть первая обязанность всякаго человѣка, вправду желающаго приблизить человѣчество къ доброму миру.

Что касается до будущей рѣшительной борьбы между Европой и Азіей, то, при всей ея большой вѣроятности, она не представляетъ для насъ безусловной, извнѣ тяготѣющей необходимости. Дѣло еще въ нашихъ рукахъ. Первое условіе для возможнаго, хотя и мало вѣроятнаго, мирнаго включенія монгольской расы въ кругъ христіанской образованности состоитъ въ томъ, чтобы сами христіанскіе народы были болѣе христіанскими, чтобы во *всѣхъ* отношеніяхъ собирательной жизни они руководились въ бо̀льшей степени нравственными началами, нежели постыднымъ своекорыстіемъ и злою враждою экономическою и исповѣдною.

Еще недавно на всемірномъ конгрессѣ религіи въ Чикаго, нѣкоторые азіаты — буддисты и брамины — обращались къ европей-

цамъ съ такими словами, выражающими ходячее мнѣніе Востока: «Вы посылаете къ намъ миссіонеровъ проповѣдывать вашу религію. Мы не отрицаемъ достоинства вашей религіи, но, познакомившись съ вами за послѣдніе два вѣка, мы видимъ, что вся ваша жизнь идетъ наперекоръ требованіямъ вашей вѣры и что вами двигаетъ не духъ правды и любви, завѣщанный вамъ вашимъ Богомъ, а духъ корысти и насилія, свойственный всѣмъ дурнымъ людямъ. Значитъ, одно изъ двухъ: или ваша религія, при своемъ внутреннемъ превосходствѣ, не можетъ быть практически осуществленной, и слѣдовательно не годится даже для васъ, ее исповѣдующихъ; или же вы такъ дурны, что не хотите исполнять то, что можете и должны. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ вы не имѣете передъ нами никакого преимущества и должны оставить насъ въ покоѣ». Убѣдительно возразить на это можно не словами, а только дѣлами. Противъ Европы, внутренно объединенной и дѣйствительно христіанской, Азія не имѣла бы ни оправданія борьбы, ни условій побѣды.

Война была прямымъ средствомъ для внѣшняго и косвеннымъ средствомъ для внутренняго объединенія человѣчества. Разумъ запрещаетъ бросать это орудіе, пока оно нужно, но совѣсть обязываетъ стараться, чтобы оно *перестало быть нужнымъ*, и чтобы естественная организація раздѣленнаго на враждующія части человѣчества дѣйствительно переходила въ его нравственную или духовную организацію. Общее изображеніе всей этой нравственной организаціи, которая заложена въ природѣ человѣка, внутренно опирается на безусловное добро и осуществляется вполнѣ чрезъ всемірную исторію, — это изображеніе совокупности нравственныхъ условій, оправдывающихъ добро въ мірѣ, должно завершить собою нравственную философію.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ.

Нравственная организація человѣчества въ ея цѣломъ.

I.

Естественная организація человѣчества имѣетъ тотъ смыслъ, что различныя человѣческія единицы и группы поставлены по природѣ въ необходимость такого взаимодѣйствія, при которомъ ихъ частныя потребности и дѣятельности уравновѣшиваются въ результатахъ общаго значенія, ведущихъ къ относительному совершенствованію цѣлаго. Такъ издревле нужды пастуховъ и земледѣльцевъ, воинственный духъ народныхъ вождей и корыстолюбивая предпріимчивость купцовъ создавали житейскую образованность и двигали всемірную исторію. Такое естественное устроеніе дѣлъ человѣческихъ, благодаря которому частныя стремленія ведутъ къ общему успѣху, выражаетъ нѣкоторое дѣйствительное единство человѣчества. Но это единство несовершенно и съ внѣшней, и съ внутренней стороны: съ внѣшней — по своей фактической неполнотѣ, съ внутренней — потому, что оно не составляетъ предмета собственнаго сознанія и собственной воли тѣхъ единицъ и группъ, которыя въ него входятъ. Такая солидарность существъ помимо ихъ мысли и воли уже дана въ мірѣ дочеловѣческомъ — въ единствѣ рода и въ развитіи органическихъ видовъ; остановиться на ней недостойно человѣка, въ которомъ объективный и родовой разумъ — общее *сказуемое* природы, — становится индивидуальнымъ *подлежащимъ*. Требуется нравственная, сознательная и добровольная организація человѣчества, во имя и въ силу всеединаго добра, и она становится прямою цѣлью и задачей мысли и жизни съ тѣхъ поръ, какъ въ срединный моментъ исторіи это добро открылось въ своей безусловности и полнотѣ. Единеніе въ

добрѣ не есть только совмѣстность и фактическое уравновѣшеніе частныхъ стремленій и дѣйствій въ общемъ результатѣ, а прямое содружество лицъ и группъ въ единодушной дѣятельности для достиженія всеобщей цѣли: абсолютнаго совершенства, — которое понимается и принимается какъ ихъ *собственная* цѣль.

Имѣя своею задачей осуществленіе безусловныхъ нормъ добра, или дѣятельнаго (практическаго) совершенства, нравственная организація человѣческой жизни опредѣляется вообще какъ *совершенствованіе*. При этомъ съ логическою необходимостью возникаетъ прежде всего вопросъ: *кто совершенствуется?* — вопросъ о субъектѣ нравственной организаціи. Мы знаемъ, что *лица въ отдѣльности* не существуютъ, а слѣдовательно и не совершенствуются. Дѣйствительный субъектъ совершенствованія или нравственнаго прогресса (какъ и историческаго вообще) есть единичный человѣкъ *совмѣстно и нераздѣльно съ человѣкомъ собирательнымъ* или обществомъ. Какъ не всякое сочетаніе молекулъ образуетъ органическую клѣточку и не всякое скопленіе клѣточекъ составляетъ живое существо, точно такъ же не всякое собраніе единичныхъ людей и группъ образуетъ дѣйствительнаго и живого носителя нравственной организаціи. Чтобъ имѣть такое значеніе, т. е. чтобъ органически восполнять нравственную личность, собирательное цѣлое должно быть не менѣе ея реальнымъ и въ этомъ смыслѣ равносильнымъ и равноправнымъ съ нею. Оно должно быть даннымъ ей, а не созданнымъ ею.

Естественныя группы, реально расширяющія жизнь личности, суть: семья, народъ, человѣчество — три пребывающія степени воплощенія собирательнаго человѣка, чему въ порядкѣ историческомъ соотвѣтствуютъ ступени: кровнородная, народно-политическая и духовно-вселенская. Послѣдняя можетъ открыться только подъ условіемъ одухотворенія двухъ первыхъ.

Можетъ ли семья входить въ составъ окончательной и всемірной нравственной организаціи? Не есть ли это только преходящая ограниченность въ развитіи человѣческой жизни? Но вѣдь и личность въ своемъ *данномъ состояніи* и въ своемъ эгоистическомъ стремленіи къ исключительному обособленію есть тоже преходящая ограниченность, точно такъ же и народъ и само человѣчество. Дѣло не въ томъ, чтобы идеализировать и увѣковѣчивать эту тлѣнную сторону въ тѣхъ или другихъ подлежащихъ жизни, а въ томъ, чтобы открылась и разгорѣлась скрытая подъ этимъ тлѣномъ искра Божества,

чтобы нашлось въ условной и преходящей формѣ присущее ей безусловное и вѣчное значеніе и утвердилось не только какъ неподвижная идея, но и какъ начало исполненія, какъ задатокъ совершенства. Положительныя стихіи жизни въ своихъ относительныхъ и временныхъ проявленіяхъ должны быть поняты и приняты нами какъ *условныя данныя для рѣшенія безусловной задачи*. Въ семьѣ эти естественныя данныя суть три поколѣнія, преемственно связанныя между собою рожденіемъ: дѣды-родители, дѣти-родители и дѣти-внуки. Непрерывность и относительность этой связи не упраздняютъ ея тройственнаго состава какъ пребывающей нормы: за нее выступающіе члены ряда въ ту и въ другую сторону — *прадѣды* и *правнуки* — не представляютъ уже никакой особой самостоятельной стороны въ идеѣ семейнаго взаимоотношенія. Высшая задача состоитъ въ томъ, чтобы относительную природную связь трехъ поколѣній одухотворить и превратить въ безусловно-нравственную. Это достигается съ трехъ сторонъ — черезъ семейную религію, бракъ и воспитаніе.

II.

Семейная религія — самое древнее, коренное и прочное учрежденіе въ человѣчествѣ, она пережила родовой бытъ, пережила и переживаетъ всѣ перемѣны религіозныя и политическія. Предметъ семейной религіи есть старшее поколѣніе, отшедшіе отцы или дѣды. Сообразно древнѣйшимъ понятіямъ, дѣды непремѣнно должны быть умершіе; это настолько необходимо, что по естественному обороту мысли, всѣ умершіе, независимо отъ возраста и пола, назывались дѣдами (литовско-польскіе dziady — остатокъ или пережитокъ глубоко-архаическій). Если натуральные дѣды случайно заживались, то это было безчинствомъ, нарушеніемъ религіозно-нравственной нормы, которое однако легко возстановлялось черезъ добровольное жертвоприношеніе старика. Подъ этимъ дикимъ фактомъ была вѣрная въ сущности мысль, или точнѣе, двѣ мысли — о томъ, во-первыхъ, что подлиннымъ *предметомъ* благоговѣнія и почитанія для человѣка не можетъ быть существо, находящееся въ одинаковомъ съ нимъ состояніи, съ тѣми же потребностями и способностями, а во-вторыхъ, что для того могучаго благотворнаго *дѣйствія* въ земной области, которое свойственно высшему существу, оно должно само *отойти* отъ этой области, отрѣшиться отъ непосредственной физической связи съ

нею. Чтобы семейное почитаніе, воздаваемое старшему поколѣнію, могло поддерживаться въ эпоху господствующей силы, нельзя было допустить, чтобъ оно связывалось съ зрѣлищемъ дряхлости и безсилія. Сами старики это понимали и съ благородною мудростью заблаговременно разставались съ ослабѣвшею жизнью для другого, могучаго и вѣщаго существованія.

„Къ закату, — началъ конунгъ, — мой день пришелъ,
Мнѣ медъ уже не вкусенъ, мнѣ шлемъ тяжелъ.
. . . . . .
Насыпьте два кургана вы намъ, сыны,
На двухъ брегахъ залива, вблизи волны.
. . . . . .
Когда на скалы мѣсяцъ свой блескъ прольетъ
И на могильный камень роса падетъ,
Мы изъ холмовъ, о Торстенъ, изъ водъ воспрянемъ
И о грядущемъ въ полночь шептаться станемъ“ [168].

Уже въ языческомъ почитаніи предковъ естественная связь родовой преемственности стремится получить духовно-нравственное значеніе. Чрезъ откровеніе безусловнаго смысла жизни въ христіанствѣ получается возможность полнаго осуществленія и для этой религіозной связи съ предками. Вмѣсто матеріальнаго жертвеннаго кормленія «дѣдовъ», помогающихъ съ своей стороны въ дѣлахъ внѣшнихъ, установляется духовное взаимодѣйствіе въ молитвахъ и таинствѣ; обѣ стороны имѣютъ другъ въ другѣ своихъ молитвенниковъ, обѣ помогаютъ другъ другу въ достиженіи *вѣчнаго блага*. Дѣло идетъ о безусловномъ интересѣ — спасеніи души. Вѣчная память, успокоеніе со святыми, всеобщее воскресеніе жизни — вотъ чего желаетъ, вотъ въ чемъ помогаетъ настоящее поколѣніе отшедшему — *для него* и въ томъ же самомъ ожидаетъ отъ него помощи — *для себя;* взаимное отношеніе, переходя въ область абсолютнаго блага, перестаетъ быть своекорыстнымъ и становится чистонравственнымъ, понимается и осуществляется какъ совершенное добро.

Вѣчная память — это не значитъ, конечно, что люди на землѣ будутъ вѣчно помнить объ умершемъ какъ о чемъ-то, что было и чего нѣтъ: это, во-первыхъ, было бы для него не такъ уже важно, а во-вторыхъ, это и невозможно, такъ какъ само земное человѣчество

[168] Фритіофъ Тегнера, переводъ Я. К. Грота.

на *вѣчное* продолженіе своего *временнаго* существованія никакъ не должно разсчитывать, если только есть какой-нибудь смыслъ въ мірѣ. Вѣчная память, за которою мы обращаемся къ Богу, а не къ людямъ, означаетъ пребываніе въ вѣчномъ умѣ Божіемъ; сотворить кому-нибудь вѣчную память значитъ создать его сообразнымъ его вѣчной идеѣ, — вѣчной мысли Божіей о немъ и утвердить его въ области безусловнаго и неизмѣннаго бытія. По отношенію къ тревогѣ житейской это есть вѣчное *успокоеніе*. Смерть сама по себѣ не есть покой, и умершіе въ натуральномъ человѣчествѣ скорѣе могутъ называться безпокойниками (французскіе revenants, нѣмецкіе Poltergeister), нежели покойниками. То успокоеніе, о которомъ мы молимся для своихъ отшедшихъ, зависитъ отъ вѣчной памяти Божіей о нихъ. Утвержденные въ своей безусловной идеѣ, они имѣютъ въ ней твердое непреложное ручательство предстоящей окончательной реализаціи совершеннаго добра въ мірѣ и потому не могутъ *безпокоиться*, хотя различіе между настоящимъ и будущимъ еще существуетъ для нихъ, но въ этомъ будущемъ нѣтъ ничего сомнительнаго и тревожнаго, оно отдѣлено отъ нихъ только необходимою отсрочкой, и они уже могутъ смотрѣть на нее «подъ видомъ вѣчности», тогда какъ для умершихъ въ натуральномъ человѣчествѣ будущее — хотя и становится ихъ главнымъ интересомъ, все-таки остается грозною загадкой и тайною.

„Мы изъ холмовъ, о Торстенъ, изъ водъ воспрянемъ
И о грядущемъ въ полночь шептаться станемъ“.

Вѣчное успокоеніе не есть бездѣйствіе. Дѣятельность остается и у отшедшихъ, только характеръ ея существенно измѣняется, она уже не происходитъ изъ тревожнаго стремленія къ цѣли далекой и невѣрной, а совершается на основаніи и въ силу достигнутой и неизмѣнно пребывающей связи съ безусловнымъ добромъ, и потому здѣсь дѣйствіе совмѣстимо съ безмятежнымъ и безпечальнымъ успокоеніемъ. И какъ въ благотворномъ дѣйствіи отшедшаго выражается его нравственная связь съ *ближними по природѣ*, съ живущимъ потомствомъ, такъ въ блаженномъ покоѣ онъ неотдѣлимъ отъ своихъ *ближнихъ по Богу и вѣчности* — это есть успокоеніе *со святыми*.

Такова норма для всѣхъ, и если не всѣ ея достигаютъ, если не всѣ умершіе есть дѣйствительные покойники, и не всѣ, кому поется вѣчная память, оказываются ея достойными передъ Богомъ, то отъ

этого религіозное отношеніе къ «дѣдамъ», основаніе семейной, а чрезъ нее и всякой нравственности, нисколько не измѣняется. Ибо, во-первыхъ, дѣйствительная судьба каждаго умершаго все-таки остается для насъ только гадательною; во-вторыхъ, и при бо̀льшей вѣроятности неблагопріятнаго предположенія религіозное отношеніе къ факту принимаетъ только другой оттѣнокъ, а привходящее въ такомъ случаѣ чувство жалости пробуждаетъ къ усиленному воздѣйствію; и наконецъ, въ-третьихъ, у каждаго человѣка если не большинство, то уже навѣрное хотя нѣкоторые «дѣды» соотвѣтствуютъ требованіямъ «вѣчной памяти» и «успокоенія со святыми», и, слѣдовательно, всякій человѣкъ, помимо всѣхъ прочихъ связей непремѣнно имѣетъ и родовую, кровную связь съ міромъ вѣчности Божіей, — для каждаго семья и съ этой основной стороны можетъ имѣть безусловное значеніе, быть истиннымъ восполненіемъ (чрезъ пребывающее прошедшее) его нравственной личности.

Но, съ другой стороны, полнота жизни предковъ, даже вѣчно поминаемыхъ Богомъ, даже со святыми покоющихся, обусловлена дѣйствіемъ потомковъ, создающихъ тѣ земныя условія, при которыхъ можетъ наступить конецъ мірового процесса, а слѣдовательно и тѣлесное воскресеніе отшедшихъ, при чемъ каждый отшедшій естественно связывается съ будущимъ окончательнымъ человѣчествомъ посредствомъ преемственной линіи кровнаго родства[169]. Дѣйствуя на свою тѣлесность и на внѣшнюю вещественную природу въ смыслѣ ея дѣйствительнаго одухотворенія, каждый исполняетъ обязанность по отношенію къ своимъ предкамъ, платитъ имъ свой нравственный долгъ: получивъ отъ нихъ физическое существованіе и все наслѣдіе предыдущей исторіи, новое поколѣніе ведетъ дальше работу, въ концѣ которой создаются условія жизненной полноты и для отшедшихъ. Значитъ, и съ этой новой точки зрѣнія естественная связь съ прежними поколѣніями, или семейная религія прошедшаго получаетъ безусловное значеніе, становится выраженіемъ совершеннаго добра.

Одухотворяющая работа человѣка надъ своею тѣлесностью и

---

169 О ближайшихъ обстоятельствахъ этой связи и о другихъ вопросахъ, сюда относящихся, я не могу пока распространяться, не переходя въ область метафизики и мистической эстетики. Но общая необходимость воскресенія, какъ полноты духовно-тѣлеснаго бытія, достаточно ясна съ точки зрѣнія безусловнаго нравственнаго начала и дѣйствительности нравственнаго порядка.

надъ земною природой вообще окажетъ свое благотворное воздѣйствіе *назадъ*, въ прошедшее, лишь тогда, когда цѣль будетъ достигнута: прошедшее получитъ полноту своей дѣйствительности только въ будущемъ. Но пока дѣло не кончено и не достигнуто еще то совершеніе жизни, въ которомъ духовное и тѣлесное бытіе всецѣло проникнутъ другъ друга, бездна между видимымъ и невидимымъ міромъ будетъ упразднена и смерть станетъ невозможностью не только для живущихъ, но и для умершихъ, — необходимымъ условіемъ для самаго этого будущаго совершенства и нравственною задачей настоящаго должна быть принята борьба духа съ плотью, его сосредоточіе и укрѣпленіе. *Настоящее* средство для тѣлеснаго воскресенія есть покореніе плоти, непремѣнное условіе жизненной полноты — есть подавленіе жизненной безмѣрности, или аскетизмъ. Истинный аскетизмъ, т. е. духовное обладаніе плотью, ведущее къ воскресенію жизни, имѣетъ два пути: *монашество* и *бракъ*. О первомъ, преимущественномъ и исключительномъ, мы говорили въ другомъ мѣстѣ [170]; объясненіе второго принадлежитъ къ теперешнему разсужденію.

III.

Такое простое, повидимому, отношеніе, физическая основа котораго является уже въ животномъ и даже растительномъ царствѣ, не даромъ, однако, называется «великою тайной» и принимается какъ постоянный, словомъ Божіимъ освященный образъ, обозначающій союзъ Господа Израилева съ народомъ, Христа распятаго — съ земною церковью и Христа — царя славы съ Новымъ Іерусалимомъ. Если почитаніе предковъ и религіозное взаимодѣйствіе съ ними связываетъ человѣка съ совершеннымъ добромъ черезъ прошедшее, то истинный бракъ имѣетъ такое же значеніе для настоящаго, срединнаго момента жизни. Это есть осуществленіе безусловной нравственной нормы въ самомъ дѣйствительномъ средоточіи человѣческаго существованія. Половая противоположность, которая въ мірѣ организмовъ до-человѣческихъ выражаетъ только общее взаимодѣйствіе образующей и образуемой жизни, начала дѣятельнаго и страдательнаго, получаетъ для человѣка болѣе опредѣленное и глубокое значеніе. Женщина не есть, подобно животнымъ самкамъ, только воплощеніе одной

[170] См. выше, глава вторая, „Аскетическое начало въ нравственности“.

страдательно-воспринимающей стороны природнаго бытія, — она есть сосредоточенная сущность цѣлой природы, окончательное выраженіе матеріальнаго міра въ его *внутренней* страдательности, какъ готоваго къ переходу въ новое высшее царство — къ нравственному одухотворенію. И мужчина здѣсь не представляетъ только дѣятельное начало вообще, а есть носитель дѣятельности собственно-человѣческой, опредѣляемой безусловнымъ смысломъ жизни, которому черезъ него пріобщается и женщина. А онъ въ свою очередь обязанъ ей возможностью непосредственной ближайшей *реализаціи* этого смысла или абсолютнаго добра.

Высшая, отъ безусловнаго начала идущая и имъ опредѣляемая нравственность (то, что въ богословіи называется *благодатью*) есть не уничтоженіе природы, а сообщеніе ей дѣйствительнаго совершенства. Естественное отношеніе между мужчиною и женщиной представляетъ три стороны: 1) *матеріальную* — въ физическомъ влеченіи, обусловленномъ природою организма; 2) *идеальную* — въ той экзальтаціи душевнаго чувства, которая называется влюбленностью; и, наконецъ 3) естественное половое отношеніе опредѣляется со стороны своей *цѣлесообразности*, или своего окончательнаго результата, т. е. дѣторожденія.

Въ истинномъ бракѣ естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется; но пока это пресуществленіе еще не стало фактомъ, оно есть нравственная задача, и элементы естественнаго полового отношенія суть данныя этой задачи. Главное значеніе принадлежитъ въ этомъ отношеніи среднему элементу — любовной экзальтаціи или паѳосу любви. Свое природное дополненіе, свое матеріальное другое — женщину человѣкъ видитъ здѣсь не такъ, какъ она является внѣшнему наблюденію и какъ ее видятъ другіе, посторонніе, а прозрѣваетъ въ ея истинную сущность или идею, въ то, чѣмъ она первоначально назначена быть, чѣмъ ее отъ вѣка видѣлъ Богъ и чѣмъ она окончательно должна стать. Тутъ и за матеріальною природой въ ея высшемъ индивидуальномъ выраженіи — женщинѣ признается на дѣлѣ безусловное значеніе — и она утверждается какъ нравственное лицо, какъ самоцѣль, или какъ существо, способное къ одухотворенію и «обóженію». Изъ такого признанія вытекаетъ нравственная обязанность дѣйствовать въ смыслѣ реализаціи въ этой дѣйствительной женщинѣ и ея жизни того, чѣмъ она должна быть. Этому соотвѣтствуетъ особый характеръ высшаго лю-

бовнаго чувства и у женщины, видящей въ своемъ избранникѣ дѣйствительнаго спасителя, который долженъ открыть ей и осуществить смыслъ ея жизни.

Бракъ остается удовлетвореніемъ половой потребности, только сама эта потребность относится уже не къ внѣшней природѣ животнаго организма, а къ природѣ очеловѣченной и ждущей обожествленія. Выступаетъ огромная *задача,* разрѣшаемая только постояннымъ *подвигомъ,* который въ борьбѣ съ враждебною дѣйствительностью можетъ побѣдить лишь пройдя чрезъ *мученичество*[171]. Съ этой точки зрѣнія полнота жизненнаго удовлетворенія, обнимающаго и тѣлесную чувственность, связана не съ похотью предварящею, а съ послѣдующею радостью достигнутаго совершенства.

Само собою понятно, что въ *совершенномъ* бракѣ, въ которомъ до конца осуществляется внутренняя полнота человѣческаго существа чрезъ всецѣлое его соединеніе съ одухотворенною матеріальною сущностью, внѣшнее дѣторожденіе дѣлается и ненужнымъ, и невозможнымъ, — ненужнымъ потому, что высшая задача исполнена, окончательная цѣль достигнута; невозможнымъ — какъ невозможно, чтобы при наложеніи двухъ равныхъ геометрическихъ фигуръ получался остатокъ несовпаденія. Совершенный бракъ есть начало новаго процесса, не повторяющаго жизнь во времени, а возстановляющаго ее для вѣчности. Но нельзя забывать, что совершенный бракъ не есть по необходимости первоначальное условіе, а только *окончательное средство* нравственнаго союза мужчины и женщины. Нельзя это высшее предполагать заранѣе и начинать постройку съ крыши, и также нельзя утверждать, что настоящій домъ есть такая крыша. Истинный человѣческій бракъ есть тотъ, который сознательно *направляется* къ совершенному соединенію мужчины и женщины, къ

---

[171] Покойный профессоръ философіи П. Д. Юркевичъ разсказалъ мнѣ, что одинъ молодой ученый, сынъ евангелическаго пастора въ Москвѣ, присутствуя однажды при вѣнчаніи въ русской церкви, былъ пораженъ тѣмъ, что въ священной пѣснѣ вѣнцы брачные приравниваются къ вѣнцамъ мучениковъ. Этотъ глубокомысленный взглядъ такъ запалъ ему въ душу, что вызвалъ въ ней цѣлый переворотъ, закончившійся тѣмъ, что молодой филологъ бросилъ свѣтскую науку и предназначавшуюся ему университетскую каѳедру и, къ огорченію своихъ близкихъ, пошелъ въ монастырь. Это былъ извѣстный отецъ Климентъ Зедергольмъ, котораго прекрасная характеристика и жизнеописаніе были впослѣдствіи даны покойнымъ К. Н. Леонтьевымъ.

созданію цѣлаго человѣка. Но пока онъ только направляется и еще не осуществилъ въ себѣ идею, какъ реальную полноту, не освободился еще отъ двойственности между ею и матеріальною эмпирическою дѣйствительностью, ей противоположною, до тѣхъ поръ внѣшнее физическое дѣторожденіе является и какъ *естественное послѣдствіе недостигнутаго въ настоящемъ совершенства,* и какъ *необходимый путь для его будущаго достиженія.* Ясно, что пока соединеніе мужчины и женщины не одухотворилось вполнѣ, пока его полнота остается только въ идеѣ и въ субъективномъ чувствѣ, а въ предметной реальности оно продолжаетъ попрежнему быть внѣшнимъ и поверхностнымъ по образу животныхъ, — и результатъ этого соединенія *не можетъ* имѣть другого характера. Но также ясна и высшая цѣлесообразность этого результата *при данномъ несовершенствѣ;* ибо то, чего не совершили родители, будетъ сдѣлано дѣтьми. Внѣшняя временная преемственность поколѣній существуетъ *потому,* что бракъ не достигъ своего совершенства, что соединеніе индивидуальныхъ мужчины и женщины недостаточно духовно и полно, чтобы внутренно возродить въ нихъ цѣлаго человѣка по образу и подобію Божію; но это *потому* оказывается вмѣстѣ и *для того* — именно для того, чтобы задача, оказавшаяся непосильною этому индивидуальному человѣку (мужчинѣ и женщинѣ), была имъ все-таки осуществлена косвенно, чрезъ идущій отъ него же рядъ будущихъ поколѣній. Такимъ образомъ возстановляется внутренняя полнота и самоцѣльность семьи, за человѣкомъ хотя бы и несовершеннымъ остается безусловное значеніе и пребываетъ непрерывною солидарная связь между временными членами идущаго въ вѣчность жизненнаго ряда.

Какъ для нравственной организаціи человѣчества недостаточенъ со стороны прошедшаго одинъ фактъ наслѣдственности, т. е. происхожденія отъ даннаго ряда предковъ, а требуется установленіе пребывающей нравственной связи съ этими предками, что̀ и исполняется въ семейной религіи; какъ, далѣе, недостаточно для той же организаціи въ настоящемъ естественнаго факта половой связи, а требуется возведеніе этой связи на степень духовнаго подвига, что и происходитъ въ истинномъ бракѣ, такъ точно и со стороны будущаго нравственная организація собирательнаго человѣка, не ограничиваясь значеніемъ дѣтей какъ *новаго* поколѣнія, которому принадлежитъ неизвѣстная будущность, сверхъ фактической внѣшней преемственности

требуетъ внутренней нравственной преемственности, — не довольствуется тѣмъ, что родители произвели дѣтей для будущаго, а налагаетъ обязанность *воспитать* этихъ носителей и двигателей будущаго для ихъ опредѣленной всемірно-исторической задачи.

IV.

Природное нравственное чувство жалости, не позволяющее намъ обижать нашихъ ближнихъ и заставляющее помогать имъ, естественно сосредоточивается на тѣхъ ближнихъ, которые всѣхъ тѣснѣе съ нами связаны и вмѣстѣ съ тѣмъ всего болѣе нуждаются въ нашей помощи, т. е. на дѣтяхъ. Эта связь, имѣющая уже нравственный характеръ въ семьѣ, какъ элементѣ природно-человѣческой жизни, получаетъ безусловное значеніе въ семьѣ, какъ первичной основѣ новой, духовно-организованной жизни.

Нравственное значеніе брака состоитъ въ томъ, что женщина перестаетъ быть орудіемъ естественныхъ влеченій, а признается какъ существо абсолютно-цѣнное само по себѣ, какъ необходимое восполненіе индивидуальнаго человѣка до его истинной цѣлости. Неудача или недостаточный успѣхъ брака въ осуществленіи этого безусловнаго значенія человѣческой индивидуальности заставляетъ перенести задачу впередъ — на дѣтей, какъ представителей будущаго. Тутъ съ простою естественною жалостью къ этому слабому и страдающему близкому существу связывается міровая скорбь о злѣ и бѣдствіяхъ жизни, затѣмъ надежда, что этимъ новымъ существамъ удастся облегчить всеобщую тяжесть, и, наконецъ, обязанность уберечь ихъ для этого дѣла и приготовить къ нему.

Въ семьѣ духовно-организованной отношеніе родителей къ дѣтямъ имѣетъ главнымъ образомъ въ виду безусловное назначеніе человѣка, цѣль воспитанія здѣсь состоитъ въ томъ, чтобы связать временную жизнь этого будущаго поколѣнія съ верховнымъ и вѣчнымъ благомъ, которое есть общее для всѣхъ поколѣній, въ которомъ дѣды, отцы и дѣти нераздѣльно единосущны между собою; ибо Царство Божіе можетъ стать явнымъ, и воскресеніе жизни можетъ совершиться — только чрезъ упраздненіе временнаго распаденія человѣка на исключающія другъ друга, одно другое изъ жизни вытѣсняющія поколѣнія. А пока, на пути къ этому совершенству, нравственная связь поколѣній и безусловное сверхвременное единство человѣка поддер-

живается чрезъ почитаніе предковъ въ одну сторону и чрезъ воспитаніе дѣтей — въ другую.

Великій споръ идетъ между временемъ и вѣчностью въ человѣкѣ о томъ, кто сильнѣе: добро или смерть? «Твои отцы, — говоритъ человѣку Князь міра, — тѣ, чрезъ кого ты получилъ все, что имѣешь, они были, ихъ нѣтъ и не будетъ во вѣки; а если такъ, то гдѣ же добро? Ты примиряешься со смертью отцовъ, утверждаешь ее своимъ согласіемъ, *ты живешь и наслаждаешься, а тѣ, кому ты этимъ обязанъ, исчезли навсегда.* Гдѣ же тогда добро, — гдѣ самый начатокъ благочестія — благодарность, гдѣ жалость, гдѣ стыдъ? Не побѣждены ли они совершенно себялюбіемъ, своекорыстіемъ, чувственностью? Но не приходи въ отчаяніе: вѣдь такое осужденіе твоей жизни имѣетъ смыслъ только съ точки зрѣнія добра; только при предположеніи, что добро существуетъ, а это-то именно предположеніе и составляетъ коренную ошибку: именно добра-то и нѣтъ вовсе. Если бъ оно было, то твои отцы или не умерли бы, или ты бы не могъ помириться съ ихъ смертью; а теперь ясно, что не болѣе какъ пустая претензія это добро со своими фиктивными требованіями и мѣрилами благочестія, стыда и жалости. Если хочешь жить, живи, забывъ о добрѣ, такъ какъ оно съѣдено смертью безъ остатка и нѣтъ его больше и не будетъ...» — «Умерли твои отцы, но не перестали существовать, ибо ключи бытія — *у меня,* — говоритъ Вѣчность; — не вѣрь, что они исчезли, и чтобъ увидѣть ихъ, свяжи себя съ невидимыми вѣрною связью добра: чти ихъ, жалѣй о нихъ, стыдись забывать ихъ». — «Иллюзія! — говоритъ опять Князь вѣка, — вѣрь пожалуй въ ихъ скрытое субъективное существованіе, но если ты для себя самого не довольствуешься такою поддѣлкою бытія, а держишься за полноту явной, объективной жизни, то ты ея же долженъ требовать и для отцовъ, если только есть добро. Но явное предметное бытіе, — единственное, о которомъ стоитъ говорить — потеряно отцами твоими и не вернется имъ во вѣки: откажись отъ безсильнаго добра, отъ истощающей борьбы съ призраками и живи полною жизнью». — Но послѣднее слово принадлежитъ Вѣчности, которая, не отрекаясь отъ прошедшаго, тѣмъ смѣлѣе апелируетъ къ будущему: «Добро не зависитъ отъ степени твоей силы, и твоя слабость не есть безсиліе добра, да и ты самъ безсиленъ только, когда останавливаешься на себѣ, неполнота твоей жизни есть твое собственное созданіе; поистинѣ все открыто для тебя, живи во

всемъ, будь единствомъ себя и своего другого не только въ направленіи прошедшаго, по отношенію къ предкамъ, но и впередъ: утверждай себя въ новыхъ поколѣніяхъ, чтобы они при твоемъ настоящемъ содѣйствіи довели міръ до того окончательнаго состоянія, въ которомъ Богъ воскреситъ полноту жизни для всѣхъ — и для нихъ самихъ, и для тебя, и для отцовъ и дѣдовъ. Этимъ и въ настоящій мигъ ты можешь на дѣлѣ показывать абсолютную силу добра надъ временемъ и смертью, не отрицая ихъ праздномысленно, а пользуясь ими для полнѣйшаго явленія безсмертной жизни. Пользуйся смертью предковъ, чтобы въ религіи отшедшихъ сохранять прочный залогъ ихъ воскресенія; пользуйся своимъ временнымъ существованіемъ, чтобъ, отдавая его потомству, перенося центръ своего нравственнаго тяготѣнія въ будущее, предварить и приблизить окончательное откровеніе Царства Божія въ этомъ мірѣ».

V.

Уже условная житейская нравственность требуетъ отъ человѣка, чтобъ онъ передалъ въ наслѣдіе своимъ дѣтямъ не только то добро, которое онъ нажилъ, но еще и способность трудиться для дальнѣйшаго обезпеченія своей жизни. Высшая безусловная нравственность также обязываетъ настоящее поколѣніе передать новому двоякое наслѣдіе: во-первыхъ, все положительное, что добыто прошедшимъ человѣчества, всѣ результаты историческаго сбереженія, а во-вторыхъ, способность и готовность воспользоваться этимъ основнымъ капиталомъ для общаго блага, для новаго приближенія къ высшей цѣли. Таково существенное назначеніе истиннаго воспитанія, которое должно быть за-разъ и нераздѣльно *традиціоннымъ* и *прогрессивнымъ*. Раздѣленіе и противоположеніе между этими двумя производителями истинной жизни, — между основаніемъ и тѣмъ, что на немъ основывается, между корнемъ и тѣмъ, что должно изъ него вырасти, — одинаково нелѣпо и одинаково убійственно для обѣихъ сторонъ. Если старое хорошее довлѣетъ себѣ и не есть уже дѣйствительное основаніе для новаго лучшаго, то, значитъ, это старое потеряло жизненную силу; признавая его какъ что-то *поконченное* и поклоняясь ему въ этомъ видѣ какъ внѣшнему предмету, мы дѣлаемъ изъ *религіи* только *реликвію* — мертвую, но не чудотворную. Это есть коренной грѣхъ ходячаго консерватизма, который стремится замѣнить жи-

вые плоды духа искусственными консервами. Поскольку онъ выражается въ воспитаніи, этотъ лжеконсерватизмъ плодитъ людей равнодушныхъ и враждебныхъ къ религіи. Вѣра не можетъ получиться въ *слѣдствіи* такого воспитанія, когда ея уже нѣтъ въ *причинѣ*. Ясно въ самомъ дѣлѣ, что исключительная ревность о консервированіи вѣры можетъ происходить только отъ маловѣрія самихъ ревнителей: имъ некогда и незачѣмъ было бы такъ сокрушаться и хлопотать о вѣрѣ, если бъ они *жили вѣрою*.

Гдѣ *преданіе* поставляется на мѣсто *преданнаго* (гдѣ, напримѣръ, традиціонная правильность понятія о Христѣ сохраняется безусловно, но присутствіе самого Христа и Духа Его не чувствуется), тамъ религіозная жизнь невозможна, и всякія усилія искусственно ее вызывать только яснѣе обличаютъ роковую потерю.

Но можетъ ли на дѣйствительно умершемъ прошедшемъ вырасти жизнь будущаго? Если дѣйствительно распалась связь временъ, то что значитъ прогрессъ? *Кто* прогрессируетъ? Развѣ дерево могло бы дѣйствительно расти, если бъ его корни и стволъ существовали только мысленно, и лишь вѣтви и листья пользовались настоящею реальностью? Но, не останавливаясь пока на логическихъ несообразностяхъ такой точки зрѣнія, ограничимся этическою стороною дѣла. Человѣкъ какъ нравственное существо имѣетъ безусловное значеніе; его настоящая дѣйствительность, въ отдѣльности взятая, этому значенію не соотвѣтствуетъ (не адэкватна); отсюда нравственная задача — не отдѣлять себя, свою личность и свою наличность отъ безусловнаго добра, пребывающаго какъ единое во всемъ. Поскольку нравственное существо внутренно связано со *всѣмъ*, оно дѣйствительно имѣетъ безусловное значеніе или удовлетворяетъ своему достоинству. Въ порядкѣ времени то «все», отъ котораго мы не должны себя отдѣлять, съ которымъ мы должны внутренно соединяться, является съ двухъ сторонъ, ближайшимъ образомъ какъ наше *прошедшее* и наше *будущее*, какъ предки и потомки. Чтобы осуществить наше нравственное достоинство во времени, мы должны стать духовно тѣмъ, чѣмъ мы уже являемся физически — звеномъ соединенія и посредства между тѣми и другими, а для этого мы должны признать за отшедшими пребывающую дѣйствительность, признать за предками безусловную будущность. Скончавшихся мы не должны считать покончеными, — они носители безусловнаго начала, которое и для нихъ должно имѣть полноту осуществленія. От-

шедшіе, предки, вмѣстѣ съ своимъ бытіемъ въ памяти прошлаго имѣютъ тайное существованіе и въ настоящемъ, и получатъ явное въ будущемъ: *они обладаютъ и дѣйствительностью и будущностью.*

Только на этой основѣ возможно настоящее воспитаніе. Если мы равнодушны къ будущности нашихъ предковъ, — въ силу чего будемъ мы заботиться о будущности новаго поколѣнія? Если мы не можемъ имѣть безусловной нравственной солидарности съ тѣми, которые *умерли*, то откуда возьмется такая солидарность съ тѣми, которые непремѣнно *умрутъ*? Поскольку воспитаніе существенно состоитъ въ передачѣ нравственной обязанности отъ одного поколѣнія другому, спрашивается: *какая* же обязанность и по отношенію къ *какому* передается нами нашимъ преемникамъ, если наша собственная связь съ предками порвана? Обязанность двигать впередъ человѣчество? Но это только игра словами, ибо ни «впередъ», ни «человѣчество» не имѣютъ здѣсь никакого реальнаго смысла. «Впередъ» должно значить къ добру, но откуда же оно возьмется, когда въ основу положено зло, — самое элементарное и безспорное зло неблагодарности къ отцамъ, примиреніе съ ихъ исчезновеніемъ, спокойное отдѣленіе и отчужденіе отъ нихъ? И гдѣ же то человѣчество, которое наши воспитанники и преемники должны двигать впередъ? Развѣ прошлогодніе листья, разсѣянные вѣтромъ и сгнившіе въ землѣ, составляютъ вмѣстѣ съ новою листвой одно дерево? Никакого человѣчества съ этой точки зрѣнія вовсе не существуетъ, а есть только отдѣльныя поколѣнія людей, смѣняющія другъ друга.

Если эту внѣшнюю и постоянно исчезающую связь мы должны замѣнить существенною и пребывающею связью нравственною, то, очевидно, это должно быть сдѣлано въ обѣ стороны. Форма времени, нравственно безразличная сама по себѣ, не можетъ по существу опредѣлять нашихъ нравственныхъ отношеній. Тутъ невозможна никакая сдѣлка, — двухъ безусловныхъ принциповъ жизни быть не можетъ. Мы должны окончательно и безповоротно рѣшить для себя вопросъ: признаемъ ли мы безусловное значеніе за временнымъ порядкомъ явленій, или же за нравственнымъ порядкомъ, за внутреннею связью существъ? При первомъ рѣшеніи, съ исчезновеніемъ дѣйствительнаго единства въ человѣчествѣ, какъ неисцѣльно раздробленномъ во времени, не можетъ быть и общей задачи, а слѣдовательно не можетъ быть и обязанности воспитывать будущія поколѣнія для дальнѣйшаго исполненія такой задачи. А при второмъ рѣшеніи, воспи-

таніе неразрывно связано съ почитаніемъ прошедшаго, составляетъ его естественное восполненіе. Этимъ традиціоннымъ элементомъ воспитанія обусловленъ и его прогрессивный элементъ, такъ какъ *нравственный прогрессъ можетъ состояться только въ дальнѣйшемъ и лучшемъ исполненіи тѣхъ обязанностей, которыя вытекаютъ изъ преданія.*

То самое безусловное значеніе человѣческаго существа (его способность быть носителемъ вѣчной жизни и причастникомъ божественной полноты бытія), которое мы религіозно чтимъ въ отшедшихъ, мы нравственно воспитываемъ въ грядущемъ поколѣніи, утверждая его связь съ тѣми, какъ проявляющуюся чрезъ торжество надъ временемъ и смертью. Частные вопросы, техника воспитанія, принадлежатъ къ особой спеціальной области, въ которую мы не входимъ. Но если педагогія желаетъ имѣть общій положительный принципъ, безспорный въ нравственномъ смыслѣ и сообщающій безусловное достоинство ея стремленіямъ, то она найдетъ его только въ одномъ: *нерасторжимая связь поколѣній, поддерживающихъ другъ друга въ прогрессивномъ исполненіи одного общаго дѣла — приготовленія къ явному Царству Божію и къ воскресенію всѣхъ.*

VI.

Почитаніе предковъ и основанное на немъ семейное воспитаніе побѣждаютъ безнравственную рознь и возстановляютъ нравственную солидарность людей въ порядкѣ времени или *послѣдовательности бытія.* Это есть побѣда добра надъ единичнымъ эгоизмомъ — утвержденіе личности какъ положительнаго элемента въ пребывающемъ, несмотря на смерть и время, союзѣ семейномъ. Но этотъ союзъ, чтобы быть основою нравственной и слѣдовательно всеобщей организаціи, чтобы быть начальною формой безусловнаго и, слѣдовательно, всеобъемлющаго добра, не можетъ быть себѣ довлѣющимъ замкнутымъ и исключительнымъ. Семья есть ближайшее возстановленіе нравственной цѣлости въ одномъ основномъ отношеніи — преемственности поколѣній. Но эта цѣлость должна быть также возстановлена и въ порядкѣ *сосуществованія.*

Линейная безконечность семьи можетъ находить свою нравственную полноту лишь въ другомъ болѣе широкомъ цѣломъ, какъ и геометрическая линія реализуется только какъ предѣлъ плоскости, которая для линіи есть то же, что сама линія для точки. И если нрав-

ственная точка — единственное лицо — имѣетъ настоящую дѣйствительность только какъ носитель родового преемства, то и вся линія этого преемства получаетъ реальное содержаніе бытія ближайшимъ образомъ лишь въ связи со множествомъ собирательно сосуществующихъ семей, составляющихъ *народъ*. Если мы все наше физическое и духовное достояніе получили отъ отцовъ, то *отцы имѣли его только* чрезъ *отечество*. Семейныя преданія суть дробь преданій народныхъ, и будущность семьи нераздѣльна съ будущностью народа. Поэтому необходимо почитаніе отцовъ переходитъ въ почитаніе отечества, или патріотизмъ, и семейное воспитаніе примыкаетъ къ воспитанію національному.

Добро, по существу своему неистощимое и беззавистное, сообщаетъ каждому подлежащему нравственныхъ отношеній, единичному, а также и собирательному, собственное внутреннее достоинство и безусловное значеніе. Поэтому нравственная связь и нравственная организація существенно отличается отъ всякой другой тѣмъ, что здѣсь каждое подлежащее низшаго или, точнѣе, болѣе тѣснаго порядка, становясь подчиненнымъ членомъ высшаго или болѣе широкаго цѣлаго, не только не поглощается имъ, не только сохраняетъ свою особенность, но находитъ въ этомъ своемъ подчиненіи и внутреннія условія, и внѣшнюю среду для реализаціи своего высшаго достоинства. Какъ семья не упраздняетъ своихъ единичныхъ членовъ, а даетъ имъ въ извѣстной сферѣ полноту жизни, живетъ не только ими, но и въ нихъ и для нихъ, — такъ точно и народъ не поглощаетъ ни семьи, ни личности, а *наполняетъ* ихъ жизненнымъ содержаніемъ въ опредѣленной національной формѣ. Эта опредѣленная форма, составляющая собственный смыслъ или положительное качество народа, представляется прежде всего *языкомъ*. Языкъ какъ опредѣленное выраженіе, особая качественность всемірнаго разума, соединяя тѣхъ, которые говорятъ *этимъ* языкомъ, не разобщаетъ ихъ однако съ тѣми, которые говорятъ на другомъ языкѣ, такъ какъ всѣ языки суть лишь особыя качественности *всеединаго слова*, всѣ соизмѣримы въ немъ между собою, или понятны другъ для друга.

Множественность языковъ сама по себѣ есть нѣчто положительное и нормальное не менѣе, чѣмъ множественность грамматическихъ элементовъ и формъ въ каждомъ изъ этихъ языковъ. Ненормально только взаимное непониманіе и происходящее отсюда разобщеніе. Въ священномъ сказаніи о вавилонскомъ столпѣ небесною карой (и вмѣ-

стѣ съ тѣмъ естественныхъ слѣдствіемъ) за стремленіе къ внѣшнему и безбожному единству представляется потеря внутренняго единства и солидарности, выражающаяся во взаимно-непонятныхъ *говорахъ* (что возможно и при тождественномъ лексическомъ составѣ). Если бы внутреннее нравственное единство не было потеряно, то различіе языковъ не было бы бѣдою: имъ можно было бы научиться и незачѣмъ было бы разсѣиваться по лицу земли. Но дѣло было не въ творческомъ возникновеніи языковъ, а въ ихъ *смѣшеніи*. «Сойдемъ и смѣшаемъ (*набла*) тамъ говоръ ихъ (*сафатам*), чтобы не понималъ каждый говора ближняго своего. И разсѣялъ Превѣчный ихъ оттуда по лицу всей земли, и перестали строить городъ; потому называется имя его Бабель (смѣшеніе), ибо тамъ смѣшалъ Превѣчный говоры всей земли, и оттуда разсѣялъ ихъ Превѣчный по лицу всей земли» (Быт. XI, 7—9). Ясно, что это сказаніе вовсе не относится къ происхожденію множественныхъ языковъ, такъ какъ для того, чтобы быть смѣшанными, они уже должны были существовать.

Полный смыслъ этого древняго откровенія, поразительный по своей глубинѣ, понятенъ только при сопоставленіи книги Бытія съ новозавѣтною книгою Дѣяній апостоловъ. «При наступленіи дня Пятидесятницы всѣ они были *единодушно вмѣстѣ*. И внезапно сдѣлался шумъ съ неба, какъ бы несущагося сильнаго вѣтра, и наполнилъ весь домъ, гдѣ они находились. И явились имъ *раздѣляющіеся языки*, какъ бы огненные, и почили по одному на каждомъ изъ нихъ. И исполнились всѣ Духа Святаго и начали говорить *на иныхъ языкахъ*, какъ Духъ давалъ имъ провѣщать. Въ Іерусалимѣ же находились іудеи, люди набожные, изъ всякаго народа подъ небесами. Когда сдѣлался этотъ шумъ, собрался народъ и пришелъ въ смятеніе, ибо каждый слышалъ ихъ говорящихъ его нарѣчіемъ. И всѣ изумились и дивились, толкуя межъ собою: сіи говорящіе — не всѣ ли галилеяне? Какъ же мы слышали каждый собственное нарѣчіе, въ которомъ родились, — парѳяне и мидяне, и эламиты, и живущіе въ Месопотаміи, Іудеи и Каппадокіи, Понтѣ и Асіи, Фригіи и Памфиліи, Египтѣ и частяхъ Ливіи, прилежащихъ къ Киринеѣ, и пришедшіе изъ Рима, іудеи и прозелиты, критяне и аравитяне, — слышали ихъ, нашими языками говорящихъ о великихъ дѣлахъ Божіихъ?» (Дѣян. II, 1—11).

Единство въ истинномъ смыслѣ осуществляется во многомъ, не упраздняя его, а освобождая его отъ границъ исключительности. Еди-

поязычіе по дѣйствію Духа Божія есть общеніе и понятность многихъ *раздѣльныхъ, раздѣляющихся, но не раздѣляющихъ языковъ*. Не такъ понимаютъ это дѣло изобрѣтатели и сторонники разныхъ волапоковъ и эсперантовъ, сознательные или безсознательные подражатели вавилонскихъ столпотворителей [172].

Нормальное отношеніе между языками есть вмѣстѣ съ тѣмъ и нормальное отношеніе между народами (оба понятія по-славянски выражаются однимъ словомъ). Какъ истинное единство языковъ есть не *одноязычіе*, а *всеязычіе*, т. е. общность и понятность, взаимопрониканіе всѣхъ языковъ съ сохраненіемъ особенностей каждаго, такъ и истинное единство народовъ есть не однонародность, а всенародность, т. е. взаимодѣйствіе и солидарность всѣхъ ихъ для самостоятельной и полной жизни каждаго.

VII.

Когда мы, научившись другому языку, понимаемъ иноземца, говорящаго на этомъ его родномъ, а для насъ чужомъ языкѣ — понимаемъ не только значеніе словъ, имъ произносимыхъ, но вступаемъ съ нимъ при помощи этой рѣчи въ настоящее общеніе чувствъ, мыслей и стремленій, мы уже тѣмъ самымъ ясно показываемъ, что дѣйствительное единство людей не исчерпывается единствомъ народности. Отрицать этотъ фактъ, фактъ междуязычнаго и международнаго, слѣдовательно, всечеловѣческаго общенія, невозможно, но, можетъ быть, это общеніе есть только поверхностное отношеніе, не имѣющее за собою никакого реальнаго единства? Такъ думаютъ многіе, утверждающіе, что народъ есть реальное цѣлое, тогда какъ человѣчество — только родовое понятіе, отвлеченное отъ взаимодѣйствій, въ которыя вступаютъ между собою отдѣльные, по существу внѣшніе другъ другу народы. Предоставляя метафизикѣ вопросъ о томъ, насколько *всякое* взаимодѣйствіе предполагаетъ существенное единство взаимодѣйствующихъ, замѣтимъ пока, что свойство *тѣхъ* именно взаимодѣйствій, въ которыя вступаютъ между собою различные народы или люди, принадлежащіе къ различнымъ

[172] Внутренняя связь и контрастъ между вавилонскимъ столпотвореніемъ язычниковъ и сіонскимъ собраніемъ апостоловъ, какъ между нарушеніемъ и возстановленіемъ нормы, ясно указаны въ церковныхъ пѣсняхъ на день Пятидесятницы.

народамъ, требуетъ, независимо ни отъ какой метафизики, принять между ними такое же, по крайней мѣрѣ, реальное единство, какое принимается внутри каждаго народа между лицами и группами, его составляющими.

На какихъ основаніяхъ признаемъ мы народность реальною силой и народъ чѣмъ-то дѣйствительно единымъ, а не простымъ скопленіемъ многихъ человѣческихъ единицъ? Подобный вопросъ относительно семьи рѣшается указаніемъ на *очевидную* физическую связь. Относительно народа указываютъ на три основанія.

1) *Предполагаемая физическая связь*, или единство происхожденія. Но это *предположеніе* имѣетъ не только равную, но и несравненно бо́льшую силу въ примѣненіи къ человѣчеству, нежели относительно народности. Первоначальное единство человѣческаго рода есть не только догматъ вѣры трехъ монотеистическихъ религій, но и господствующее мнѣніе среди философовъ и естествоиспытателей, тогда какъ ближайшее единство физическаго происхожденія въ предѣлахъ національности есть въ огромномъ большинствѣ случаевъ завѣдомая фикція.

2) *Языкъ*. Единство языка связываетъ говорящихъ имъ, но мы знаемъ, что различіе языковъ не мѣшаетъ единодушію, единомыслію и даже единословію людей; ибо въ этомъ различіи не упраздняется, а проявляется единое внутреннее слово, несомнѣнно общее всѣмъ людямъ, такъ какъ всѣ, при извѣстныхъ условіяхъ, могутъ понимать другъ друга, на какихъ бы языкахъ они ни говорили; и это не есть поверхностный результатъ внѣшняго взаимодѣйствія, ибо то, что здѣсь взаимно понимается, не относится только къ случайнымъ предметамъ, а обнимаетъ самое внутреннее содержаніе души человѣческой, и слѣдовательно, уже въ этой глубочайшей и дѣйствительнѣйшей основѣ жизни заключается реальная связь и единство всѣхъ людей. Различіе языковъ есть различіе существенныхъ формъ душевной жизни, и это важно, поскольку каждая изъ такихъ формъ представляетъ особую качественность души, однако еще важнѣе то содержаніе, которое каждая изъ нихъ воспринимаетъ по-своему и которое, всѣми воспринимаемое, ни одною не исчерпываемое и ни одну не исключающее, есть положительное и самостоятельное начало скрытаго единства и явнаго объединенія для всѣхъ.

Языкъ есть самое глубокое и основное выраженіе характера, но какъ различіе индивидуальныхъ характеровъ не мѣшаетъ реаль-

ному единству народа, включающаго въ себя всѣхъ этихъ разнохарактерныхъ людей, такъ и различіе характеровъ національныхъ не можетъ мѣшать реальному единству всѣхъ народовъ въ человѣчествѣ, которое есть тоже «характеръ».

3) *Исторія.* Если исторія національная есть основа единства народнаго, то исторія всеобщая или всемірная есть основаніе для болѣе широкаго, но не менѣе крѣпкаго единства всечеловѣческаго. Болѣе того, національная исторія вовсе немыслима иначе, какъ нераздѣльнымъ членомъ всемірной исторіи. Попробуйте представить русскую исторію въ смыслѣ исключительной національной самобытности. Если бы даже удалось всякими неправдами устранить скандинавское происхожденіе нашего государства, то уже нельзя отрицать, что крещеніе Руси греками сразу вводитъ нашъ народъ въ сферу жизни всемірной, сверхнаціональной. Само по себѣ, по содержанію своему, христіанство есть истина абсолютная, слѣдовательно, сверхчеловѣческая и тѣмъ болѣе сверхнародная. Но и съ чисто-исторической стороны ни къ какой отдѣльной національности его пріурочить невозможно: какъ отдѣлить здѣсь еврейское зерно отъ халдейскихъ и иранскихъ, египетскихъ и финикійскихъ, греческихъ и римскихъ оболочекъ? И вмѣстѣ съ тѣмъ безъ этого національнаго зерна и безъ этихъ національныхъ оболочекъ не было бы христіанства какъ положительнаго откровенія, и, слѣдовательно, не было бы заложено основаніе всемірнаго Царства Божія. Но каково бы ни было значеніе національныхъ стихій въ историческомъ образованіи всемірной религіи, народы новые, какъ Россія, явившіеся послѣ утвержденія христіанства и принявшіе его въ готовой формѣ, какъ окончательное откровеніе высшаго безусловнаго добра, не могутъ уже искать въ самихъ себѣ подлиннаго источника своей жизни; ихъ исторія можетъ имѣть смыслъ только какъ болѣе или менѣе совершенное усвоеніе даннаго, болѣе или менѣе успѣшное приготовленіе къ исполненію задачи, уже поставленной христіанствомъ. И понятно, что въ самомъ этомъ приготовительномъ процессѣ одинъ христіанскій народъ не можетъ и не долженъ оставаться въ обособленіи, отчужденіи и враждѣ къ другимъ, ибо такое отношеніе противно самому существу христіанства, и нельзя готовиться къ исполненію извѣстной задачи, утверждаясь въ прямомъ противорѣчіи съ внутреннимъ ея смысломъ. Россія рѣшительно подтвердила свое исповѣданіе христіанскаго универсализма, когда въ самую важную и славную эпоху своей новой исто-

ріи окончательно вышла изъ національной замкнутости и явила себя живымъ членомъ международнаго цѣлаго. И только тогда раскрылась и національная сила Россіи въ томъ, что до сихъ поръ болѣе всего значительно и цѣнно у насъ не только для насъ самихъ, но и для другихъ народовъ: на мощномъ стволѣ «осевропеившейся» Петровской государственности выросъ прекрасный цвѣтъ нашей глубокой, задумчивой и нѣжной поэзіи. Русскій универсализмъ, — который такъ же непохожъ на космополитизмъ, какъ языкъ апостоловъ на волапюкъ, — связанъ съ именами Петра Великаго и Пушкина: пусть же назовутъ другія, равныя этимъ національныя русскія имена!

Какъ единичный человѣкъ имѣетъ смыслъ своего личнаго существованія только чрезъ семью, чрезъ связь свою съ предками и потомствомъ, какъ семья имѣетъ пребывающее жизненное содержаніе только среди народа и народнаго преданія, — такъ точно и народность живетъ, движется и существуетъ только носимая средою сверхнародною и международною; какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ и чрезъ него живетъ весь рядъ преемственныхъ поколѣній, какъ въ совокупности этихъ рядовъ живетъ и чрезъ нихъ дѣйствуетъ единый народъ, такъ въ полнотѣ народовъ живетъ и совершаетъ свою исторію единое человѣчество.

Если народъ есть дѣйствительный фактъ, а не отвлеченное родовое понятіе, если внутренній органическій характеръ связи, соединяющей народы другъ съ другомъ во всемірной исторіи, есть также дѣйствительный фактъ, то такимъ же фактомъ должно признать и человѣчество въ его цѣлости, ибо дѣйствительные и живые органы могутъ быть только органами дѣйствительнаго и живого тѣла, а никакъ не отвлеченнаго понятія. И та самая безусловная нравственная солидарность въ добрѣ, которая связываетъ человѣка съ его предками и потомками, образуя нормальную семью, — она же черезъ эти первыя и ближайшія освободительныя узы связываетъ его съ тѣмъ всемірнымъ цѣлымъ, которое сосредоточено въ человѣчествѣ. Полное собирательное подлежащее, или «воспринимающее» совершеннаго добра, полный образъ и подобіе Божества, или носитель дѣйствительнаго нравственнаго порядка (Царства Божія) есть человѣчество. Но, какъ уже сказано, по самому существу нравственнаго порядка или нравственной организаціи, каждая часть или каждый членъ великаго собирательнаго человѣка причастенъ абсолютной полнотѣ цѣлаго,

такъ какъ онъ необходимъ для этой полноты не менѣе, чѣмъ она для него. Нравственная связь есть связь совершенно обоюдная. Какъ человѣчество немыслимо отдѣльно отъ народовъ его составляющихъ, народъ отдѣльно отъ семей и семья отдѣльно отъ единичныхъ лицъ, — точно также и наоборотъ: единичный человѣкъ невозможенъ (не только физически, но и нравственно) внѣ родовой преемственности поколѣній, нравственная жизнь семьи невозможна внѣ народа, и жизнь народа — внѣ человѣчества. Этотъ труизмъ охотно всѣми принимался до послѣдняго времени въ полномъ своемъ составѣ, но съ нѣкоторыхъ поръ (по причинамъ, которыя еще темны для существующихъ системъ философіи исторіи) вошло въ обычай, вопреки всякой логикѣ, отдѣлять отъ этой азбучной истины ея необходимую вершину — и внутреннюю зависимость народа отъ человѣчества объявлять фантазіей и химерой. Соглашаются, что дурной сынъ и дурной отецъ, человѣкъ не почитающій своихъ предковъ и не заботящійся о воспитаніи своихъ (физическихъ или духовныхъ) потомковъ, не можетъ быть хорошимъ патріотомъ, а плохой патріотъ не можетъ быть настоящимъ служителемъ общаго блага; допускаютъ также и въ обратномъ порядкѣ, что плохой патріотъ не можетъ быть нормальнымъ семьяниномъ, а плохой семьянинъ — нормальнымъ человѣкомъ. Но не хотятъ признать, что та же солидарность между различными степенями нравственной организаціи не позволяетъ быть настоящимъ добрымъ патріотомъ (а вслѣдствіе того нормальнымъ носителемъ семейной, а, наконецъ, и личной жизни) такому человѣку, который равнодушенъ къ единому высшему благу всѣхъ народовъ вмѣстѣ. Между тѣмъ, совершенно ясно, что если кто высшею цѣлью ставитъ благо своего народа, отдѣльно взятаго, безотносительно къ другимъ, то онъ, во-первыхъ, отнимаетъ у добра существенный признакъ всеобщности и, слѣдовательно, искажаетъ самую цѣль; во-вторыхъ, отдѣляя благо одного народа отъ блага другихъ, тогда какъ они въ дѣйствительности солидарно связаны, онъ искажаетъ идею своего народа, а изъ этого двойного искаженія слѣдуетъ, въ-третьихъ, что такой человѣкъ можетъ служить только искаженному народу, сообщая ему искаженное добро, т. е. онъ можетъ служить только злу, и, принося только вредъ своему отечеству, долженъ быть признанъ плохимъ патріотомъ.

Добро обнимаетъ собою всѣ частности жизни, но само оно *не дѣлимо*. Патріотизмъ, какъ добродѣтель, есть часть общаго долж-

наго отношенія ко всему, и эта часть въ нравственномъ порядкѣ не можетъ быть отдѣлена отъ цѣлаго и противопоставлена ему. Въ нравственной организаціи одинъ народъ не можетъ преуспѣвать *на счетъ* другихъ, не можетъ утверждать себя положительнымъ образомъ въ ущербъ или во вредъ другимъ. Какъ положительное нравственное достоинство частнаго человѣка познается изъ того, что его преуспѣяніе истинно-полезно всѣмъ другимъ, такъ и преуспѣяніе народа, вѣрнаго нравственному началу, необходимо связано со всеобщимъ добромъ. Эта логическая и нравственная аксіома грубо извращается въ ходячемъ софизмѣ: мы должны думать только о своемъ народѣ, такъ какъ онъ добръ, и, слѣдовательно, его преуспѣяніе всѣмъ на пользу. Здѣсь съ поразительнымъ легкомысліемъ проглядывается, или съ поразительною наглостью отстраняется та очевидная истина, что самое это отчужденіе своего народа отъ другихъ, это *исключительное* признаніе его добрымъ по преимуществу есть уже зло, и что на этомъ зломъ основаніи ничего, кромѣ зла, произойти не можетъ. Одно изъ двухъ: или нужно, отрекаясь отъ христіанства и вообще единобожія, согласно которому «никто не благъ, кромѣ Бога», признать свою народность *саму по себѣ* за благо (т. е. за высшее благо), то есть поставить ее на мѣсто Бога; или же должно допустить, что народъ становится благимъ не въ силу простого факта данной народности, а лишь сообразуясь и дѣлаясь причастнымъ абсолютному добру, что, очевидно, возможно лишь при добромъ отношеніи ко всему, а въ настоящемъ случаѣ прежде всего къ другимъ народамъ; народъ не можетъ быть дѣйствительно добрымъ, пока онъ питаетъ къ другимъ злобу или отчужденіе, пока онъ не признаетъ въ нихъ своихъ ближнихъ, не любитъ ихъ какъ самого себя.

Этимъ опредѣляется и нравственная обязанность настоящаго патріота — служить народу въ добрѣ, или истинному благу народа, нераздѣльному отъ блага всѣхъ или, что то же — *служить народу въ человѣчествѣ и человѣчеству въ народѣ*. Такой патріотъ во всякомъ чужомъ племени и народности найдетъ положительную добрую сторону и чрезъ нее будетъ связывать это племя и этотъ народъ со своимъ собственнымъ — для блага того и другого.

Когда говорятъ о сближеніи народовъ, о международныхъ соглашеніяхъ, дружбахъ и союзахъ, прежде чѣмъ радоваться или печалиться по этому поводу, нужно знать, *въ чемъ* происходитъ сближеніе или соединеніе: въ добрѣ или злѣ. Самый фактъ соединенія ни-

чего не рѣшаетъ. Если двухъ соединяетъ ненависть къ третьему, — будутъ ли это два частныхъ человѣка или два народа, — соединеніе ихъ есть зло и источникъ новаго зла. Соединяетъ ихъ взаимный интересъ, или общее имъ благо, — вопросъ не рѣшается и этимъ, — ибо интересъ можетъ быть недостойнымъ, благо можетъ быть мнимымъ, и тогда соединеніе народовъ, какъ и единичныхъ людей, въ этомъ недостойномъ интересѣ, въ этомъ мнимомъ благѣ, если не есть прямо зло, то не можетъ быть и добромъ, желательнымъ ради него самого. Всякое соединеніе людей и народовъ можетъ быть положительно одобрено лишь поскольку оно содѣйствуетъ нравственной организаціи человѣчества, или организаціи въ немъ безусловнаго добра. Мы нашли, что окончательное *подлежащее* этой организаціи реальное существо *нравственнаго порядка* — есть собирательный человѣкъ или человѣчество, послѣдовательно расчлененное на свои органы и элементы — народы, семьи и лица. Теперь, зная, *кто* организуется нравственно, мы должны рѣшить, *въ чемъ* онъ организуется — разсмотрѣть вопросъ о *всеобщихъ формахъ нравственнаго порядка.*

VIII.

Должное или достойное отношеніе человѣка къ высшему міру, къ другимъ людямъ и къ низшей природѣ организуется собирательно въ формахъ церкви, государства и хозяйственнаго общества, или земства.

Индивидуальное религіозное чувство получаетъ свое объективное развитіе и осуществленіе въ церкви (вселенской), которая есть такимъ образомъ *организованное благочестіе.*

Съ точки зрѣнія религіозной нравственности человѣкъ живетъ въ трехъ различныхъ средахъ: мірской, или условной («міръ сей»), божественной или безусловной (Царство Божіе), и посредствующей между ними, или реально ихъ связывающей, собственно-религіозной (церковь).

Останавливаться окончательно на прямой противоположности между міромъ и Божествомъ, между землею и небомъ противно здравому религіозному чувству. Пусть мы даже искренно готовы смотрѣть на весь міръ какъ на негодную пыль; но вѣдь эта пыль не боится нашего презрительнаго взгляда, — она *остается. На комъ?* Если скажемъ, что на божествѣ, это будетъ явно нечестиво, если же при-

знаемъ мірскую пыль только призракомъ нашего воображенія, то наше собственное *я*, подлежащее томительному кошмару явленій, безсильное передъ созданными имъ призраками, само окажется негодною пылинкою, откуда-то попавшею въ око вѣчности и безнадежно смущающею его чистоту, — и этотъ второй взглядъ будетъ еще нечестивѣе перваго. Поскольку все въ концѣ концовъ сводится къ Богу, чѣмъ презрительнѣе относимся мы къ мірскому бытію, тѣмъ недостойнѣе наши понятія о существѣ абсолютномъ, и когда мы объявляемъ, что міръ есть чистое ничто, то впадаемъ въ крайнее богохульство, такъ какъ всѣ дурныя стороны бытія, которыя словеснымъ отрицаніемъ не упраздняются, мы должны тогда приписывать прямо и непосредственно самому Богу. Этой діалектики нельзя избѣгнуть, пока признается только два противоположныхъ термина. Но есть третій, посредствующій, существуетъ историческая среда, въ которой негодный прахъ земли чрезъ искусную систему удобренія перерождается въ благотворную почву будущаго Царства Божія.

Здравое религіозное чувство требуетъ отъ насъ не отрицанія и упраздненія міра, а только того, чтобы мы не принимали міръ какъ безусловно самостоятельное начало нашей жизни, — будучи *въ мірѣ*, мы не только должны становиться сами *не отъ міра*, но въ этомъ качествѣ должны еще дѣйствовать и на міръ такъ, чтобы и онъ переставалъ быть отъ себя и все болѣе становился отъ Бога.

Сущность благочестія на высшей ступени сознанія универсальнаго состоитъ въ томъ, чтобы достоинство безусловное признавать только за божествомъ и лишь по связи съ нимъ цѣнить все остальное, какъ могущее имѣть также абсолютную цѣнность, но не въ себѣ и отъ себя, а въ Богѣ и отъ Бога. *Все становится достойнымъ чрезъ установленіе своего положительнаго соотношенія съ единымъ достойнымъ.*

Если бы всѣ люди и народы были истинно благочестивы, т. е. почитали своимъ собственнымъ благомъ единое абсолютное благо и добро, то есть Бога, то они, очевидно, были бы едины между собою, а, будучи едины или солидарны другъ съ другомъ въ Богѣ, они, очевидно, жили бы по-Божьи, — ихъ единство было бы вмѣстѣ съ тѣмъ и святостью. Дѣйствительное же человѣчество, не сосредоточенное и не поднятое единымъ абсолютнымъ интересомъ къ Богу, разсѣянно въ своей волѣ между множествомъ относительныхъ и безсвязныхъ интересовъ; отсюда фактическая рознь и распаденіе, а на основѣ

дурного факта не могутъ произойти акты добра, а потому дѣятельность распавшагося человѣчества *сама по себѣ* можетъ приводить только къ грѣху. Поэтому нравственная организація человѣчества должна начинаться съ объединенія его по существу и освященія его дѣятельности.

Совершенное единство и святость — въ Богѣ, въ мірскомъ человѣчествѣ — рознь и грѣхъ, объединеніе и освященіе — въ церкви, примиряющей и согласующей распавшійся и грѣховный міръ съ Богомъ. Но чтобы объединять и освящать, церковь сама должна быть *единою* и *святою*, то есть должна имѣть основаніе свое въ Богѣ независимо отъ разрозненныхъ и грѣшныхъ людей, *нуждающихся* въ объединеніи и освященіи и, слѣдовательно, не могущихъ получить это отъ самихъ себя. Итакъ, *церковь по существу есть единство и святость божества*, но не самого по себѣ, а *поскольку оно пребываетъ и дѣйствуетъ въ мірѣ*, — это есть *божество въ своемъ другомъ*, или дѣйствительная сущность богочеловѣчества. *Единство* и *святость* церкви проявляются въ пространствѣ какъ ея универсальность или *каѳоличность* и во времени — какъ *апостольское* преемство. Каѳоличность (*καθ' ὅλον* — по цѣлому, или сообразно цѣлому) состоитъ въ томъ, что всѣ церковныя формы и дѣйствія связываютъ отдѣльныхъ людей и отдѣльные народы съ цѣлымъ богочеловѣчествомъ какъ въ его индивидуальномъ средоточіи — Христѣ, такъ и въ его собирательныхъ кругахъ — въ мірѣ безплотныхъ силъ, отшедшихъ и въ Богѣ живущихъ святыхъ, а также и на землѣ борющихся вѣрныхъ. Поскольку въ церкви все сообразуется съ абсолютнымъ цѣлымъ, все каѳолично, — въ ней падаютъ всѣ исключительности племенныхъ и личныхъ характеровъ и положеній общественныхъ, падаютъ всѣ *отдѣленія* или разобщенія и остаются всѣ *различія*, — ибо благочестіе требуетъ принимать единство въ Богѣ не какъ пустое безразличіе и скудное однообразіе, а какъ безусловную полноту всякой жизни. Нѣтъ отдѣленія, но сохраняется различіе между невидимою и видимою церковью, ибо первая есть скрытая дѣйствующая сила второй, а вторая — становящаяся видимость первой, — онѣ едины между собою по существу, и различны по состоянію; нѣтъ отдѣленія, но сохраняется различіе въ церкви видимой между многими племенами и народами, въ единодушіи которыхъ единый Духъ раздѣльными языками свидѣтельствуетъ объ единой истинѣ и различными дарами и призваніями сообщаетъ единое добро; нѣтъ, на-

конецъ, отдѣленія, но сохраняется различіе между церковью учащихъ и поучаемыхъ, между духовенствомъ и народомъ, между умомъ и тѣломъ церкви, подобно тому какъ различіе мужа и жены есть не препятствіе, а основаніе для ихъ совершеннаго соединенія.

IX.

Каѳоличность церкви — основная форма нравственной организаціи человѣчества — есть сознательная и преднамѣренная солидарность всѣхъ членовъ вселенскаго тѣла въ единой безусловной цѣли существованія при полнѣйшемъ «раздѣленіи духовнаго труда», — даровъ и служеній, эту цѣль выражающихъ и осуществляющихъ. Эта нравственная солидарность, — своею сознательностью и добровольностью внутренно отличная отъ той естественной солидарности, которую мы находимъ между различными членами физическаго организма, а также между различными группами природныхъ существъ — образуетъ истинное *братство,* въ которомъ заключается для человѣка положительная *свобода* и положительное *равенство.* Человѣкъ не пользуется настоящею свободой, когда его общественная среда тяготѣетъ надъ нимъ какъ внѣшняя и чужая. Такое отчужденіе упраздняется по существу только принципомъ вселенской церкви, гдѣ каждый долженъ имѣть въ общественномъ цѣломъ не внѣшнюю границу, а внутреннюю полноту своей свободы. Въ такомъ восполненіи со стороны «другого» человѣкъ *во всякомъ случаѣ* нуждается, ибо со стороны своей естественной ограниченности онъ по необходимости есть существо зависимое и не можетъ быть самъ или одинъ достаточнымъ основаніемъ своего существованія. Отнимите у любого человѣка все то, чѣмъ онъ обязанъ другимъ, начиная отъ своихъ родителей и кончая государствомъ и всемірною исторіей — и не только отъ его свободы, но и отъ самаго его существованія не останется совсѣмъ ничего. Отрицать этотъ фактъ неизбѣжной зависимости было бы безуміемъ. Не имѣя въ себѣ достаточной *мощи,* человѣкъ нуждается въ *помощи,* чтобы его свобода была дѣломъ, а не словеснымъ притязаніемъ. Но та помощь, которую человѣкъ получаетъ *отъ міра,* есть только случайная, временная и частичная, отъ Бога же черезъ вселенскую церковь ему обѣщана помощь вѣрная, вѣчная и всецѣлая. Только при такой помощи онъ можетъ быть дѣйствительно свободенъ, то есть имѣть силу, достаточную для удовле-

творенія своей воли. Дѣйствительная свобода человѣка, очевидно, несовмѣстима съ необходимостью того, чего онъ не хочетъ, и съ невозможностью того, что требуется его волей. Но всякій предметъ хотѣнія, всякое благо возможно для человѣка только подъ условіемъ, что живетъ онъ самъ и живутъ тѣ, кого онъ любитъ, слѣдовательно, есть одинъ основной предметъ хотѣнія — продолженіе жизни, и одинъ основной предметъ нехотѣнія — смерть. Но именно передъ этимъ и оказывается несостоятельною вся мірская помощь. Бѣдствіе всѣхъ бѣдствій — смерть, оказывается здѣсь безусловною необходимостью, а благо всѣхъ благъ — безсмертіе — безусловною невозможностью. Значитъ, отъ міра человѣкъ не можетъ получить дѣйствительной свободы. Только богочеловѣчество, или церковь, основанная на внутреннемъ единствѣ и всестороннемъ сочетаніи явной и тайной жизни въ порядкѣ Царства Божія, только церковь, утверждающая существенное первенство духа и обѣщающая окончательное воскресеніе плоти, открываетъ человѣку область положительнаго осуществленія его свободы, или дѣйствительнаго удовлетворенія его воли. Вѣрить въ это, или не вѣрить — не зависитъ отъ философскаго разсужденія. Но если совершеннѣйшая философія не можетъ ни дать, ни отнять вѣры, то самаго простого акта логической мысли достаточно, чтобы признать, что человѣкъ, желающій жить и приговоренный къ смерти, не можетъ, серьезно говоря, считаться свободнымъ, а въ такомъ положеніи съ мірской, или природной точки зрѣнія, безъ сомнѣнія, находится всякій человѣкъ и все человѣчество. Слѣдовательно, только вселенскою церковью можетъ вообще человѣкъ имѣть положительную свободу. Не иначе какъ тамъ возможно для него и положительное равенство.

При естественной неодинаковости людей — столь же неизбѣжной, сколько и желательной: было бы очень печально, если бы всѣ люди были духовно и физически на одно лицо, тогда и самая множественность людей не имѣла бы смысла — прямое равенство между ними въ ихъ частности или отдѣльности вовсе невозможно; они могутъ быть равны не сами по себѣ, а только чрезъ одинаковое свое соотношеніе съ чѣмъ-нибудь другимъ, общимъ и высшимъ. Таково равенство всѣхъ передъ закономъ, или гражданская равноправность. При всей своей важности въ порядкѣ мірского существованія эта равноправность по природѣ своей остается только формальною и отрицательною. Законъ утверждаетъ извѣстные общіе предѣлы человѣ-

ческой дѣятельности, равно обязательные для всѣхъ и каждаго, но онъ не входитъ въ содержаніе ничьей жизни, никому не обезпечиваетъ ея существенныхъ благъ и равнодушно оставляетъ за однимъ его безпомощное ничтожество, а за другимъ избытокъ всякихъ преимуществъ. Мірское общество можетъ признать за каждымъ человѣкомъ безусловное значеніе въ смыслѣ отвлеченной возможности, или принципіальнаго права, но осуществленіе этой возможности и этого права дается только церковью, которая, реально вводя каждаго въ богочеловѣческую цѣлость, каждому сообщаетъ абсолютное содержаніе жизни и тѣмъ уравниваетъ всѣхъ, какъ всѣ конечныя величины равны между собою по отношенію къ безконечности. Если въ Христѣ, какъ говоритъ апостолъ, живетъ полнота божества тѣлесно, а въ каждомъ вѣрующемъ живетъ Христосъ, то гдѣ же тутъ мѣсто для неравенства? Пріобщеніе абсолютному содержанію жизни черезъ вселенскую церковь, положительнымъ образомъ освобождая и уравнивая всѣхъ, дѣлаетъ изъ нихъ одно безусловное цѣлое, или совершенное братство.

Поскольку это братство, совершенное по существу, обусловлено однако по происхожденію, какъ ставшее и становящееся во времени, оно требуетъ соотвѣтственной формы для богочеловѣческой связи своей съ прошедшимъ, какъ таковымъ, — требуетъ религіознаго преемства или *духовнаго отчества*. Это требованіе удовлетворяется послѣднимъ опредѣленіемъ церкви какъ *апостольской*.

X.

Такъ какъ мы живемъ во времени, то и во времени должна сохраняться и черезъ него передаваться связь нашей зависимости отъ начала божественнаго въ его историческомъ явленіи, именно какъ такая связь, въ силу которой духовная жизнь нашего настоящаго начинается *не отъ себя*, а отъ болѣе раннихъ, или старшихъ носителей богочеловѣческой благодати. Единая, святая, соборная (καθολическая) церковь есть необходимо церковь *апостольская*. Апостольство или посланничество есть противоположность самозванства. Посланничество есть основаніе дѣятельности религіозное, самозванство — антирелигіозное. Именно въ этомъ самомъ Христосъ указываетъ знакъ противоположности между собою и человѣкомъ беззаконія (антихристомъ): Я пришелъ во имя Отца, и не вѣрите Мнѣ, а другой

пришелъ *во имя свое,* и повѣрите ему. — Въ христіанствѣ достигаетъ своего совершеннаго выраженія первоначальная основа религіи — благочестивое признаніе своей зависимости отъ родоначальника. «Отецъ послалъ Меня», «творю волю пославшаго Меня». Единородный Сынъ есть посланный по преимуществу, апостолъ Божій по существу, и къ нему собственно относится глубочайшій и вѣчный смыслъ опредѣленія церкви, какъ апостольской (отъ котораго зависитъ и другой, ближайшій смыслъ — историческій). «Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ Я посылаю васъ» — рожденные отъ Христа словомъ и духомъ апостолы посылаются Имъ для духовнаго рожденія новыхъ поколѣній, чтобы непрерывно передавались во времени вѣчная связь Отца и Сына, посылающаго и посылаемаго.

Сыновнее отношеніе есть первообразъ благочестія, и единородный Сынъ Божій — *сынъ по преимуществу* — есть само благочестіе, индивидуально воплощенное, и церковь какъ собирательная организація благочестія должна имъ всецѣло опредѣляться и въ общественномъ строѣ своемъ, и въ ученіи, и въ священнодѣйствіяхъ. Христосъ какъ воплощенное благочестіе есть путь и истина и жизнь Своей церкви.

Путь благочестія для всего сущаго (разумѣется, кромѣ единаго Первоначала и Первопредмета всякаго благочестія) состоитъ въ томъ, чтобы идти не отъ себя и не отъ низшаго, а отъ высшаго, старшаго, предпоставленнаго; это есть путь іерархическій, путь священнаго преемства и преданія. Въ силу этого, какія бы внѣшнія формы ни принималъ порядокъ церковнаго управленія подъ вліяніемъ условій историческихъ, собственно-церковная религіозная фомра — преемство чрезъ рукоположеніе — идетъ всегда въ порядкѣ іерархическомъ — сверху внизъ: не только міряне не могутъ рукополагать духовныхъ отцовъ, но и въ самомъ духовномъ чинѣ необходимъ порядокъ степеней, такъ что только высшая — *святители* — представляетъ *дѣятельное* начало, передавая освященіе двумъ другимъ.

Тѣмъ же благочестіемъ — хотя съ другой стороны или въ другомъ отношеніи, теоретическомъ — обусловлена *истина* церкви. Истина церкви, передающая намъ умъ Христовъ, не есть ни научная, ни философская, ни даже богословская — она заключаетъ въ себѣ только *догматы благочестія.* Въ этомъ фактѣ содержится ключъ къ пониманію христіанской догматики и тѣхъ соборовъ, которые занимались ея формулированіемъ. Въ области вѣроученія интересъ благо-

честія состоитъ, очевидно, въ томъ, чтобы въ представленіяхъ о божествѣ ничѣмъ не умалялась полнота религіознаго отношенія къ нему, изначала данная въ Христѣ какъ Сынѣ Божіемъ и сынѣ человѣческомъ. Всѣ «ереси», отъ которыхъ ограждалась церковь своими догматическими опредѣленіями, такъ или иначе отрицали эту религіозную полноту, или всецѣлость и всесторонность нашего усыновленія Богу чрезъ совершеннаго Богочеловѣка. Одни Христа признавали полубогомъ, другіе получеловѣкомъ; то вмѣсто единаго богочеловѣка принимали какую-то двойную личность, то ограничивали богочеловѣческое сочетаніе одною умопостигаемою стороною, признавая божество неподлежащимъ ощутительному выраженію и т. д.[173].

Законный *путь* іерархическаго порядка, также какъ и *истина* вѣры имѣетъ свое исполненіе и оправданіе въ *жизни* церкви. Человѣческая жизнь должна быть внутренно собрана, объединена и освящена дѣйствіемъ Божіимъ и превращена такимъ образомъ въ жизнь богочеловѣческую. И сущность дѣла и принципъ благочестія требуютъ при этомъ, чтобы процессъ перерожденія начинался сверху, отъ Бога, чтобы его основаніе было дѣйствіемъ благодати, а не естественной воли человѣческой отдѣльно взятой, — требуется, чтобы процессъ былъ *богочеловѣческимъ*, а не человѣкобожескимъ. Въ этомъ значеніе *таинствъ*, какъ собственнаго основанія новой жизни. Нравственный смыслъ (со стороны религіозной нравственности или благочестія), принадлежащій таинствамъ вообще, состоитъ именно въ томъ, что здѣсь человѣкъ принимаетъ свое должное положеніе безусловной зависимости отъ совершенно дѣйствительнаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно таинственнаго, чувственно непознаваемаго добра, которое ему дается, а не создается. Передъ таинствомъ человѣческая воля вполнѣ отказывается отъ всего *своего*, остается въ совершенной потенціальности, или чистотѣ и черезъ то становится способною, какъ чистая форма, къ принятію сверхчеловѣческаго содержанія. Чрезъ таинства та единая и святая сущность, которая есть церковь

[173] Глубокій и важный смыслъ догматическихъ споровъ, въ которыхъ дѣло шло о самой сущности христіанской религіи или благочестія, былъ мною болѣе опредѣленно указанъ въ другихъ сочиненіяхъ. См. „Великій споръ и христіанская политика“ (1883), „Догматическое развитіе церкви“ (1886), „La Russie et l'Eglise Universelle“ (1889). — Особенно ясенъ этотъ смыслъ въ спорѣ иконоборческомъ, которымъ и закончился на христіанскомъ Востокѣ кругъ догматическаго развитія.

сама въ себѣ (Ding an sich или *ноуменон* церкви по философской терминологіи), реально соединяетъ съ собою, или вбираетъ въ себя внутреннее существо человѣка и дѣлаетъ его жизнь богочеловѣческою.

Эта сверхъестественная для прочихъ царствъ природы (кончая раціонально-человѣческимъ), но совершенно естественная для царства Божія жизнь имѣетъ свой правильный кругъ развитія, главные моменты коего обозначаются церковью въ семи по преимуществу такъ называемыхъ таинствахъ. Эта жизнь зарождается (въ крещеніи), получаетъ начало правильной организаціи, роста и укрѣпленія (въ муропомазаніи), излѣчивается отъ привходящихъ поврежденій (въ покаяніи), питается для вѣчности (въ евхаристіи), восполняетъ или интегрируетъ единичное существо человѣка (въ бракѣ), создаетъ духовное отечество какъ основу истиннаго порядка общественнаго (въ священствѣ, или рукоположеніи) и, наконецъ, освящаетъ болѣющую и умирающую тѣлесность для полной цѣлости будущаго воскресенія (въ соборованіи или елеосвященіи)[174].

XI.

Реально-таинственные залоги высшей жизни, или Царства Божія, получаемые въ таинствахъ церкви, не зависятъ въ началѣ и существѣ своемъ отъ воли человѣка. Тѣмъ не менѣе эта высшая жизнь, какъ *богочеловѣческая*, не можетъ довольствоваться однимъ страдательнымъ нашимъ участіемъ, ея процессъ требуетъ сознательнаго и вольнаго содѣйствія души человѣческой высшему Духу. Хотя положительныя силы для этого содѣйствія идутъ съ самаго перваго начала отъ благодати Божіей (невниманіе къ этой истинѣ порождаетъ пагубныя ошибки полу-пелагіанства), но онѣ усвояются волею человѣческою, формально различающеюся отъ воли Божіей, и проявляются въ образѣ ея собственнаго дѣйствія (забвеніе этой второй истины, столь же важной, какъ и первая, выразилось въ христологіи ересью моноѳелитскою, а въ нравоученіи — квіетизмомъ).

Собственно-человѣческія дѣйствія или поступки, сообразные благодати Божіей (и ея предваряющимъ дѣйствіемъ вызванные), очевидно должны выражать нормальное отношеніе лица къ Богу, къ людямъ и къ своей матеріальной природѣ, соотвѣтствуя тремъ общимъ

[174] См. подробнѣе „Духовныя основы жизни“ и „La Russie et l'Eglise Universelle“ (послѣдняя глава).

основамъ нравственности: благочестію, жалости и стыду. Первое сосредоточенное дѣятельное выраженіе религіознаго чувства или благочестія, его *дѣло* по преимуществу, — есть *молитва:* такое же дѣло жалости есть *милостыня,* а дѣло стыда — воздержаніе или *постъ* [175]. Этими тремя дѣлами обусловливается со стороны человѣка начало и развитіе въ немъ новой благодатной жизни, какъ это съ удивительною ясностью и простотою изображено въ священномъ повѣствованіи о благочестивомъ центуріонѣ Корнеліи, который былъ «творяй милостыни многи людямъ и моляйся Богу всегда», и далѣе какъ онъ самъ разсказываетъ: «отъ четвертаго часа дня даже до сего часа бѣхъ *постяся,* и въ девятый часъ *моляся* въ дому моемъ, и се мужъ ста предо мною во одеждѣ свѣтлѣ и рече: Корниліе, услышана бысть *молитва твоя* и *милостыня твоя* помянушася предъ Богомъ» (слѣдуетъ повелѣніе пригласить Симона, называемаго Петромъ, обладающаго словами спасенія. Дѣян. ап. X). Если скрытое предваряющее дѣйствіе благодати Божіей, не отвергнутое Корнеліемъ, побуждало его къ дѣламъ человѣческаго добра и поддерживало его въ этихъ дѣлахъ — въ молитвѣ, милостынѣ и постѣ, то сами эти дѣла, какъ здѣсь прямо указывается, вызвали новыя явныя дѣйствія благодати Божіей, при чемъ замѣчательно, что какъ явленіе небеснаго ангела было лишь чрезвычайнымъ средствомъ для соблюденія установленнаго пути благочестія — для приглашенія земного посланника Божія, земного посредника высшей истины и жизни, такъ точно послѣдовавшее за проповѣдью Петра въ домѣ Корнелія необычное и обильное излiяніе даровъ св. Духа на новокрещенныхъ не сдѣлало излишнимъ для нихъ обычный, такъ сказать, органическій способъ реально-таинственнаго начинанія благодатной жизни — чрезъ крещеніе (тамъ же, конецъ главы).

Еще болѣе знаменательно въ этомъ типичномъ повѣствованіи *то, чего въ немъ нѣтъ.* Ни ангелъ Божій, ни апостолъ Петръ, вѣстникъ *мира Христова,* ни голосъ самого Духа Святаго, внезапно открывшагося въ новообращенныхъ, не сказали центуріону италійской когорты того, что по новѣйшимъ представленіямъ о христіанствѣ было самымъ важнымъ и настоятельно-необходимымъ для этого римскаго воина — они не сказали ему, что онъ, становясь христіани-

[175] Эти три религіозно-нравственныя *дѣланія* подробно разсмотрѣны мною въ первой части сочиненія „Духовныя основы жизни".

помъ, долженъ *прежде всего* отбросить оружіе, *непремѣнно отказаться отъ военной службы:* объ этомъ, будто бы непремѣнномъ, условіи христіанства — ни слова, ни намека во всемъ разсказѣ, хотя дѣло идетъ именно о представителѣ войска. Отреченіе отъ военной службы совсѣмъ не входитъ въ новозавѣтное понятіе о томъ, что требуется отъ мірского воина, чтобы стать ему полноправнымъ гражданиномъ царства Божія. Кромѣ тѣхъ условій, которыя уже исполнялись центуріономъ Корнеліемъ — именно кромѣ молитвы, милостыни, поста, — ему нужно еще «призвать Симона, нарицаемаго Петромъ... онъ речетъ тебѣ глаголы, въ нихъ же спасешься ты и весь домъ твой». И пришедшему Петру Корнелій говоритъ: «нынѣ всѣ мы предъ Богомъ предстоимъ слышать *все, повельнное тебѣ отъ Бога*». Но въ этомъ *всемъ*, что Богъ велитъ апостолу сообщить римскому воину для его спасенія, нѣтъ ничего о военной службѣ: «Отверзъ же Петръ уста и сказалъ: Поистинѣ разумѣю, что не на лица зритъ Богъ, но во всякомъ языкѣ боящійся Его и дѣлающій правду пріятенъ Ему. Онъ послалъ слово сынамъ Израилевымъ, благовѣствуя миръ чрезъ Іисуса Христа, сей есть всѣмъ Господь. Вы знаете происшедшее по всей Іудеѣ, начиная отъ Галилеи, послѣ крещенія, проповѣданнаго Іоанномъ, какъ помазалъ Богъ Духомъ Святымъ и силою Іисуса изъ Назарета, и Онъ прошелъ благовѣствуя и исцѣляя всѣхъ насилованныхъ отъ діавола, ибо Богъ былъ съ Нимъ. И мы свидѣтели всего, что сотворилъ Онъ въ странѣ Іудейской и въ Іерусалимѣ, — Его и убили, повѣсивъ на древѣ. Сего Богъ воскресилъ въ третій день и далъ Ему явлену быть — не всѣмъ людямъ, но намъ свидѣтелямъ преднареченнымъ отъ Бога, которые съ Нимъ ѣли и пили по воскресеніе Его отъ мертвыхъ. И повелѣлъ намъ проповѣдывать людямъ и засвидѣтельствовать, что Онъ есть нареченный отъ Бога судія живымъ и мертвымъ. О Немъ всѣ пророки свидѣтельствуютъ, что оставленіе грѣховъ приметъ именемъ Его всякій вѣрующій въ Него. — И когда еще говорилъ Петръ глаголы сіи, напалъ Духъ святый на всѣхъ, слышавшихъ слово».

Мы остановились на исторіи центуріона Корнелія не для того собственно, чтобы возвращаться къ особому вопросу о военной службѣ[176], а потому, что находимъ здѣсь яркое указаніе для рѣшенія общаго вопроса объ отношеніи церкви къ государству, христіан-

[176] См. выше, въ главѣ „Смыслъ войны".

ства къ имперіи. Царства Божія къ царству мірскому, — или, что то же, вопроса о *христіанскомъ государствѣ*. Если центуріонъ Корнелій, ставши вполнѣ христіаниномъ, остался воиномъ, и однако не могъ раздѣлиться на два чуждыхъ другъ другу и несвязанныхъ между собою лица, то ясно, что онъ сдѣлался *христіанскимъ воиномъ*. Собраніе такихъ воиновъ образуетъ христіанское войско. Но войско есть и крайнее выраженіе и первая реальная основа государственности, слѣдовательно, если можетъ быть христіанское войско, то тѣмъ самымъ и тѣмъ болѣе можетъ быть христіанское государство. Рѣшеніе вопроса историческимъ христіанствомъ именно въ этомъ смыслѣ есть фактъ несомнѣнный. Разсужденію подлежитъ только вопросъ о внутреннихъ основаніяхъ этого факта.

XII.

Когда центуріонъ Корнелій былъ язычникомъ, то чувство жалости, которое заставляло его «раздавать многія милостыни», оно же, конечно, побуждало его защищать слабыхъ отъ всякихъ обидъ и принуждать буйныхъ насильниковъ къ повиновенію законамъ. Хотя онъ зналъ, что законъ, какъ и всякая человѣческая полезность, есть добро лишь относительное и подлежащее злоупотребленіямъ; хотя онъ слышалъ, можетъ быть, о возмутительномъ злоупотребленіи законной власти, которое допустилъ прокураторъ Понцій, подъ вліяніемъ завистливаго и злобнаго іерусалимскаго жречества осудившій на казнь добродѣтельнаго раввина изъ Назарета, — но, какъ человѣкъ справедливый, Корнелій зналъ, что abusus non tollit usum, и отъ исключительныхъ случаевъ не дѣлалъ вывода къ общему правилу. Настоящій римлянинъ (судя по имени), онъ съ благородною гордостью сознавалъ и свою долю въ общемъ призваніи міровладычнаго города

... народами править державно,
Кроткимъ защитою быть, оружьемъ смиряя надменныхъ.

И это не было для него отвлеченнымъ убѣжденіемъ: въ Палестинѣ, гдѣ стояла его когорта, только римское оружіе пріостановило хотя на время ожесточенныя междоусобія, династическія и партійныя, сопровождавшіяся дикими избіеніями, а кругомъ по сосѣдству идумейскіе и арабскіе кланы только подъ покровомъ той же римской

власти стали понемногу выходить изъ состоянія непрерывныхъ войнъ и грубаго варварства.

Итакъ, Корнелій не отступалъ отъ истины, когда уважалъ свое служеніе и считалъ государство и его главный органъ, — войско, силою, необходимою для общаго блага. Долженъ ли онъ былъ измѣнить это свое сужденіе, ставши христіаниномъ? *Въ немъ* открылась новая, высшая, чисто-духовная жизнь, но развѣ этимъ упразднилось зло *внѣ его?* Вѣдь та жалость, которою оправдывалось его воинское служеніе — вѣдь она относилась именно къ страдающимъ отъ *внѣшняго зла,* которое осталось какъ было. Или, можетъ быть, открывшаяся въ немъ высшая жизнь, не упраздняя внѣшняго зла, должна была упразднить въ немъ внутреннее добро — ту самую жалость или милосердіе, которое «помянулось передъ Богомъ» (см. выше), и замѣнить его равнодушіемъ къ чужимъ страданіямъ? Но такое равнодушіе или бездушіе есть отличительное свойство камня — низшей, а не высшей степени бытія. Или не отказываясь отъ состраданія, христіанинъ вмѣстѣ съ новою жизнью получаетъ и особую силу побѣждать всякое внѣшнее зло, не противясь ему принужденіемъ, — побѣждать его однимъ непосредственнымъ нравственнымъ дѣйствіемъ или чудомъ благодати? Предположеніе замѣчательно неосновательное, возможное только при полномъ непониманіи какъ существа благодати, такъ и ея нравственныхъ условій. Мы знаемъ, что самъ Христосъ встрѣчался на землѣ съ такою людскою средою, гдѣ его благодать не могла творить чудесъ «по невѣрію ихъ», мы знаемъ, что въ самой лучшей средѣ, — въ средѣ Своихъ апостоловъ, — Онъ нашелъ «сына погибели»; мы знаемъ, наконецъ, что изъ двухъ разбойниковъ на крестѣ покаялся только одинъ, — неизвѣстно, поддался ли бы онъ божественной силѣ при другихъ обстоятельствахъ, но вполнѣ извѣстно, что его товарищъ оказался для нея недоступнымъ и при *такихъ* обстоятельствахъ.

Тѣ, которые утверждаютъ, что *всякій* злодѣй можетъ быть разомъ обращенъ къ добру и удержанъ отъ преступленія однимъ непосредственнымъ дѣйствіемъ внутренней благодатной силы, вовсе не вникаютъ въ то, о чемъ говорятъ. Если дѣло идетъ о внутренней, чисто-духовной силѣ добра, то вѣдь она тѣмъ и отличается въ этомъ своемъ качествѣ, что дѣйствуетъ не какъ механическій двигатель, фатально производящій внѣшнія фактическія перемѣны, а дѣйствуетъ только подъ условіемъ ея внутренняго усвоенія тѣмъ другимъ,

на кого она дѣйствуетъ, слѣдовательно результатъ дѣйствія никогда не предопредѣляется здѣсь доброю волей дѣйствующаго, а зависитъ окончательно отъ свойства реакціи другой стороны (истина, которую примѣръ Іуды Искаріота долженъ, казалось бы, сдѣлать ясною и для слѣпого).

Благодатная сила Христа дѣйствовала на людей, грѣшныхъ по немощи плоти, а не по твердости злой воли, на людей, не успокоившихся въ своихъ грѣхахъ, а болѣвшихъ ими и чувствовавшихъ нужду во врачѣ; объ этихъ больныхъ, готовыхъ къ исцѣленію, и сказалъ Христосъ, что они войдутъ въ царствіе Божіе прежде самодовольныхъ праведниковъ, которые изъ-за этого и враждовали противъ Него, укоряя за снисходительное общеніе съ мытарями и блудницами. Но и враги не могли найти повода упрекать Его въ потворствѣ кровожаднымъ убійцамъ, нечестивымъ святотатцамъ, безстыднымъ растлителямъ и всякимъ преступникамъ по ремеслу, врагамъ общежитія человѣческаго. Но Онъ оставлялъ ихъ въ покоѣ? Да зачѣмъ же Ему было ими заниматься, когда существовали власти еврейскія и римскія, предназначенныя именно для посильнаго противленія злу принужденіемъ.

По духу евангельскому (какъ и по буквѣ) мы не должны обращатья къ властямъ за принудительною защитой *себя* противъ личныхъ и имущественныхъ обидъ. Мы не должны тащить въ судъ и тюрьму человѣка, который насъ ударитъ, или сниметъ съ насъ шубу. Мы должны отъ всей души простить обидчика за тѣ обиды, которыя онъ намъ наноситъ, и не оказывать ему за себя никакого противодѣйствія. Это ясно и просто. Ясно также, что мы не должны отдаваться злому чувству и противъ обидчика нашихъ ближнихъ, — и его мы должны простить въ душѣ и не переставать видѣть въ немъ такого же человѣка, какъ мы. Но какую же *практическую* обязанность налагаетъ на насъ въ этомъ случаѣ нравственное начало? Можетъ ли эта обязанность быть реально-одинаковою при своей и при чужой обидѣ? Допускать обиду противъ себя самого значитъ жертвовать собою и это есть подвигъ самопожертвованія; допускать обиду другихъ значитъ жертвовать другими, и это уже никакъ не можетъ называться самопожертвованіемъ. Нравственная обязанность къ другимъ, психологически основанная на жалости, не должна практически давать права однимъ насильникамъ и злодѣямъ. Мирные и слабые люди также имѣютъ право на нашу дѣятельную

жалость, или помощь. И такъ какъ мы въ качествѣ единичнаго человѣка не можемъ постоянно и достаточно помогать всѣмъ обиженнымъ, то обязаны это дѣлать въ качествѣ человѣка собирательнаго, т. е. чрезъ государство. Политическая организація есть благо природно-человѣческое, столь же необходимое для нашей жизни, какъ и нашъ физическій организмъ. Христіанство, давая намъ высшее благо, духовное, не отнимаетъ у насъ низшихъ природныхъ благъ и не выдергиваетъ изъ-подъ нашихъ ногъ той лѣстницы, по которой мы идемъ.

Развѣ съ появленіемъ христіанства, съ возвѣщеніемъ Царства Божія исчезло для насъ царство животное, растительное, минеральное? Если они не упразднены, то почему же должно быть упразднено воплощенное въ политической организаціи царство природно-человѣческое, которое въ историческомъ процессѣ есть такая же необходимость, какъ тѣ — въ космическомъ? Мы не можемъ перестать быть животными, а должны будто бы перестать быть гражданами! Можно ли придумать болѣе вопіющую нелѣпость?

Изъ того, что цѣль пришествія Христа на землю не могла состоять въ созданіи царства отъ міра сего, или государства, — давно уже созданнаго, — неужели слѣдуетъ его отрицательное отношеніе къ государству? Изъ того, что евангеліе не касается внѣшнихъ способовъ огражденія человѣчества отъ грубо-разрушительнаго дѣйствія злыхъ силъ, можно было бы что-нибудь заключать только въ томъ случаѣ, если бы евангеліе явилось до основанія государства, въ обществѣ беззаконномъ, безсудномъ и безвластномъ. Но зачѣмъ же было снова давать въ евангеліи тѣ гражданственно-юридическіе уставы общежитія, которые за много вѣковъ раньше были уже даны въ пятикнижіи? Христосъ, если не хотѣлъ ихъ отвергнуть, могъ только подтвердить ихъ, *что Онъ и сдѣлалъ:* «Ни одна іота и черта изъ закона не прейдетъ... Я пришелъ не разрушить законъ, а исполнить».

Но благодать и истина, явившіяся въ Христѣ, упразднили будто бы законъ. Когда же однако это случилось, *когда именно?* Тогда ли, когда Іуда предалъ своего учителя, тогда ли, когда Ананій и Сапфира обманули апостоловъ, тогда ли, когда діаконъ Николай подъ предлогомъ братства завелъ половую распущенность, или когда коринѳскій христіанинъ предался кровосмѣшенію? Или тогда, когда Духъ писалъ черезъ пророка новозавѣтнаго церквамъ въ лицѣ ихъ

предстоятелей — одному такъ: «знаю твои дѣла, что имѣешь имя, будто живъ, а въ самомъ дѣлѣ — мертвъ» (Откров. III. 1), а другому такъ: «знаю твои дѣла, что ни холоденъ ты, ни горячъ. О, если бы ты былъ холоденъ, или горячъ! Но такъ какъ ты тепловатъ, и ни горячъ, ни холоденъ, — изблюю тебя изъ устъ Моихъ» (15, 16).

А если благодать и истина отъ перваго своего явленія и донынѣ не овладѣли ни всѣмъ, ни даже большею частью христіанскаго человѣчества, то спрашивается: какимъ образомъ и въ комъ упразднился законъ? Могъ ли упразднiться законъ благодатію въ тѣхъ, кто не вмѣщаетъ ни благодати, ни закона? Не ясно ли, что для нихъ, то есть для большинства человѣчества, законъ до исполненія своего, по слову Христову, долженъ оставаться въ собственной своей силѣ, именно какъ внѣшній предѣлъ ихъ свободы? А чтобы быть дѣйствительно такимъ предѣломъ, законъ имѣть за собою достаточную принудительную власть, то есть долженъ воплощаться въ государственной организаціи съ ея судами, полиціей, войсками. И поскольку христіанство не упразднило закона, оно не могло упразднить и государства. Но изъ этого разумнаго и необходимаго факта — неупраздненія государства, какъ внѣшней силы, вовсе не слѣдуетъ, чтобы внутреннее отношеніе людей къ этой силѣ, а чрезъ это и самый характеръ ея дѣятельности — въ общемъ и въ частностяхъ — остался безо всякой перемѣны. Химическое вещество не упразднено въ тѣлахъ растительныхъ и животныхъ, но получило въ нихъ новыя особенности, и не напрасно существуетъ цѣлая наука «Органической химіи». Подобное же есть основаніе и для *христіанской политики*. Христіанское государство, если только оно не остается пустымъ именемъ, должно имѣть опредѣленныя отличія отъ государства языческаго, хотя оба они, какъ *государства*, имѣютъ одинаковую основу и общую задачу.

XIII.

«Выѣдетъ крестьянинъ въ поле землю пахать, наскочитъ на него половецъ, самого убьетъ, коня угонитъ; придутъ потомъ на село половцы толпою, всѣхъ крестьянъ перебьютъ, дома сожгутъ, женъ уведутъ въ полонъ, а князья въ это время своими усобицами занимаются». — *Жалость* къ этимъ крестьянамъ, чтобы не ограничиваться одними чувствительными словами, должна была естественно

перейти въ организацію крѣпкой и единой государственной власти, достаточной для защиты крестьянъ отъ княжескихъ усобицъ и половецкихъ набѣговъ.

Когда въ другой странѣ величайшій ея поэтъ восклицалъ съ глубокою скорбью, которую онъ показалъ не на однихъ только словахъ:

Ahi, serva Italia dei dolor'ostello,
Nave senza nocchiero in gran tempesta! [177].

— та же самая жалость прямо побуждала его призывать изъ-за Альпъ верховнаго носителя государственной власти, установителя общественнаго порядка, сильнаго защитника отъ непрерывныхъ и нестерпимыхъ мелкихъ насилій: и эта сказавшаяся въ столькихъ мѣстахъ «Божественной комедіи» жалость къ дѣйствительнымъ бѣдствіямъ Италіи, и это обращеніе къ полновластному государству, какъ необходимому средству спасенія, приняли у Данта форму отчетливаго, продуманнаго убѣжденія въ книгѣ «О Монархіи».

Бѣдствія безгосударственной или слабогосударственной жизни, вызывавшія жалость Владимира Мономаха или Данта, упраздняются или ограничиваются только крѣпкимъ государствомъ и съ его исчезновеніемъ возникли бы непремѣнно опять. Чисто-нравственныя побужденія, внутренно удерживающія людей отъ взаимнаго истребленія, бывшія явно недостаточными въ XIII вѣкѣ, хотя, можетъ быть, развились и усилились въ настоящее время (вопросъ спорный), но чтобы они стали теперь вполнѣ достаточными сами по себѣ, — объ этомъ смѣшно и говорить, и если жители итальянскихъ городовъ не проявляютъ свою партійную вражду въ ежеминутной рѣзнѣ, то слишкомъ ясно, что этимъ они обязаны только принудительному строю государства съ его войскомъ и полиціей. Что касается до Россіи, то, не говоря о княжескихъ усобицахъ и о кулачныхъ «народоправствахъ», тѣ дикіе инородческіе элементы, которые московское царство и всероссійская имперія съ такимъ трудомъ и постепенностью оттѣсняли все далѣе и далѣе къ предѣламъ страны, безъ сомнѣнія, болѣе покорились, чѣмъ переродились, и если бы на закавказской, туркестанской и сибирской границахъ штыкъ и пика — избави Боже — исчезли или ослабѣли, всякому моралисту пришлось бы

---

[177] Италія — раба, пристанище страданій,
Корабль безъ кормчаго среди великихъ бурь.

сразу понять истинную сущность этихъ превосходныхъ учрежденій [178].

Какъ церковь есть собирательно-организованное благочестіе, такъ государство есть собирательно-организованная жалость. Поэтому утверждать, что христіанская религія по существу отрицаетъ государство — значитъ утверждать, что эта религія по существу отрицаетъ жалость. На самомъ же дѣлѣ евангеліе не только настаиваетъ на нравственно-обязательномъ значеніи жалости или человѣколюбія, но рѣшительно подтверждаетъ и тотъ уже въ Ветхомъ Завѣтѣ высказанный взглядъ, что безъ человѣколюбія не можетъ быть и истиннаго благочестія: «Милости хощу, а не жертвы».

Если же признавать жалость въ принципѣ, то уже логически необходимо допускать и ту историческую организацію общественныхъ силъ и дѣлъ, которая выводитъ жалость изъ состоянія безсильнаго, или тѣсно-ограниченнаго чувства, даетъ ей дѣйствительность, широкое примѣненіе и развитіе. Если я стою на точкѣ зрѣнія жалости, то я не могу отрицать то учрежденіе, благодаря которому можно *на дѣлѣ жалѣть, т. е. давать помощь и защиту* вмѣсто десятковъ и самое большое сотенъ единицъ — десяткамъ и сотнямъ милліоновъ людей.

Опредѣленіе государства (со стороны его нравственнаго смысла), какъ организованной жалости, можетъ отрицаться только по недоразумѣнію. Нѣкоторыя изъ такихъ недоразумѣній намъ нужно разсмотрѣть прежде, чѣмъ перейти къ понятію *христіанскаго* государства.

XIV.

Указываютъ на суровый и нерѣдко жестокій характеръ государства, очевидно противорѣчащій его опредѣленію, какъ организованной жалости. При этомъ не различаютъ суровости необходимой

[178] Моему отцу еще удалось въ дѣтствѣ слышать воспоминанія очевидцевъ о томъ, какъ вооруженныя толпы инородцевъ на Волгѣ открыто разбойничали, уводили русскихъ путешественниковъ цѣлыми семьями въ плѣнъ и всячески мучили. На Волгѣ въ настоящее время это уже не бываетъ, но на Амурѣ, какъ извѣстно, случается и теперь, значитъ постоянная военная миссія государства у насъ еще не закончилась, и если бы добродѣтельный центуріонъ Корнелій жилъ въ наши дни въ Россіи, то никакой нравственный мотивъ не могъ бы ему препятствовать быть казачьимъ сотникомъ въ Уссурійскомъ краѣ.

и цѣлесообразной отъ безполезной и произвольной жестокости. Между тѣмъ первая не противорѣчитъ жалости, а вторая, какъ злоупотребленіе, *противорѣчитъ смыслу самого государства*, и, слѣдовательно, ни та, ни другая ничего не говорятъ противъ опредѣленія государства (разумѣется нормальнаго) какъ организованной жалости. Мнимое противорѣчіе здѣсь основано на такой же поверхностной видимости, какъ если бы кто-нибудь указывалъ на безсмысленную жестокость неудачной хирургической операціи, а также кстати на страданія больного даже при удачной операціи, какъ на очевидное противорѣчіе съ понятіемъ хирургіи, въ смыслѣ благодѣтельнаго искусства, помогающаго людямъ въ извѣстныхъ тѣлесныхъ страданіяхъ. Слишкомъ очевидно, что такіе представители государственной власти, какъ, напр., Иванъ IV, такъ же мало свидѣтельствуютъ противъ человѣколюбивой основы государства, какъ дурные хирурги противъ благотворности самой хирургіи. Я сознаю, что образованный читатель имѣетъ право чувствовать себя оскорбленнымъ при напоминаніи ему такой азбуки, но если онъ знакомъ съ новѣйшими теченіями мысли въ Россіи, то онъ не сочтетъ меня виновникомъ этого оскорбленія.

Но государство даже и въ самыхъ нормальныхъ своихъ проявленіяхъ неизбѣжно бываетъ безжалостно. Жалѣя мирныхъ людей, которыхъ оно защищаетъ отъ хищныхъ насильниковъ, оно съ этими должно поступать безжалостно. Такая *односторонняя* жалость не соотвѣтствуетъ нравственному идеалу. Это безспорно, но опять-таки не говоритъ ничего противъ нашего опредѣленія государства, ибо, во-первыхъ, жалость, хотя бы односторонняя, есть все-таки жалость, а не что-нибудь другое; а во-вторыхъ, государство даже нормальное, никакъ не есть выраженіе достигнутаго нравственнаго идеала, а только одна изъ главныхъ организацій, необходимыхъ для достиженія этого идеала. *Достигнутое* идеальное состояніе человѣчества или Царство Божіе какъ осуществленное, очевидно, несовмѣстимо съ государствомъ, но оно несовмѣстимо и съ жалостью. Когда все снова будетъ «доброе дѣло», — тогда кого же можно будетъ жалѣть? А пока есть кого жалѣть, есть кого и защищать, и нравственная потребность въ цѣлесообразно и широко организованной системѣ такой защиты, т. е. нравственное значеніе государства, остается въ силѣ. А безжалостность государства къ тѣмъ, отъ кого или противъ кого приходится защищать мирное общество, — развѣ эта безжа-

лостность, фактически несомнѣнная, есть нѣчто безусловно роковое, — и даже фактически, развѣ она что-нибудь неизмѣнное? Развѣ это не историческій фактъ, что отношеніе государства къ его врагамъ прогрессируетъ именно въ смыслѣ меньшей жестокости и, слѣдовательно, большей жалости? Прежде ихъ мучительно истребляли цѣлыми семьями и родами (какъ еще и теперь дѣлается въ Китаѣ); потомъ каждый сталъ отвѣчать за самого себя, далѣе измѣнился самый характеръ отвѣтственности: перестали мучить преступниковъ ради одного мученія; наконецъ, теперь ставятъ уже и положительную задачу нравственной помощи имъ. Чѣмъ же въ послѣднемъ основаніи обусловлены такія перемѣны? Когда государство ограничиваетъ или упраздняетъ смертную казнь, отмѣняетъ пытки и тѣлесныя наказанія, заботится объ улучшеніи тюремъ и мѣстъ ссылки, не ясно ли, что, жалѣя и защищая мирныхъ людей, страдающихъ отъ преступленій, оно начинаетъ распространять свою жалость и на противную сторону — на самихъ преступниковъ? Слѣдовательно, указаніе на одностороннюю жалость начинаетъ терять силу уже фактически. И именно лишь благодаря государству организація жалости перестаетъ быть односторонней, ибо людская толпа и теперь еще въ своемъ отношеніи къ общественнымъ врагамъ руководится въ большинствѣ случаевъ старыми безжалостными максимами: собакѣ собачья и смерть; по-дѣломъ вору и мука; да чтобъ и другимъ не повадно было. Такіе максимы теряютъ практическую силу, благодаря именно государству, которое болѣе свободно въ этомъ дѣлѣ отъ односторонности въ томъ и другомъ отношеніи, такъ какъ, властно сдерживая мстительные инстинкты толпы, готовой растерзать преступника, государство вмѣстѣ съ тѣмъ никогда не откажется отъ обязанности человѣколюбія — противодѣйствовать преступленіямъ, какъ хотѣли бы тѣ странные моралисты, которые на дѣлѣ жалѣютъ только обидчиковъ, насильниковъ и хищниковъ при полномъ равнодушіи къ ихъ жертвамъ. Вотъ уже дѣйствительно односторонняя жалость! [179].

XV.

Менѣе грубое недоразумѣніе по поводу нашего понятія о государствѣ можетъ явиться со стороны юристовъ-философовъ, видящихъ

[179] См. выше, глава „Уголовный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія“.

въ государствѣ воплощеніе права, какъ начала безусловно самостоятельнаго и отдѣльнаго отъ нравственности вообще и отъ мотивовъ милосердія въ особенности. Дѣйствительное различіе между правомъ и нравственностью было нами прежде указано [180]: оно не упраздняетъ связи между ними, а, напротивъ, обусловлено именно этою связью. Для того, чтобы на мѣсто этого различія поставить отдѣльность и противоположность, нужно искать безусловнаго принципа, опредѣляющаго въ послѣднемъ основаніи всякое правовое отношеніе какъ такое — гдѣ-нибудь внѣ нравственной области и по возможности дальше отъ нея.

Такимъ внѣ-нравственнымъ и даже противо-нравственнымъ началомъ для права представляется прежде всего *сила*, или мощь: Macht geht vor Recht. Что правовыя отношенія въ историческомъ порядкѣ слѣдуютъ за насильственными, — это такъ же несомнѣнно, какъ и то, что въ исторіи нашей планеты органическая жизнь явилась послѣ и на основѣ процессовъ неорганическихъ, изъ чего, конечно, не слѣдуетъ, чтобы собственнымъ принципомъ органическихъ формъ, какъ такихъ, было неорганическое вещество. Игра естественныхъ силъ въ человѣчествѣ есть лишь *матеріалъ* правовыхъ отношеній, а никакъ не ихъ принципъ, иначе въ немъ же было бы различіе между правомъ и безправіемъ? Право есть *ограниченная* сила, но дѣло именно въ томъ, *что* ограничиваетъ силу. Подобнымъ образомъ и нравственность можно опредѣлить какъ *преодолѣваемое зло*, изъ чего не слѣдуетъ, чтобы принципомъ нравственности было зло.

Мы не подвинемся дальше въ опредѣленіи права, если взятое изъ физической области понятіе силы замѣнимъ болѣе человѣческимъ понятіемъ свободы. Что въ глубочайшей основѣ всѣхъ правовыхъ отношеній лежитъ индивидуальная свобода — это несомнѣнно, но есть ли она дѣйствительно безусловный принципъ права? Это невозможно по двумъ причинамъ: во-первыхъ потому, что она въ дѣйствительности *не безусловна*, а во-вторыхъ, потому, что она вообще не есть опредѣляющій принципъ *права*. По первому пункту я хочу сказать не то, что человѣческая свобода никогда не бываетъ безусловной, а лишь то, что она не имѣетъ этого характера въ той области реальныхъ отношеній, въ которой и для которой существуетъ право. Предположимъ, что какой-нибудь во плоти живущій на

---

[180] См. выше, глава „Нравственность и право“.

землѣ человѣкъ дѣйствительно обладаетъ безусловною свободою, т. е., что онъ можетъ однимъ актомъ своей воли, независимо ни отъ какихъ внѣшнихъ условій и посредствующихъ необходимыхъ процессовъ, совершать все, что онъ хочетъ. Ясно, что такой человѣкъ стоялъ бы внѣ области правовыхъ отношеній: если бы его безусловно свободная воля опредѣлилась въ сторону зла, никакое чужое дѣйствіе не могло бы ее ограничить, она была бы недоступна для закона и власти, а если бы она опредѣлилась въ сторону добра, то она сдѣлала бы излишними всякую власть и всякій законъ.

Итакъ, о безусловной свободѣ, какъ принадлежащей совсѣмъ къ другой сферѣ отношеній, нечего и говорить по поводу права: оно имѣетъ дѣло только съ свободою ограниченною и условною, и спрашивается именно, какого рода ограниченія или условія имѣютъ характеръ *правовой*. Свобода одного ограничивается свободою другого, однако не всякое такое ограниченіе выражаетъ собою право. Если свобода одного человѣка будетъ ограничена свободою его ближняго, который свободно свернетъ ему голову или посадитъ его по своему усмотрѣнію на цѣпь, то это вообще не называется правомъ, и во всякомъ случаѣ такое ограниченіе свободы не представляетъ никакихъ специфическихъ признаковъ правового принципа какъ такого. Ихъ нужно искать не въ фактѣ какого-нибудь ограниченія свободы, а въ равномѣрномъ и всеобщемъ характерѣ ограниченія: если свобода одного ограничивается равнымъ образомъ, какъ и свобода другого, или если свободному дѣйствію каждаго полагается общій для всѣхъ предѣлъ, тогда только ограниченіе свободы получаетъ правовой характеръ.

Итакъ, принципъ права есть свобода въ предѣлахъ равенства, или обусловленная равенствомъ, — слѣдовательно, свобода условная. Но и равенство, ее опредѣляющее, не есть безусловно самостоятельный принципъ для права. По существенному своему признаку правовая норма отвѣчаетъ, кромѣ требованія *равенства*, необходимо и требованію *справедливости*. Эти два понятія, хотя и сродны, однако далеко не тождественны между собою. Когда фараонъ египетскій издалъ законъ, повелѣвающій умерщвлять всѣхъ еврейскихъ новорожденныхъ, то несправедливость этого закона, конечно, состояла не въ одномъ только неравенствѣ отношенія къ еврейскимъ и египетскимъ младенцамъ; и если бы фараонъ повелѣлъ затѣмъ умерщвлять не однихъ еврейскихъ, но всѣхъ новорожден-

ныхъ вообще, то хотя этотъ новый законъ удовлетворялъ бы требованію равенства, однако никто не рѣшился бы назвать его справедливымъ. Справедливость не есть простое равенство, *а равенство въ исполненіи должнаго.* Справедливый должникъ есть не тотъ, который равно отказываетъ въ уплатѣ всѣмъ своимъ кредиторамъ, а тотъ, который всѣмъ имъ равномѣрно выплачиваетъ свой долгъ; справедливый отецъ не тотъ, конечно, который одинаково равнодушенъ ко всѣмъ своимъ дѣтямъ, а тотъ, который показываетъ имъ всѣмъ одинакую любовь.

Есть, значитъ, равенство несправедливое и равенство справедливое, и право опредѣляется послѣднимъ, т. е. окончательно — справедливостью. Это понятіе уже переводитъ насъ прямо въ область нравственную. А здѣсь, какъ мы знаемъ, каждая добродѣтель не есть отдѣльная клѣтка, а всѣ онѣ, въ томъ числѣ и справедливость, суть различныя видоизмѣненія единаго или, точнѣе, тріединаго начала, опредѣляющаго наше должное отношеніе ко всему; при томъ справедливость, какъ принадлежащая къ области нравственнаго взаимоотношенія человѣка съ ему подобными, есть лишь видоизмѣненіе основного должнаго мотива такихъ отношеній, — именно жалости: *справедливость есть жалость равномѣрно примѣняемая* [181].

Итакъ поскольку право опредѣляется справедливостью, оно по существу своему связано съ областью нравственною; всѣ опредѣленія права, старающіяся отдѣлить его отъ нравственности, не доходятъ до существа дѣла. Такъ, — кромѣ указанныхъ, — что значитъ знаменитое опредѣленіе (Іеринга), по которому «право есть защищенный или огражденный интересъ»? Нѣтъ никакого сомнѣнія, что право защищаетъ интересы, однако не всякіе. Какіе же именно? Очевидно, только интересы справедливые, или, другими словами, оно защищаетъ всякій интересъ въ мѣру его справедливости. Что же тутъ разумѣется подъ справедливостью? Сказать, что справедливый интересъ есть интересъ, огражденный правомъ, очевидно, значило бы впасть въ грубѣйшій логическій кругъ, избѣжать котораго можно только, если разумѣть и здѣсь справедливость по существу, т. е. въ нравственномъ смыслѣ. Это не мѣшаетъ въ самомъ нравственномъ началѣ признавать со стороны неизбѣжныхъ усло-

---

[181] См. выше, глава „О добродѣтеляхъ".

вій его существованія различныя степени и сферы дѣйствія, каково различеніе правды внѣшней, формальной, или собственно-юридической, отъ правды внутренней, существенной, или чисто-нравственной, при чемъ верховнымъ и окончательнымъ мѣриломъ праваго и неправаго останется одно и то же начало — нравственное. Возможное столкновеніе между «внѣшнею» и «внутреннею» правдой въ частныхъ случаяхъ само по себѣ ничего не говоритъ противъ ихъ однородности, такъ какъ не меньшее столкновеніе можетъ быть и при осуществленіи самаго простого и основного нравственнаго побужденія, напр., когда жалость требуетъ отъ меня спасать изъ воды двухъ утопающихъ, и не имѣя возможности вытащить обоихъ, я долженъ выбирать между тѣмъ или другимъ: если фактъ столкновенія есть начало, противорѣчащее самому себѣ, то случаи затруднительнаго выбора сложными примѣненіями права и нравственности въ тѣсномъ смыслѣ такъ же мало могутъ убѣдить въ ихъ существенной и несводимой къ единству противоположности. Такъ же мало убѣдительно и то, что понятія о справедливости и нравственности мѣняются исторически; это могло бы что-нибудь значить, если бы при этомъ права и законы оставались неизмѣнными. Но они еще болѣе рознятся по мѣстамъ и временамъ. Итакъ, что же? Мѣняются понятія по справедливости, мѣняются права и законы, но остается неизмѣннымъ одно: требованіе, чтобы права и законы были справедливы. Слѣдовательно, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ условій остается внутренняя обусловленность права нравственностью. Чтобы избѣжать этого заключенія, нужно уйти слишкомъ далеко: въ ту страну, видѣнную богомолками Островскаго, гдѣ законныя просьбы къ Махмуту Турецкому и Махмуту Персидскому должны были начинаться обращеніемъ: суди меня, судія *неправедный!*

Опредѣленіе Іеринга варьируется въ той формулѣ, по которой право есть *разграниченіе* интересовъ въ отличіе отъ нравственности, какъ *оцѣнка* интересовъ. Что право разграничиваетъ интересы — это такъ же несомнѣнно, какъ и то, что оно ихъ защищаетъ. Но этотъ фактъ самъ по себѣ еще не даетъ никакого понятія о существѣ права, ибо интересы разграничиваются и на такихъ основаніяхъ, которыя вовсе не имѣютъ юридическаго характера, и, слѣдовательно, опредѣленіе оказывается слишкомъ широкимъ. Такъ, если разбойники въ лѣсу, ограбивъ путешественни-

ковъ, оставятъ имъ жизнь, а себѣ возьмутъ только имущество, то это несомнѣнно будетъ разграниченіе интересовъ, но видѣть здѣсь что-нибудь общее съ правомъ можно развѣ только въ томъ смыслѣ, въ которомъ всякое насиліе есть выраженіе права — именно кулачнаго, или права силы. Въ серьезномъ же смыслѣ право опредѣляется, конечно, не фактами разграниченія интересовъ, а общею и постоянною *нормой такого* разграниченія. Чтобы имѣть правовой характеръ, разграниченіе интересовъ должно быть правильнымъ, нормальнымъ, или справедливымъ. Различая нормальныя разграниченія интересовъ отъ ненормальныхъ и относя къ праву только первыя, мы, очевидно, дѣлаемъ ихъ *оцѣнку*, и, слѣдовательно, мнимое противоположеніе между правомъ и нравственностью падаетъ само собою. Когда мы находимъ какіе-нибудь законы несправедливыми и стремимся къ правовой ихъ отмѣнѣ, то, не выходя изъ области юридической, мы однако занимаемся не какимъ-нибудь реальнымъ разграниченіемъ интересовъ, а прежде всего оцѣнкою существующаго разграниченія, а оно въ свое время тоже было обусловлено оцѣнкою, только другою, съ которою мы теперь несогласны.

Итакъ, если нравственность опредѣляется какъ оцѣнка интересовъ, то право по существу входитъ въ нравственность. Этому нисколько не противорѣчитъ то, что мѣрило оцѣнки для права и для нравственности (въ тѣсномъ смыслѣ) — не одно и то же: самое это различіе, т. е. необходимость допустить область юридическихъ отношеній внѣ области отношеній чисто-нравственныхъ, имѣетъ не другое какое-нибудь, а опять-таки нравственное основаніе, именно въ требованіи, чтобы высшее, окончательное добро осуществлялось безо всякаго внѣшняго принужденія, слѣдовательно, при извѣстномъ просторѣ выбора между добромъ и зломъ, или, выражаясь парадоксально — высшая нравственность требуетъ нѣкоторыя свободы для безнравственности, что и осуществляется правомъ, обязывающимъ индивидуальную волю лишь къ минимальному, необходимому для общежитія, добру и ограждающимъ ее — въ интересахъ истиннаго нравственнаго, т. е. свободнаго совершенства — отъ безсмысленныхъ и зловредныхъ опытовъ принудительной праведности и насильственной святости [182].

Итакъ, если государство есть объективное устроеніе права, то

[182] См. выше, гл. „Нравственность и право“.

именно въ силу этого оно входитъ неизбѣжно въ нравственную, т. е. должную, обязательную для *доброй* воли, организацію человѣчества.

XVI.

Связь права съ нравственностью даетъ возможность говорить и о христіанскомъ государствѣ. Было бы несправедливо утверждать, что до христіанства государство было лишено нравственной основы. Не говоря о царствахъ іудейскомъ и израильскомъ, которымъ пророки прямо ставили нравственныя нормы и обличали за ихъ неисполненіе — и въ языческомъ мірѣ достаточно вспомнить хотя бы образъ аѳинскаго царя Тезея, съ опасностью жизни освобождающаго гражданъ отъ каннибальской дани Криту, чтобы и здѣсь признать основной нравственный мотивъ государства, именно жалость, требующую дѣятельной помощи обиженнымъ и страдающимъ. Значитъ, различіе между христіанскимъ и языческимъ государствомъ не въ естественной ихъ основѣ, а въ иныхъ отношеніяхъ. Съ христіанской точки зрѣнія государство есть только часть въ организаціи собирательнаго человѣка, — часть, обусловленная другою, высшею частью — церковью, отъ которой оно получаетъ свое освященіе и окончательное назначеніе — служить косвеннымъ образомъ въ своей мірской области и своими средствами той абсолютной цѣли, которую прямо ставитъ церковь — приготовленію человѣчества и всей земли къ царству Божію. Отсюда двѣ главныя задачи государства — консервативная и прогрессивная: *охранять основы общежитія, безъ которыхъ человѣчество не могло бы существовать*, и затѣмъ *улучшать условія этого существованія*, содѣйствуя свободному развитію всѣхъ человѣческихъ силъ, которыя должны стать носительницами будущаго совершеннаго состоянія, и безъ которыхъ, слѣдовательно, царство Божіе не могло бы осуществиться въ человѣчествѣ. Ясно, что какъ безъ консервативной дѣятельности государства человѣчество распалось бы и *некому* было бы войти въ полноту нашей жизни, такъ безъ прогрессивной дѣятельности государства человѣчество оставалось бы всегда на одной ступени историческаго процесса, никогда не достигло бы до способности окончательно принять, или отвергнуть царство Божіе, и, слѣдовательно, людямъ *не для чего* было бы жить.

Въ язычествѣ преобладала исключительно консервативная за-

дача государства: хотя оно способствовало историческому прогрессу, но лишь помимо своей воли и своего сознанія. Высшая цѣль дѣятельности не ставилась самими дѣятелями, не была цѣлью для нихъ, еще не слыхавшихъ «евангелія Царствія». Поэтому, самый прогрессъ здѣсь, хотя и отличался формально отъ постепеннаго усовершенствованія царствъ внѣшней природы, не имѣлъ однако по существу чисто-человѣческаго характера; недостойно человѣка двигаться невольно къ невѣдомой ему цѣли. Прекрасно изображаются въ словѣ Божіемъ великія языческія монархіи подъ видомъ могучихъ и диковинныхъ *звѣрей*, которые быстро появляются и также быстро исчезаютъ. Природный земной человѣкъ не имѣетъ окончательнаго значенія, не можетъ имѣть этого значенія, и созданное такимъ человѣкомъ государство — его собирательное воплощеніе. Но это языческое государство, будучи по существу условнымъ и преходящимъ, утверждало себя какъ абсолютное. Язычники начали съ обожествленія индувидуальныхъ *тѣлъ* (астральныхъ, растительныхъ, животныхъ и особенно человѣческихъ) во множествѣ всевозможныхъ боговъ, а кончили обожествленіемъ собирательнаго тѣла — государства (культъ монарховъ въ восточныхъ деспотіяхъ, апоѳеозъ римскихъ царей).

Заблужденіе язычниковъ состоитъ не въ томъ, что они признавали за государствомъ положительное значеніе, а только въ томъ, что они считали его имѣющимъ это значеніе *отъ себя*. Это была явная неправда. Какъ индивидуальное, такъ и собирательное тѣло человѣка не имѣетъ своей жизни отъ себя, а получаетъ ее отъ живущаго въ немъ духа, что наглядно доказывается разложеніемъ какъ индивидуальныхъ, такъ и собирательныхъ тѣлъ. Совершенное же тѣло есть то, въ которомъ живетъ Духъ Божій. Поэтому христіанство требуетъ отъ насъ не того, чтобы мы отрицали или ограничивали полновластность государства, а чтобы мы вполнѣ признавали то начало, которое можетъ дать государству дѣйствительную полноту его значенія — нравственную его солидарность съ дѣломъ Царства Божія на землѣ, при внутреннемъ подчиненіи всѣхъ мірскихъ цѣлей единому Духу Христову.

XVII.

Возникшій съ появленіемъ христіанства вопросъ объ отношеніи церкви къ государству получаетъ съ указанной точки зрѣнія

окончательное принципіальное рѣшеніе. Церковь, какъ мы знаемъ, есть богочеловѣческая организація, нравственно опредѣляемая благочестіемъ. По самому существу этого мотива въ церкви божественное началo рѣшительно преобладаетъ надъ человѣческимъ, въ ихъ связи первое преимущественно дѣятельное, а второе по преимуществу страдательно: такъ, очевидно, должно быть при прямомъ соотношеніи человѣческой воли съ высшимъ началомъ. Дѣятельное проявленіе этой воли, требуемое самимъ божествомъ, возможно только въ мірской области, собирательно представляемой государствомъ и имѣющей свою дѣйствительность раньше откровенія божественнаго начала и внѣ прямой зависимости отъ него. *Христіанское* государство связано съ божествомъ, какъ и церковь, оно есть также въ извѣстномъ смыслѣ богочеловѣческая организація, но уже съ преобладаніемъ человѣческаго начала, что возможно только потому, что это государство имѣетъ реализацію божественнаго начала *не въ себѣ*, а *передъ* собою — въ церкви, такъ что божество даетъ здѣсь, въ государствѣ, *полный просторъ* человѣческому началу и его *самодѣятельному* служенію высшей цѣли. Съ нравственной точки зрѣнія одинаково необходимо и самостоятельное дѣйствіе человѣка, и его безусловно подчиненное отношеніе къ божеству, какъ такому, рѣшеніе же этой антиноміи, совмѣщеніе обоихъ положеній возможно только черезъ различіе двухъ сферъ жизни (религіозной и политической) и двухъ непосредственныхъ ея мотивовъ (благочестія и жалости) — соотвѣтственно различію ближайшаго предмета дѣйствія при единствѣ окончательной цѣли. Благочестивое отношеніе къ божеству (совершенному) требуетъ жалости къ людямъ. Христіанская церковь требуетъ христіанскаго государства. Здѣсь, какъ и вездѣ, *разобщеніе* вмѣсто *различенія*, ведетъ непремѣнно къ *смѣшенію*, а смѣщеніе ведетъ къ раздору и гибели. Полное отдѣленіе церкви отъ государства принуждаетъ церковь къ одному изъ двухъ: или отказаться отъ всякаго дѣятельнаго служенія добру и предаться квіетизму и равнодушію, что противно духу Христову, или же, имѣя ревность къ дѣятельному приготовленію міра для пришествія Царства Божія, но не имѣя въ разобщеніи и отчужденіи отъ государства никакихъ способовъ для реализаціи своего духовнаго дѣйствія, церковь въ лицѣ своихъ властныхъ представителей сама хватается за реальныя орудія мірского дѣйствія, вмѣшивается во всѣ земныя дѣла и, при несомнѣнной чистотѣ и высотѣ первоначальной цѣли,

все болѣе и болѣе о ней забываетъ въ заботѣ о средствахъ, и если бы такому смѣшенію дозволено было упрочиться, то церковь потеряла бы самое основаніе своего бытія. Не менѣе пагубнымъ оказывается это разобщеніе и для другой стороны. Отдѣленное отъ церкви государство или совсѣмъ отказывается отъ духовныхъ интересовъ, лишается высшаго освященія и достоинства и вслѣдъ за нравственнымъ уваженіемъ теряетъ и матеріальную покорность подданныхъ; или же, сознавая важность духовныхъ интересовъ въ жизни человѣческой, но не имѣя, при своемъ отчужденіи отъ церкви, компетентной и самостоятельной инстанціи, которой оно могло бы предоставить высшее попеченіе о духовномъ благѣ своихъ подданныхъ, или о воспитаніи народовъ для Царства Божія, государство рѣшается брать это заботу въ свои руки; а для этого ему пришлось бы послѣдовательно присвоить себѣ *ex officio* высшій духовный авторитетъ, что было бы безумною и пагубною узурпаціей, напоминающей «человѣка беззаконія» послѣднихъ дней: ясно, что государство, забывая свое сыновнее положеніе относительно церкви, выступало бы тутъ во имя свое, а не во имя Отца.

Итакъ, нормальное отношеніе между церковью и государствомъ состоитъ въ томъ, что *государство признаетъ за вселенскою церковью принадлежащій ей высшій духовный авторитетъ, обозначающій общее направленіе доброй воли человѣчества и окончательную цѣль ея историческаго дѣйствія, а церковь предоставляетъ государству всю полноту власти для соглашенія законныхъ мірскихъ интересовъ съ этою высшею волей и для сообразованія политическихъ отношеній и дѣлъ съ требованіями этой окончательной цѣли, — такъ чтобы у церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имѣла никакого соприкосновенія съ областью религіи.*

Государство есть средняя общественная сфера между церковью съ одной стороны и матеріальнымъ обществомъ съ другой. Тѣ безусловныя цѣли религіозно-нравственнаго порядка, которыя ставятся и представляются церковью, не могли и не могутъ быть осуществлены въ данномъ людскомъ матеріалѣ безъ формальнаго посредства правомѣрной государственной власти (въ ея мірской сферѣ дѣйствія), удерживающей силы зла въ извѣстныхъ относительныхъ предѣлахъ до тѣхъ поръ, пока всѣ человѣческія воли не созрѣютъ для рѣшительнаго выбора между абсолютнымъ добромъ и безусловнымъ

зломъ. Прямой и основной мотивъ такого удерживанія есть жалость, чѣмъ опредѣляется и весь прогрессъ права и государства. Это прогрессъ не принципа, а примѣненій. Сфера принудительнаго государственнаго дѣйствія заразъ и отступаетъ передъ индивидуальною свободой и вмѣстѣ съ тѣмъ идетъ впередъ съ помощью въ бѣдствіяхъ общественныхъ. *Правило истиннаго прогресса состоитъ въ томъ, чтобы государство какъ можно менѣе стѣсняло внутренній нравственный міръ человѣка, предоставляя его свободному духовному дѣйствію церкви, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ можно вѣрнѣе и шире обезпечивало внѣшнія условія для достойнаго существованія и совершенствованія людей.* Государство, которое, въ силу собственнаго авторитета, хотѣло бы учить своихъ подданныхъ истинному богословію и здравой философіи, допуская при этомъ, чтобы они оставались безграмотными, чтобы ихъ рѣзали на большихъ дорогахъ, или чтобы они умирали съ голоду или отъ заразы, потеряло бы причину своего бытія. Голосъ истинной церкви могъ бы сказать такому государству: «мнѣ ввѣрены заботы о духовномъ спасеніи этихъ людей, а отъ тебя требуется только пожалѣть объ ихъ житейскихъ тягостяхъ и немощахъ. Сказано, что не о хлѣбѣ *единомъ* живъ будетъ человѣкъ, но не сказано, что онъ будетъ живъ безъ хлѣба. Жалость обязательна для всѣхъ, и для меня также, а потому если ты не хочешь быть собирательнымъ органомъ моей жалости, если ты не хочешь правильнымъ раздѣленіемъ труда между нами давать мнѣ нравственную возможность отдаться всецѣло дѣлу благочестія, я должна буду сама приняться за дѣло жалости, какъ въ древніе вѣка, когда ты, государство, еще не называлось христіанскимъ, я сама стану заботиться, чтобы не было голода и непомѣрной работы, и больныхъ безъ призрѣнія, и обиженныхъ безъ удовлетворенія, и обидчиковъ безъ исправленія. Но не скажутъ ли тогда всѣ люди: зачѣмъ намъ государство, которое насъ не жалѣетъ, когда у насъ есть церковь, которая пожалѣла не только о душахъ, но и о тѣлахъ нашихъ?» Христіанское государство, достойное этого имени, есть то, которое, не вмѣшиваясь въ дѣла священства, въ предѣлахъ своихъ средствъ дѣйствуетъ въ *царскомъ* духѣ Христа, жалѣвшаго голодныхъ и больныхъ, учившаго темныхъ, принудительно обуздывавшаго злоупотребленія (изгнаніе торжниковъ), но милостиваго къ самарянамъ и язычникамъ и запретившаго своимъ ученикамъ прибѣгать къ насилію противъ невѣрующихъ.

XVIII.

Подобно тому, какъ основной нравственный мотивъ благочестія, опредѣляющій наше должное отношеніе къ абсолютному началу, организуется въ церкви, а другая нравственная основа — жалость, опредѣляющая наше должное отношеніе къ ближнимъ, организуется въ государствѣ, такъ и наше основное нравственное отношеніе къ низшей природѣ (своей и внѣшней) организуется объективно и собирательно въ третьей общей жизненной сферѣ человѣчества — въ обществѣ, какъ союзѣ хозяйственномъ, или въ земствѣ.

Нравственная обязанность воздержанія, опирающаяся фактически на присущее природѣ человѣческой чувство стыда — вотъ истинный принципъ экономической жизни человѣчества и соотвѣтствующей ей общественной организаціи, со стороны ея собственной спеціальной задачи. Экономическая задача государства, дѣйствующаго по мотиву жалости, состоитъ въ томъ, чтобы принудительно обезпечить каждому извѣстную минимальную степень матеріальнаго благосостоянія, какъ необходимое условіе для достойнаго человѣческаго существованія. Этимъ экономическій вопросъ рѣшается правильно, но только съ одной стороны — въ области отношеній междучеловѣческихъ. Но для экономической дѣятельности, какъ такой, существенное значеніе имѣетъ отношеніе человѣка къ матеріальной природѣ, и такъ какъ безусловность нравственнаго начала и полнота нравственнаго порядка непремѣнно требуетъ, чтобы и это отношеніе было введено въ норму добра, или совершенства, то человѣчество должно быть нравственно организовано не только въ церковной и государственной, но и въ спеціально экономической области отношеній. И какъ между церковью и государствомъ, такъ и между всѣми тремя сферами собирательной нравственной организаціи должно быть *единство безъ смѣшенія и различіе безъ разлученія.*

Какой же видъ должно принять добро въ матеріально-экономическомъ обществѣ, какъ такомъ? Само собою разумѣется, что нравственная философія можетъ указать только образующій принципъ и окончательную цѣль этого общества, какимъ оно должно быть. Этотъ принципъ есть воздержаніе отъ дурной плотской безмѣрности, и эта цѣль есть претвореніе матеріальной природы — своей и внѣшней — въ свободную форму человѣческаго духа, не ограничивающую его

извнѣ, а безусловно восполняющую его внутреннее и наружное существованіе.

Что общаго однако между такими идеями и тою экономическою дѣйствительностью, принципъ которой есть безмѣрное размноженіе потребностей, а цѣль — такое же размноженіе вещей, удовлетворяющихъ этимъ потребностямъ? Общее, конечно, есть между стыдомъ и безстыдствомъ, между одухотвореніемъ тѣлъ и овеществленіемъ душъ, между воскресеніемъ плоти и умерщвленіемъ духа. Общность эта только отрицательная, но что же изъ того? Фактическое отрицаніе нравственной нормы не упраздняетъ, а только подчеркиваетъ ея внутреннее значеніе. Нѣтъ разумнаго основанія предполагать въ области экономической такое готовое соотвѣтствіе идеалу, какого мы не находимъ въ эмпирической дѣйствительности церкви и государства. Безъ сомнѣнія, между чувствомъ стыда и обычными биржевыми операціями есть нѣкоторое противорѣчіе, не большее однако (а скорѣе меньшее), чѣмъ между благочестіемъ въ духѣ Христовомъ и средневѣковою церковною политикой. Между принципомъ воздержанія и денежными спекуляціями есть несоотвѣтствіе, но опять-таки не большее, а скорѣе меньшее, чѣмъ между нравственно-правовымъ принципомъ государства и учрежденіемъ lettres de cachet, драгоннадами или массовыми изгнаніями иновѣрцевъ. Можно, на основаніи того, что бывало и бываетъ, видѣть во всей экономической области только поприще своекорыстія и алчности, также какъ для иныхъ все значеніе церкви и религіи исчерпывается іерархическимъ властолюбіемъ и народнымъ суевѣріемъ, а другіе во всемъ политическомъ мірѣ усматриваютъ только тиранію правителей и тупую покорность толпы. Такіе взгляды существуютъ, но они выражаютъ только или желаніе, или неспособность понимать существенный смыслъ предметовъ. Болѣе серьезно слѣдующее указаніе. Отказываясь отъ непосредственнаго требованія идеальнаго совершенства въ человѣческихъ отношеніяхъ, должно однако для признанія за ними какого-нибудь нравственнаго достоинства и значенія требовать отъ нихъ двухъ свойствъ: 1) чтобы предполагаемый ихъ нормальный принципъ не былъ имъ вовсе чуждъ, а проявлялся въ нихъ, хотя бы и несовершеннымъ образомъ, и 2) чтобы они въ своемъ историческомъ развитіи приближались къ нормѣ, или совершенствовались. Но именно экономическая жизнь, если принимать ее какъ нѣкоторую организацію матеріальныхъ отношеній, совершенно не удовлетворяетъ этимъ

двумъ непремѣннымъ требованіямъ. При всѣхъ возможныхъ злоупотребленіяхъ въ области церковной, нельзя серьезно отрицать присущее церкви нравственное начало благочестія, нельзя отрицать, напримѣръ, что храмы Божіи создаются вообще этимъ чувствомъ благочестія и что имъ же двигается большинство людей, собирающихся для богослуженія; нельзя также орицать и того, что въ нѣкоторыхъ, если не во всѣхъ, отношеніяхъ церковная жизнь улучшается и что множество прежнихъ злоупотребленій стали уже невозмжны. Подобнымъ же образомъ никакой справедливый человѣкъ не станетъ отрицать въ государственныхъ учрежденіяхъ — судахъ, полиціи, школахъ, больницахъ и т. д. — ни присущей имъ нравственной цѣли: защищать людей отъ обидъ и бѣдствій и помогать ихъ благосостоянію, ни того, что способы достиженія этой цѣли государствомъ постепенно совершенствуются въ смыслѣ большаго альтруизма. Но гдѣ въ области экономической хоть какое-нибудь учрежденіе, въ которомъ объективировалась бы добродѣтель воздержанія и которое служило бы одухотворенію матеріальной природы? Нравственное начало, которое должно опредѣлять нашу матеріальную жизнь и преобразовывать нашу внѣшнюю среду, вовсе никакой реальности въ экономической средѣ не имѣетъ, а, слѣдовательно, здѣсь нечему и улучшаться.

Это совершенное отчужденіе экономической жизни отъ ея собственной нравственной задачи, фактически несомнѣнное, имѣетъ однако съ нашей точки зрѣнія удовлетворительное объясненіе. Нравственная организація человѣчества, принципіально опредѣленная въ христіанствѣ, не могла *равномѣрно* осуществляться во всѣхъ своихъ частяхъ. Извѣстная историческая послѣдовательность вытекла здѣсь изъ самаго существа дѣла. На первый планъ должна была выступить сначала религіозная задача, организація благочестія церкви — не только какъ дѣло главное и основное, но и какъ дѣло въ извѣстномъ смыслѣ самое простое, наименѣе обусловленное съ человѣческой стороны. Въ самомъ дѣлѣ, связь человѣка съ открывшимся ему безусловнымъ началомъ не можетъ, какъ высшее, опредѣляться чѣмъ-нибудь другимъ, — она покоится на своемъ собственномъ основаніи, — на томъ, что дано. Вторая задача нравственной организаціи, — задача христіанскаго государства, кромѣ своего собственнаго мотива — собирательной жалости, обусловлена еще высшимъ религіознымъ началомъ, освобождающимъ эту мірскую жалость отъ тѣхъ

ограниченій, которыя она имѣла въ государствѣ языческомъ. Мы и видимъ, что политическая задача историческаго христіанства, болѣе сложная и обусловленная, чѣмъ задача церковная, выступаетъ послѣ нея, такъ что была эпоха въ средніе вѣка, когда церковь уже приняла твердыя органическія формы, государство же христіанское представляло такое же состояніе видимаго небытія, въ какомъ нынѣ находится христіанское хозяйство. Развѣ кулачное право среднихъ вѣковъ болѣе соотвѣтствуетъ нравственной нормѣ государства, нежели современные банки и биржи — нравственной нормѣ экономическихъ отношеній? Практическое осуществленіе этой послѣдней естественно выступаетъ послѣ всѣхъ, такъ какъ эта область есть крайній предѣлъ для нравственнаго начала, и ея должная организація, т. е. устроеніе нравственной связи между человѣкомъ и матеріальною природой, не просто, а сугубо обусловлено по существу: во-первыхъ, нормальнымъ религіознымъ положеніемъ человѣчества, устрояемымъ въ церкви, а во-вторыхъ, ненормальными междучеловѣческими, или альтруистическими отношеніями, организуемыми въ государствѣ.

Неудивительно поэтому, что истинная экономическая задача, къ которой нѣкоторые соціалисты первой половины XIX вѣка лишь подходили ощупью и отъ которой современные соціалисты такъ же далеки, какъ и ихъ противники, доселѣ не получила даже въ теоретическомъ сознаніи твердаго и опредѣленнаго выраженія.

Но при этой неопредѣленности послѣдней практической задачи, смѣна господствующихъ нравственныхъ настроеній въ исторіи христіанскаго міра представляетъ уже и теперь съ достаточною ясностью три главныя эпохи. *Эпоха благочестія* съ преобладающимъ стремленіемъ къ «божественному», съ равнодушіемъ и недовѣріемъ къ началу человѣческому, съ враждою и страхомъ къ началу природному. Эта первая эпоха при всей своей крѣпости и продолжительности носила въ себѣ однако внутреннее сѣмя разрушенія: одностороннее исключительное благочестіе среднихъ вѣковъ *по духу* признавалось абсолютною нормой. Когда это противорѣчіе нашло свое прямое и крайнее выраженіе въ безчеловѣчности и безжалостности «благочестивыхъ» религіозныхъ преслѣдованій, началась реакція сперва идейнаго гуманизма, а затѣмъ и практической жалости и человѣколюбія. Это движеніе *человѣчной нравственности*, характеризующее вторую эпоху христіанской исторіи — съ XV до XIX вѣка включительно, въ этомъ же послѣднемъ вѣкѣ стало переходить въ

третью эпоху, когда явились въ живомъ сознаніи людей двѣ подготовительныя истины: во-первыхъ, что дѣйствительное осуществленіе человѣколюбія должно захватывать область *матеріальной жизни*, а во-вторыхъ, что норма матеріальной жизни есть воздержаніе — истина ясная для философскихъ школъ еще въ древности, но для общаго чувства еще теперь болѣе мерцающая и брежжущая, чѣмъ свѣтящая. Это ея мерцаніе несомнѣнно началось въ XIX вѣкѣ въ такихъ явленіяхъ, какъ аскетическая мораль моднаго философа Шопенгауэра, успѣхи вегетаріанства, распространеніе плохо понятныхъ, но взятыхъ именно съ аскетической стороны — индѣйщины и буддизма, успѣхъ «Крейцеровой сонаты», страхъ добрыхъ людей, какъ бы проповѣдь воздержанія не привела къ внезапному прекращенію человѣческаго рода и т. п.

Экономизмъ и аскетизмъ — вотъ два повидимому совершенно чужеродныхъ порядка идей и явленій, которыя въ началѣ XIX вѣка были — совершенно внѣшнимъ и грубымъ образомъ — сближены въ мальтузіанствѣ, внутренняя же *существенная ихъ связь заключается* въ утверждаемой нами *положительной обязанности человѣка избавить матеріальную природу отъ необходимости тлѣнія и смерти и приготовить для всеобщаго тѣлеснаго воскресенія.*

XIX.

По ходячимъ понятіямъ цѣль экономической дѣятельности есть увеличеніе богатства. Но цѣль самого богатства — если только не становиться на точку зрѣнія «скупого рыцаря», — есть обладаніе полнотою физическаго существованія. Эта полнота, безъ сомнѣнія, зависитъ отъ отношенія человѣка къ матеріальной природѣ, и тутъ намъ предстоятъ два пути: или своекорыстно эксплоатировать земную природу, или съ любовью воспитывать ее. Первый, извѣданный путь не остался безъ косвенной пользы для умственнаго развитія человѣка и его внѣшней культуры, но главная цѣль имъ не можетъ быть достигнута. Природа поверхностно уступаетъ человѣку, отдаетъ ему видимость господства надъ собою, но мнимые клады, добытые насиліемъ, не приносятъ счастья и разсыпаются какъ перегорѣлый уголь. Обезпечить свое матеріальное благосостояніе, т. е. прежде всего исцѣлить свою физическую жизнь и дать ей безсмертіе, человѣкъ не можетъ путемъ внѣшней эксплоатаціи земныхъ

силъ. А внутренно овладѣть природою онъ не можетъ, не зная ея истиннаго существа. Но онъ уже знаетъ благодаря своему разуму и совѣсти тѣ нравственныя, въ его собственной власти находящіяся условія, которыя могутъ поставить его въ должное отношеніе къ природѣ. Разумъ открываетъ ему, что всякое реальное явленіе и отношеніе въ мірѣ подчинено непреложному закону сохраненія энергіи. Плотскія влеченія стремятся связать душу съ поверхностью природы, съ матеріальными вещами и процессами и превратить внутреннюю потенціальную безконечность человѣческаго существа въ дурную внѣшнюю безмѣрность страстей и похотей. Совѣсть, уже въ основной элементарной своей формѣ — стыдѣ, — осуждаетъ этотъ путь какъ *недостойный*, а разумъ показываетъ, что онъ *пагубенъ* и почему онъ пагубенъ: чѣмъ болѣе душа расточается наружу на поверхность вещей, тѣмъ менѣе у нея остается внутренней свободной силы, чтобы проникнуть до существа природы и овладѣть имъ. Ясно, что человѣкъ можетъ дѣйствительно одухотворить природу или возбудить и поднять въ ей внутреннюю жизнь — только отъ избытка собственнаго одухотворенія и столь же ясно, что собственное одухотвореніе человѣка можетъ совершаться только на счетъ его внѣшнихъ, наружу обращенныхъ душевныхъ силъ и тремленій. Силы и стремленія души должны *вбираться внутрь*, и чрезъ это возрастать въ своей интенсивности, а усиленное въ себѣ, могучее и одухотворенное существо человѣка будетъ уже соотноситься не съ вещественною поверхностью природы, а съ ея внутреннею сущностью.

Требуется вовсе не отреченіе человѣка отъ внѣшняго воздѣйствія на природу и отъ культурнаго труда, а только перестановка жизненныхъ цѣлей и волевого центра тяжести. Внѣшніе предметы, за которыми большинство людей страстно гоняется какъ за цѣлями, связывая съ ними и тратя на нихъ свои внутреннія душевныя силы чувства и воли, должны стать всецѣло лишь средствами и орудіями, а внутреннія силы, собранныя и сосредоточенныя въ себѣ, должны быть приложены какъ могучій рычагъ, чтобы поднять тяжесть вещественнаго бытія, подавляющаго и разсѣянную душу человѣка, и раздробленную душу природы.

Нормальный принципъ экономической дѣятельности есть экономія, сбереженіе, скопленіе психическихъ силъ чрезъ превращенія одного вида душевной энергіи (внѣшней или экстинсивной) въ дру-

гой видъ энергіи (внутренней или интенсивной). Человѣкъ или расточаетъ свою чувственную душу, или собираетъ ее. Въ первомъ случаѣ онъ ничего не достигаетъ ни для себя, ни для природы, во второмъ онъ исцѣляетъ и спасаетъ себя и ее. Организація въ самомъ общемъ своемъ опредѣленіи есть координація средствъ и орудій низшаго порядка для достиженія одной общей цѣли высшаго порядка. Поэтому господствующій доселѣ принципъ экономической дѣятельности — неопредѣленное размноженіе внѣшнихъ и частныхъ потребностей и признаніе внѣшнихъ средствъ ихъ удовлетворенія за самостоятельныя цѣли — есть принципъ дезорганизаціи, общественнаго разложенія; а принципъ нравственной философіи — собираніе или вбираніе всѣхъ внѣшнихъ матеріальныхъ цѣлей въ одну внутреннюю и душевную цѣль полнаго возсоединенія человѣческаго существа съ природною сущностью, — есть принципъ организаціи и всемірнаго возстановленія.

Но при этомъ должно помнить, что это есть *третья* задача въ дѣлѣ общей нравственной организаціи человѣчества и что дѣйствительное рѣшеніе этой третьей задачи обусловлено двумя первыми. Какъ пріемы личнаго аскетизма могутъ быть нормальны и цѣлесообразны лишь подъ условіемъ благочестиваго отношенія къ Богу и жалости къ людямъ, иначе образцомъ аскета оказался бы діаволъ, точно также и собирательное устроеніе матеріальной жизни человѣчества по принципу собиранія внутреннихъ силъ и воздержанія внѣшнихъ потребностей можетъ быть правильно и успѣшно осуществлено не обособленными дѣятелями сферы экономической самой по себѣ, а лишь подъ условіемъ признанія абсолютной цѣли — царства Божія, представляемой церковью, и съ помощью правыхъ средствъ государственной организаціи. Ни единичный, ни собирательный человѣкъ не можетъ должнымъ образомъ устроить свою матеріальную норму въ своихъ отношеніяхъ религіозныхъ и междучеловѣческихъ.

Нравственная организація человѣчества или это перерожденіе въ богочеловѣчество есть нераздѣльная тріединая задача. Ея абсолютная цѣль полагается церковью какъ организованнымъ благочестіемъ, собирательно воспринимающимъ божественное дѣйствіе; ея формальныя средства и орудія даются чисто-человѣческимъ свободнымъ началомъ справедливой жалости или симпатіи, собирательно организованной въ государствѣ; и лишь послѣдній субстратъ или

матеріалъ благочеловѣческаго организма находится въ области экономической жизни, опредѣляемой принципомъ воздержанія.

XX.

Отъ общественной или собирательной стороны въ нравственной организаціи человѣчества по существу ея неотдѣлимо и участіе личнаго начала. Человѣчество совершенствуется или нравственно организуется въ различныхъ сферахъ своего бытія не иначе, какъ чрезъ дѣятельность личныхъ носителей верховныхъ жизненныхъ началъ. Единство, полнота и правильный ходъ общаго нравственнаго прогресса зависитъ отъ согласнаго дѣйствія этихъ руководительныхъ или «представительныхъ» лицъ. Нормальная связь церкви и государства нашла бы для себя и существенное условіе и наглядное реальное выраженіе въ постоянномъ согласіи ихъ высшихъ представителей, первосвятителя и царя, при чемъ второй полноту своей власти освящалъ бы авторитетомъ перваго, а первый осуществлялъ бы свою авторитетную волю не иначе, какъ черезъ полновластіе второго. Первосвятитель церкви, прямой носитель божественнаго начала, представитель духовнаго *отчества,* отецъ по преимуществу, при всякомъ искушеніи злоупотребить своимъ авторитетомъ, превращая его въ принудительную власть, долженъ бы былъ вспомнить евангельское слово, что Отецъ не судитъ никого, но весь судъ предоставилъ Сыну, *потому что Онъ есть сынъ человѣческій.* А въ свою очередь христіанскій государь, сынъ церкви по преимуществу, противъ искушенія возвести свою верховную мірскую власть на степень высшаго духовнаго авторитета и допустить ее до какого бы то ни было вмѣшательства въ дѣлѣ вѣры и совѣсти, долженъ бы вспомнить, что даже Царь Небесный творитъ только *волю Отца.*

Но какъ святительскій авторитетъ, такъ и власть государственная, связанныя неразрывно со внѣшними преимуществами, подвержены слишкомъ сильнымъ искушеніямъ, и неизбѣжныя между ними тяжбы, захваты и недоразумѣнія, очевидно, не могутъ быть окончательно предоставлены на рѣшеніе одной изъ заинтересованныхъ сторонъ. Всякія внѣшнія обязательныя ограниченія въ принципѣ или идеалѣ несовмѣстимы съ верховнымъ достоинствомъ первосвятительскаго авторитета и царской власти. Но чисто-нравственный контроль со стороны свободныхъ силъ народа и общества для нихъ не

только возможенъ, но и въ высшей степени желателенъ. Въ древнемъ Израилѣ существовало третье верховное служеніе — пророческое. Но упраздненное христіанствомъ по праву, оно на дѣлѣ сошло съ исторической сцены и лишь въ исключительныхъ случаяхъ выступало на ней, — большею частью въ извращенныхъ формахъ. Отсюда всѣ аномаліи средневѣковой и новой исторіи. Возстановленіе пророческаго служенія не есть дѣло воли человѣческой, но напомнить о его чистонравственномъ значеніи весьма своевременно въ наши дни и умѣстно въ концѣ нравственной философіи.

Какъ первосвятитель церкви есть вершина благочестія, а государь христіанскій — вершина милости и правды, такъ истинный пророкъ есть вершина стыда и совѣсти. Въ этомъ внутреннемъ существѣ пророческаго служенія заключается основаніе и для внѣшнихъ его признаковъ: истинный пророкъ есть общественный дѣятель, безусловно независимый, ничего внѣшняго не боящійся и ничему внѣшнему не подчиняющійся. Рядомъ съ носителями безусловнаго авторитета и безусловной власти должны быть въ обществѣ носители безусловной свободы. Такая свобода не можетъ принадлежать толпѣ, не можетъ быть аттрибутомъ демократіи. Всякому, конечно, желательна нравственная свобода, какъ всякому, можетъ быть, также желательны верховный авторитетъ и власть, но желанія тутъ мало. Верховный авторитетъ и власть даются милостью Божіей, а настоящую свободу самъ человѣкъ долженъ заслужить внутреннимъ подвигомъ. *Право свободы* основано на самомъ существѣ человѣка и должно быть обезпечено извнѣ государствомъ. Но степень *осуществленія* этого права есть именно нѣчто такое, что всецѣло зависитъ отъ внутреннихъ условій, отъ степени достигнутаго нравственнаго сознанія. Дѣйствительнымъ носителемъ полной свободы, и внутренней и внѣшней, можетъ быть только тотъ, кто внутренно не связанъ никакою внѣшностью, кто въ послѣднемъ основаніи не знаетъ другого мѣрила сужденій и дѣйствій, кромѣ доброй воли и чистой совѣсти.

Какъ всякій первосвятитель есть только вершина многочисленнаго и сложнаго сословія священнослужителей, которыми онъ связанъ съ полнотою мірянъ, какъ, далѣе, и царская власть осуществляетъ свое призваніе въ народѣ лишь чрезъ сложную систему гражданскихъ и военныхъ служеній съ ихъ личными носителями, такъ и свободные дѣятели высшаго идеала проводятъ его въ жизнь общества чрезъ множество болѣе или менѣе полныхъ участниковъ

ихъ стремленій. Простѣйшее отличіе трехъ служеній состоитъ въ томъ, что священническое главнымъ образомъ крѣпко благочестивою преданностью истиннымъ преданіямъ прошлаго, царское — вѣрнымъ пониманіемъ истинныхъ нуждъ настоящаго, а пророческое — вѣрою въ истинный образъ будущаго. Отличіе же пророка отъ празднаго мечтателя въ томъ, что у пророка цвѣты и плоды идеальной будущности не висятъ на воздухѣ личнаго воображенія, а держатся явнымъ стволомъ настоящихъ общественныхъ потребностей и таинственными корнями религіознаго преданія. Въ этомъ же и связь пророческаго служенія съ священническимъ и царскимъ.

Заключеніе.

Нравственный смыслъ жизни въ его окончательномъ опредѣленіи и переходъ къ теоретической философіи.

Наша жизнь получаетъ нравственный смыслъ и достоинство, когда между нею и совершеннымъ добромъ установляется *совершенствующая* связь. По самому понятію совершеннаго добра, всякая жизнь и всякое бытіе съ нимъ связаны, и въ этой связи имѣютъ свой смыслъ. Развѣ нѣтъ смысла въ животной жизни, въ ея питаніи и размноженіи? Но этотъ несомнѣнный и важный смыслъ, выражая только невольную и частичную связь отдѣльнаго существа съ общимъ добромъ, не можетъ наполнить жизнь человѣка: *его* разумъ и воля, какъ формы безконечнаго, требуютъ другого. Духъ питается познаніемъ совершеннаго добра и размножается его дѣланіемъ, то есть осуществленіемъ всеобщаго и безусловнаго во всѣхъ частныхъ и условныхъ отношеніяхъ. Внутренно *требуя совершеннаго* соединенія съ абсолютнымъ добромъ, мы показываемъ, что требуемое еще не дано, намъ, и, слѣдовательно, нравственный смыслъ нашей жизни можетъ состоять только въ томъ, чтобы *достигать до* этой совершенной связи съ добромъ или чтобы *совершенствовать* нашу существующую внутреннюю связь съ нимъ.

Въ запросѣ нравственнаго совершенства уже дана общая идея абсолютнаго добра, — его необходимые признаки. Оно должно быть всеобъемлющимъ, или содержать въ себѣ норму нашего нравственнаго отношенія ко всему. Все, что существуетъ и что можетъ существовать, исчерпывается въ нравственномъ отношеніи тремя категоріями достоинства: мы имѣемъ дѣло или съ тѣмъ, что выше насъ,

или съ тѣмъ, что намъ равно, или съ тѣмъ, что ниже насъ. Логически невозможно найти еще что-нибудь четвертое. По внутреннему свидѣтельству сознанія выше насъ безусловное добро или Богъ и все то, что уже находится съ Нимъ въ совершенномъ единеніи, такъ какъ мы этого единенія еще не достигли; равно съ нами по естеству все то, что способно, какъ и мы, къ самодѣятельному нравственному совершенствованію, что находится на пути къ абсолютному и можетъ видѣть цѣль передъ собою, т. е. всѣ человѣческія существа; ниже насъ все то, что къ внутреннему самодѣятельному совершенствованію неспособно, и что только черезъ насъ можетъ войти въ совершенную связь съ абсолютнымъ, — т. е. матеріальная природа. Это троякое отношеніе въ самомъ общемъ видѣ есть фактъ: мы фактически подчинены абсолютному, какъ бы мы его ни называли; также фактически мы равны другимъ людямъ по основнымъ свойствамъ человѣческаго естества и солидарны съ ними въ общей жизненной судьбѣ чрезъ наслѣдственность, исторію и общежитіе; точно также мы фактически обладаемъ существенными преимуществами передъ матеріальнымъ твореніемъ. Итакъ, *нравственная задача можетъ состоять лишь въ совершенствованіи даннаго.* Тройственность фактическаго отношенія должна быть превращена въ тріединую норму разумной и волевой дѣятельности; роковое подчиненіе высшей силѣ должно становиться сознательнымъ и свободнымъ служеніемъ совершенному добру, естественная солидарность съ другими людьми должна переходить въ сочувственное и согласное съ ними взаимодѣйствіе; фактическое преимущество передъ матеріальной природой должно превращаться въ разумное владычество надъ нею для нашего и для ея блага.

Дѣйствительное начало нравственнаго совершенствованія заключается въ трехъ основныхъ чувствахъ, присущихъ человѣческой природѣ и образующихъ ея натуральную добродѣтель: въ чувствѣ *стыда,* охраняющемъ наше высшее достоинство по отношенію къ захватамъ животныхъ влеченій; въ чувствѣ *жалости,* которое внутренно уравниваетъ насъ съ другими и, наконецъ, въ *религіозномъ* чувствѣ, въ которомъ сказывается наше признаніе высшаго добра. Въ этихъ чувствахъ, представляющихъ *добрую природу,* изначала стремящуюся къ тому, что *должно* (ибо нераздѣльно съ ними сознаніе, хотя бы смутное, ихъ нормальности, — сознаніе, что должно стыдиться безмѣрности плотскихъ влеченій и рабства животной при-

родѣ, что должно жалѣть другихъ, что должно преклоняться передъ божествомъ, что это хорошо, а противное этому дурно) — въ этихъ чувствахъ и въ сопровождающемъ ихъ свидѣтельствѣ совѣсти заключается единое, или, точнѣе, тріединое основаніе нравственнаго совершенствованія. *Добросовѣстный разумъ, обобщая побужденія доброй природы, возводитъ ихъ въ законъ.* Содержаніе нравственнаго закона то же самое, что дано въ добрыхъ чувствахъ, но только облеченное въ форму всеобщаго и необходимаго (обязательнаго) требованія, или повелѣнія. Нравственный законъ вырастаетъ изъ свидѣтельства совѣсти, какъ сама совѣсть есть чувство стыда, развившееся не съ матеріальной, а только съ формальной своей стороны.

Относительно низшей природы нравственный законъ, обобщая непосредственное чувство стыдливости, повелѣваетъ намъ всегда господствовать надъ всѣми чувственными влеченіями, допуская ихъ только какъ подчиненный элементъ въ предѣлахъ разума; здѣсь нравственность уже не выражается (какъ въ элементарномъ чувствѣ стыда) простымъ инстинктивнымъ отталкиваніемъ враждебной стихіи, или отступленіемъ передъ нею, а требуетъ дѣйствительной *борьбы* съ плотью. — Въ отношеніи къ другимъ людямъ нравственный законъ даетъ чувству жалости или симпатіи форму справедливости, требуя, чтобы мы признавали за каждымъ изъ нашихъ ближнихъ такое же безусловное значеніе, какъ за собою, или относились къ другимъ такъ, какъ могли бы безъ противорѣчія желать, чтобы они относились къ намъ, независимо отъ того или другого чувства. — Наконецъ, по отношенію къ божеству нравственный законъ утверждаетъ себя какъ выраженіе его законодательной воли и требуетъ ея безусловнаго признанія ради ея собственнаго достоинства или совершенства. Но для человѣка, достигшаго такого *чистаго* признанія Божіей воли, какъ самаго добра всеединаго и всецѣлаго, должно быть ясно, что *полнота* этой воли можетъ открываться только силою ея собственнаго внутренняго *дѣйствія* въ душѣ человѣка. Достигнувъ этой вершины, нравственность формальная или раціональная входитъ въ область нравственности абсолютной, — добро разумнаго закона наполняется добромъ божественной *благодати*.

По всегдашнему ученію истиннаго христіанства, согласному съ существомъ дѣла, благодать не уничтожаетъ природы и природной нравственности, а «совершаетъ» ее, т. е. доводитъ до совершенства, и точно также благодать не упраздняетъ закона, а исполняетъ его и

лишь въ силу и по мѣрѣ дѣйствительнаго исполненія дѣлаетъ его ненужнымъ.

Но исполненіе нравственнаго начала (по природѣ и по закону) не можетъ ограничиваться личною жизнью отдѣльнаго человѣка по двумъ причинамъ, — естественной и нравственной. Естественная причина та, что человѣкъ въ отдѣльности вовсе не существуетъ, и этой причины было бы вполнѣ достаточно, съ точки зрѣнія практической, но для твердыхъ моралистовъ, которымъ важно не существованіе, а долженствованіе, — есть и нравственная причина — несоотвѣтствіе между понятіемъ отдѣльнаго, разобщеннаго со всѣми человѣка и понятіемъ совершенства. Итакъ, по естественнымъ и нравственнымъ основаніямъ процессъ совершенствованія, составляющій нравственный смыслъ нашей жизни, можетъ быть мыслимъ только какъ процессъ собирательный, происходящій въ собирательномъ человѣкѣ, то есть въ семьѣ, народѣ, человѣчествѣ. Эти три вида собирательнаго человѣка не замѣняютъ, а взаимно поддерживаютъ и восполняютъ другъ друга и каждый своимъ путемъ идутъ къ совершенству. Совершенствуется семья, одухотворяя и увѣковѣчивая смыслъ личнаго прошедшаго въ нравственной связи съ предками, смыслъ истиннаго настоящаго въ истинномъ бракѣ и смыслъ личнаго будущаго въ воспитаніи новыхъ поколѣній. Совершенствуется народъ, углубляя и расширяя свою естественную солидарность съ другими народами въ смыслѣ нравственнаго общенія. Совершенствуется человѣчество, организуя добро въ общихъ формахъ религіозной, политической и соціально-экономической культуры, все болѣе и болѣе соотвѣтствующихъ окончательной цѣли — сдѣлать человѣчество готовымъ къ безусловному нравственному порядку, или царству Божію; организуется добро религіозное или благочестіе въ церкви, которая должна совершенствовать свою человѣческую сторону, дѣлая ее все болѣе сообразною сторонѣ божественной; организуется добро междучеловѣческое, или справедливая жалость — въ государствѣ, которое совершенствуется, расширяя область правды и милости на счетъ произвола и насилія внутри народа и между народами; организуется, наконецъ, добро физическое, или нравственное отношеніе человѣка къ матеріальной природѣ въ союзѣ экономическомъ, совершенство котораго не въ накопленіи вещей, а въ одухотвореніи вещества, какъ условія нормальнаго и вѣчнаго физическаго существованія.

При постоянномъ взаимодѣйствіи личнаго нравственнаго подвига и организованной нравственной работы собирательнаго человѣка, нравственный смыслъ жизни или добро получаетъ свое окончательное оправданіе, являясь во всей чистотѣ, полнотѣ и силѣ. Умственное воспроизведеніе этого процесса въ его совокупности, — и слѣдующее за исторіей въ томъ, что уже достигнуто, и предваряющее ее въ томъ, что еще должно быть сдѣлано, — есть нравственная философія, изложенная въ этой книгѣ. Приводя все ея содержаніе къ одному выраженію, мы найдемъ, что совершенство добра окончательно опредѣляется какъ *нераздѣльная организація тріединой любви*. Чувство благоговѣнія или благочестія сначала черезъ боязливое и невольное, а потомъ чрезъ свободное сыновнее подчиненіе высшему началу, познавъ свой предметъ какъ безконечное совершенство, превращается въ чистую, всеобъемлющую и безграничную любовь къ нему, обусловленную только признаніемъ его абсолютности — *любовь восходящая*. Но, сообразуясь со своимъ всеобъемлющимъ предметомъ, эта любовь обнимаетъ въ Богѣ и все другое, и прежде всего тѣхъ, кто можетъ наравнѣ съ нами участвовать въ ней, т. е. существа человѣческія; здѣсь наша физическая, а потомъ нравственно-политическая жалость къ людямъ становится духовною любовью къ нимъ, или *уравненіемъ въ любви*. Но усвоенная человѣкомъ божественная любовь какъ всеобъемлющая не можетъ остановиться и здѣсь; становясь *любовью нисходящею*, она дѣйствуетъ и на матеріальную природу, вводя и ее въ полноту абсолютнаго добра, какъ живой престолъ божественной славы.

Когда это всеобщее оправданіе добра, т. е. распространеніе его на всѣ жизненныя отношенія, станетъ на дѣлѣ, исторически яснымъ всякому уму, тогда для каждаго единичнаго лица останется только практическій вопросъ воли: принять для себя такой совершенный нравственный смыслъ жизни, или отвергнуть его. Но пока еще конецъ, хотя и близкій, не наступилъ, пока правота добра не стала очевиднымъ фактомъ во всемъ и для всѣхъ, возможно еще теоретическое сомнѣніе, неразрѣшимое въ предѣлахъ философіи нравственной или практической, хотя нисколько не подрывающее обязательности ея правилъ для людей доброй воли.

Если нравственный смыслъ жизни сводится въ сущности къ всесторонней борьбѣ и торжеству добра надъ зломъ, то возникаетъ вѣчный вопросъ: откуда же само это зло? Если оно изъ добра, то

не есть ли борьба съ нимъ недоразумѣніе, если же оно имѣетъ свое начало помимо добра, то какимъ образомъ добро можетъ быть безусловнымъ, имѣя внѣ себя условіе для своего осуществленія? Если же оно не безусловно, то въ чемъ его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества надъ зломъ?

Разумная вѣра въ абсолютное добро опирается на внутреннемъ опытѣ и на томъ, что изъ него съ логическою необходимостью вытекаетъ. Но внутренній религіозный опытъ есть дѣло личное и съ внѣшней точки зрѣнія условное. А потому, когда основанная на немъ разумная вѣра переходитъ въ общія теоретическія утвержденія, отъ нея требуется теоретическое оправданіе.

Вопросъ о происхожденіи зла есть чисто умственный и можетъ быть разрѣшенъ только истинною метафизикою, которая въ свою очередь предполагаетъ рѣшеніе другого вопроса: что есть истина, въ чемъ ея достовѣрность и какимъ образомъ она познается?

Самостоятельность нравственной философіи въ ея собственной области не исключаетъ внутренней связи самой этой области съ предметами философіи теоретической — ученія о познаніи и метафизики.

Менѣе всего прилично для вѣрующихъ въ абсолютное добро бояться философскаго изслѣдованія истины, какъ будто нравственный смыслъ міра можетъ что-нибудь потерять отъ своего окончательнаго объясненія, и какъ будто соединеніе съ Богомъ въ любви и согласіе съ волею Божіей въ жизни можетъ оставлять насъ непричастными Божественному уму. Оправдавши добро, какъ такое, въ философіи нравственной, мы должны оправдать добро *какъ Истину* — въ теоретической философіи.

Право и нравственность.

Очерки изъ прикладной этики.

1897.

Владиміру Даниловичу Спасовичу.

Вступая одинокимъ и плохо вооруженнымъ волонтеромъ въ огромный и грозный станъ юридической науки, спѣшу укрыться подъ защиту заслуженнаго вождя регулярныхъ силъ, въ надеждѣ на его справедливость и великодушіе. Ваша справедливость не позволитъ Вамъ прилагать къ философскому обсужденію правовыхъ вопросовъ мѣрила профессіональной юриспруденціи, а на Ваше великодушіе я разсчитываю, если общія условія моего труда отразились въ какихъ-нибудь частныхъ ошибкахъ, которыхъ можно было бы избѣгнуть при болѣе тщательной и досужей обработкѣ предмета.

Въ нѣкоторыхъ точкахъ соприкосновенія нравственной философіи съ правомъ наши мысли не совпадаютъ. Вы позволите мнѣ забыть объ этомъ теперь ради того «единства въ необходимомъ» и тѣхъ взаимныхъ чувствъ, которыя насъ связываютъ.

Предисловіе.

Признавая между правомъ и нравственностью внутреннюю существенную связь, полагая, что они неразлучны и въ прогрессѣ и въ упадкѣ своемъ, мы сталкиваемся съ двумя крайними взглядами, отрицающими эту связь на прямо противоположныхъ основаніяхъ. Одинъ взглядъ выступаетъ во имя морали и, желая охранить предполагаемую чистоту нравственнаго интереса, безусловно отвергаетъ право и все, что къ нему относится какъ замаскированное зло. Другой взглядъ, напротивъ, отвергаетъ связь нравственности съ правомъ во имя послѣдняго, признавая юридическую область отношеній какъ совершенно самостоятельную и обладающую собственнымъ абсолютнымъ принципомъ. Согласно первой точкѣ зрѣнія связь съ правомъ пагубна для нравственности; согласно второй — связь съ нравственностью въ лучшемъ случаѣ ненужна для права.

Въ настоящее время наиболѣе значительные (хотя въ различныхъ отношеніяхъ) представители обоихъ крайнихъ взглядовъ принадлежатъ Россіи. Какъ безусловный отрицатель всѣхъ юридическихъ элементовъ жизни высказывается знаменитѣйшій русскій писатель, графъ Л. Н. Толстой, а неизмѣннымъ защитникомъ права, какъ абсолютнаго, себѣ довлѣющаго начала, остается самый многостороннеобразованный и систематичный умъ между современными русскими, а можетъ быть и европейскими учеными, Б. Н. Чичеринъ. Если бы я сталъ разбирать ихъ взгляды во всѣхъ частностяхъ, то это вывело бы меня за предѣлы настоящаго сочиненія (а относительно второго изъ названныхъ писателей — и за предѣлы моей компентентности). Оставаясь на почвѣ собственно философской и имѣя въ виду лишь центральный пунктъ спора, я желалъ бы разсмотрѣть дѣло по существу для уясненія положительной истины.

Предлагаемая книжка частью прямо написана для настоящаго изданія, частью представляетъ болѣе или менѣе существенную переработку соотвѣтствующихъ мѣстъ въ другихъ моихъ сочиненіяхъ. Вопросъ объ отношеніи между правомъ и нравственностью получаетъ особенно жгучій характеръ въ области права уголовнаго, на которомъ я и долженъ былъ сосредоточить свое вниманіе.

Философія права, въ которую входитъ предметъ моего трактата, есть одна изъ философскихъ дисциплинъ, примыкающая къ этикѣ или нравственной философіи (въ прикладной ея части). Вотъ формальное основаніе, по которому я, не будучи юристомъ, считаю себя въ правѣ говорить о правѣ. Если читатель убѣдится, какъ я надѣюсь, въ правдѣ моихъ мыслей по существу, то едва ли онъ подниметъ въ кассаціонномъ порядкѣ вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ авторъ *имѣлъ право быть правымъ*.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предварительныя замѣчанія о правѣ вообще.

I.

Право возникаетъ фактически въ исторіи человѣчества наряду съ другими произведеніями общечеловѣческой жизни, каковы языкъ, религія, художество и т. д. Всѣ эти формы, въ которыхъ живетъ и дѣйствуетъ душа человѣчества и безъ которыхъ немыслимъ человѣкъ, какъ такой, очевидно, не могутъ имѣть своего историческаго начала въ сознательной и произвольной дѣятельности отдѣльныхъ лицъ, не могутъ быть произведеніями рефлексіи, всѣ они являются сперва какъ непосредственное выраженіе инстинктивнаго *родового* разума, дѣйствующаго въ народныхъ массахъ; для *индивидуальнаго* же разума эти духовныя образованія являются превоначально не какъ добытыя или придуманныя имъ, а какъ ему данныя. Это несомнѣнно фактически, какое бы дальнѣйшее объясненіе мы ни давали самому духовному инстинкту человѣчества. Впрочемъ, мы имѣемъ здѣсь только частный случай болѣе общаго факта, ибо родовой разумъ не ограничивается однимъ человѣчествомъ, и какъ бы мы ни объясняли инстинктъ животныхъ, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что разумныя формы общежитія, напримѣръ въ пчелиныхъ и муравьиныхъ республикахъ, являются для отдѣльныхъ животныхъ даннаго рода не какъ что-нибудь ими самими придуманное или добытое, а какъ нѣчто готовое и данное, какъ нѣкоторое начатіе, которому они служатъ лишь проводниками и орудіями.

Если общежительныя животныя несомнѣнно повинуются нѣкоторымъ *нормамъ* своего общежитія, а при нарушеніи ихъ (въ крайне рѣдкихъ случаяхъ) со стороны отдѣльныхъ особей виновные вызываютъ противъ себя соотвѣтственную реакцію и подвергаются истре-

бленію, то само собою разумѣется, что и человѣческая общественность въ самыхъ первыхъ своихъ начаткахъ уже обладала объективно опредѣленными, хотя субъективно-безотчетными правовыми нормами.

Первоначальное право, какъ непосредственная дѣятельность родового (народнаго, племенного) духа, есть право *обычное*, въ которомъ начало справедливости дѣйствуетъ не какъ теоретически сознаваемый мотивъ, а какъ непосредственное практическое побужденіе, облекаясь при томъ въ форму символовъ. Если первоначальное право въ видѣ юридическаго обычая есть прямое явленіе общей родовой жизни, то органическое развитіе этой послѣдней, составляющее исторію народа, опредѣляетъ собой и измѣненія въ правовыхъ отношеніяхъ; такимъ образомъ право въ своемъ опредѣленномъ существованіи (т. е. право у извѣстнаго народа въ извѣстное время), есть несомнѣнно произведеніе исторіи, какъ собирательнаго органическаго процесса.

Итакъ, право дано намъ, какъ органическое произведеніе родового историческаго процесса. Эта сторона дѣйствительнаго права не подлежитъ сомнѣнію, но столь же несомнѣнно, что ею право еще не опредѣляется, какъ такое, — это есть только первый образъ его существованія, а никакъ не его сущность. Когда же на эту органическую основу права обращается исключительное вниманіе, когда она отвлекается отъ всѣхъ другихъ сторонъ и элементовъ права и признается какъ его полное опредѣленіе, тогда получается тотъ односторонній историческій принципъ права, который такъ распространенъ въ новѣйшее время и несостоятельность котораго (въ его исключительности) легко можетъ быть обнаружена.

И прежде всего несомнѣнно, что исторія человѣчества только въ начаткахъ своихъ можетъ быть признана какъ чисто-органическій, т. е. родовой безличный процессъ, дальнѣйшее же направленіе историческаго развитія знаменуется именно все большимъ и большимъ выдѣленіемъ личнаго начала. Община пчелъ всегда остается инстинктивною, невольною и безличною связью, но человѣческое общество послѣдовательно стремится стать *свободнымъ союзомъ лицъ*. Если въ началѣ жизни и дѣятельности отдѣльныхъ лицъ вполнѣ опредѣлялась историческимъ бытомъ народа, какъ цѣлаго, и представляла въ своемъ корнѣ лишь произведеніе тѣхъ условій, которыя органически выработались народною исторіей, то съ дальнѣйшимъ развитіемъ, на-

оборотъ, сама исторія все болѣе и болѣе опредѣляется свободною дѣятельностью отдѣльныхъ лицъ и весь народный бытъ становится все болѣе и болѣе лишь осуществленіемъ этой личной дѣятельности. Если человѣческое общество, какъ соединеніе нравственныхъ существъ, не можетъ быть только природнымъ организмомъ, а есть непремѣнно организмъ духовный, то и развитіе общества, т. е. исторія не можетъ быть только простымъ органическимъ процессомъ, а необходимо есть также процессъ психологически и нравственно-свободный, т. е. рядъ личныхъ сознательныхъ и отвѣтственныхъ дѣйствій. Куда окончательно ведетъ этотъ духовно-историческій процессъ, выдѣляющій личность изъ рода, есть ли онъ только отрицательный переходъ къ возстановленію первобытной родовой солидарности, но болѣе широкой и болѣе совершенной, — соединяющей свободу съ единствомъ, — или же первобытное, таинственное единство родовой жизни должно совсѣмъ исчезнуть и уступить мѣсто чисто-раціональнымъ отношеніямъ, — это вопросъ другого рода. Но во всякомъ случаѣ, стремленіе личности къ самоутвержденію и къ полнѣйшему высвобожденію изъ первобытнаго единства родовой жизни остается фактомъ всеобщимъ и несомнѣннымъ. А потому и право, какъ необходимая форма человѣческаго общежитія, вытекая первоначально изъ глубины родового духа, съ теченіемъ времени неизбѣжно должно было испытать вліяніе обособленной личности, и правовыя отношенія должны были стать въ извѣстной степени выраженіемъ личной воли и мысли. Поэтому, если согласно отвлеченно-историческому принципу утверждаютъ, что постоянный корень всякаго права есть право обычное, какъ прямое органическое выраженіе народнаго духа, — все же остальное, т. е. право писанное или законы и право научное или право юристовъ, имѣютъ значеніе только какъ формальное выраженіе перваго, такъ что вся дѣятельность отдѣльныхъ лицъ (законодателей и юристовъ) должна состоять только въ болѣе отчетливомъ формулированіи и систематизаціи историческихъ, органически выработанныхъ правовыхъ нормъ, — то такой взглядъ долженъ быть отвергнутъ, какъ односторонній и несоотвѣтствующій дѣйствительности. Помимо того, что этотъ взглядъ противорѣчитъ общему значенію личнаго начала въ исторіи, — въ большинствѣ случаевъ чисто-органическое происхожденіе права и законодательства является невозможнымъ уже вслѣдствіе однихъ внѣшнихъ условій. Такъ, напримѣръ, если можно допустить, что публичное и частное

право англо-саксовъ было чисто-органическимъ произведеніемъ ихъ народнаго духа, то сказать то же самое о государственномъ правѣ Англійскаго королевства въ XIII вѣкѣ, то есть о начаткахъ знаменитой англійской конституціи совершенно невозможно уже по той простой причинѣ, что въ этомъ случаѣ *нѣтъ* того единаго народнаго духа, той національной единицы, творчеству которой мы могли бы приписать помянутую выше конституцію, которая сложилась при взаимодѣйствіи по крайней мѣрѣ *двухъ* враждебныхъ національныхъ элементовъ — англо-саксонскаго и норманскаго, — при чемъ, очевидно, невозможно отрицать участіе сознательнаго расчета, обдуманной сдѣлки между представителями этихъ двухъ національностей.

Другой яркій примѣръ: *чей* народный духъ создалъ право Сѣверо-Американской республики?

II.

Если отношеніе между лицами, не вышедшими изъ родового единства[1], есть непосредственная простая солидарность, то лица обособившіяся, утратившія такъ или иначе существенную связь родового организма, вступаютъ по необходимости во внѣшнее отношеніе другъ къ другу — ихъ связь опредѣляется какъ формальная сдѣлка или *договоръ*. Итакъ, источникомъ права является здѣсь договоръ, и противъ отвлеченнаго положенія: всякое право происходитъ изъ органическаго развитія народнаго духа, полагается естественнымъ, непосредственнымъ творчествомъ народа въ его внутреннемъ существенномъ единствѣ, — выступаетъ другой отвлеченный принципъ, прямо противоположный: всякое право и всѣ правовыя отношенія являются какъ результатомъ намѣреннаго, разсчитаннаго условія или договора между всѣми отдѣльными лицами въ ихъ внѣшней совокупности. Если, согласно первому принципу, всѣ правовыя формы вырастаютъ сами собой, какъ органическія произведенія, безъ всякой предуставленной личной цѣли, то по второму принципу, наоборотъ, право всецѣло опредѣляется тою сознательною цѣлью, которую ставитъ себѣ совокупность договаривающихся лицъ. Здѣсь предполагаютъ, что отдѣльныя лица существуютъ первоначально сами по себѣ, внѣ всякой общественной связи, и затѣмъ (любопытно

[1] Во всей этой главѣ термины „родъ, родовой“ употребляются мною въ широкомъ смыслѣ безъ прямого отношенія къ собственно такъ называемому родовому быту.

бы знать когда именно?) сходятся ради общей пользы, подчиняются по договору единой власти и образуютъ такимъ образомъ гражданское (политическое) общество или государство, постановленія котораго получаютъ, въ силу общаго договора, значеніе законовъ, или признаются за выраженіе права. Такимъ образомъ здѣсь опредѣляющимъ началомъ права является общая *польза*. Задача правомѣрнаго государства во всѣхъ его учрежденіяхъ и законахъ есть осуществленіе наибольшей пользы, т. е. пользы всѣхъ. Этотъ общественный утилитаризмъ, столь простой и ясный на первый взглядъ, для философскаго анализа является какъ самая неопредѣленная и невыясненная теорія. Государство имѣетъ цѣлью общую пользу. Если бы польза была дѣйствительно общею, т. е. если бы всѣ были дѣйствительно солидарны въ своихъ интересахъ, то не было бы и надобности въ особенномъ устроеніи интересовъ. Но если польза всѣхъ не согласуется, если общая польза сама себѣ противорѣчитъ, то государство можетъ имѣть цѣлью развѣ лишь пользу большинства. Такъ обыкновенно и понимается этотъ принципъ. Но въ вопросахъ исключительно интереса ничто не ручается не только за солидарность всѣхъ, но и за солидарность большинства. Исходя изъ интереса, необходимо допустить въ обществѣ столько же партій, сколько есть въ немъ различныхъ частныхъ интересовъ. Если правовое государство будетъ орудіемъ только одной изъ этихъ партій, то откуда оно возьметъ силу для подчиненія всѣхъ другихъ? Итакъ, оно должно защищать данные частные интересы лишь поскольку они не находятся въ прямомъ противорѣчіи съ интересами другихъ. Такимъ образомъ собственною цѣлью государства является не интересъ, какъ такой, составляющій собственную цѣль отдѣльныхъ лицъ и партій, а *разграниченіе* этихъ интересовъ, дѣлающее возможнымъ ихъ совмѣстное существованіе. Государство имѣетъ дѣло съ интересомъ каждаго, но не самимъ по себѣ (что невозможно), а лишь поскольку онъ ограничивается интересомъ всѣхъ другихъ. Такъ какъ это условіе одинаково для всѣхъ, то всѣ равны предъ общею властью, которая, слѣдовательно, опредѣляется не общею пользой, а *равенствомъ*, или равномѣрностью, или, что то же, справедливостью. По общему признанію, первое требованіе отъ нормальной власти, нормальнаго государства, есть то, чтобы оно возвышалось надъ всякимъ частнымъ интересомъ, чтобы оно было безпристрастно, но безпристрастіе есть лишь другое названіе *справедливости*.

Общая власть должна быть безпристрастна, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что она должна заботиться объ общей пользѣ, т. е. о пользѣ всѣхъ *одинаково,* но *равная* польза всѣхъ и есть справедливость. Но, какъ сказано, государство не можетъ заботиться о пользѣ всѣхъ въ положительномъ смыслѣ, т. е. осуществлять весь интересъ каждаго, что невозможно какъ по неопредѣленности этой задачи, такъ и по внутреннему ея противорѣчію, поскольку частные интересы противоположны между собой; поэтому, государство можетъ только *отрицательно* опредѣляться общею пользой, т. е. заботиться объ общей границѣ всѣхъ интересовъ. Въ силу этой общей границы и въ области, ею опредѣляемой, т. е. поскольку онъ совмѣстимъ со всѣми другими или справедливъ, каждый интересъ есть *право* — опредѣленіе чисто-отрицательное, ибо имъ не требуется, чтобы интересъ каждаго былъ осуществленъ въ данныхъ предѣлахъ, а только запрещается переходить эти предѣлы. Не будучи въ состояніи осуществить общую пользу фактически, т. е. согласно субъективнымъ требованіямъ (которыя безпредѣльны и другъ другу противорѣчатъ въ естественномъ порядкѣ), государство должно осуществить ее юридически, т. е. въ предѣлахъ общаго права, вытекающаго изъ относительнаго или отрицательнаго равенства всѣхъ, т. е. изъ справедливости. Забота государства, какъ это признается всѣми, не въ томъ, чтобы каждый достигалъ своихъ частныхъ цѣлей и осуществлялъ свою выгоду, — это его личное дѣло, — а лишь въ томъ, чтобы, стремясь къ этой выгодѣ, онъ не нарушалъ равновѣсія съ выгодами другихъ, не устранялъ чужого интереса въ тѣхъ предѣлахъ, въ которыхъ онъ есть право. Такимъ образомъ, требованіе власти отъ подданныхъ есть общее требованіе справедливости: neminem laede, и, слѣдовательно, право не опредѣляется понятіемъ полезности, а заключаетъ въ себѣ и формальное нравственное начало.

III.

Если невозможно, какъ мы видѣли, признать источникомъ права начало органическаго развитія въ его исключительности, то точно также нельзя допустить и противоположное механическое начало договора въ смыслѣ знаменитаго contrat social, т. е. въ качествѣ *первоначальнаго* и единственнаго источника всякаго права и государства. Фактически несомнѣнно, что оба эти начала, — и на-

чало органическаго развитія, и начало механической сдѣлки, — участвуютъ совмѣстно въ образованіи права и государства, при чемъ первое начало преобладаетъ въ первобытномъ состояніи человѣчества, въ началѣ исторіи, а второе получаетъ преобладающее значеніе въ дальнѣйшемъ образованіи общественнаго быта съ бо̀льшимъ обособленіемъ и выдѣленіемъ личнаго элемента. Такимъ образомъ право (и правовое государство) въ своей исторической дѣйствительности не имѣетъ одного эмпирическаго источника, а является, какъ измѣнчивый результатъ сложнаго взаимоотношенія двухъ противоположныхъ и противодѣйствующихъ началъ, которыя, какъ это легко видѣть, суть лишь видоизмѣненія или первыя примѣненія въ политико-юридической области тѣхъ двухъ элементарныхъ началъ, общинности и индивидуализма, которыя лежатъ въ основѣ всей человѣческой жизни. Въ самомъ дѣлѣ, историческій принципъ развитія права, какъ непосредственно выражающаго общую основу народнаго духа въ его нераздѣльномъ единствѣ, прямо соотвѣтствуетъ началу общинности, а противоположный механическій принципъ, выводящій право изъ внѣшняго соглашенія между всѣми отдѣльными атомами общества, есть очевидно прямое выраженіе начала индивидуалистическаго.

Не трудно было бы показать, какъ тѣ же два начала, различнымъ образомъ видоизмѣняясь и осложняясь, проявляются въ политической борьбѣ между абсолютизмомъ и либерализмомъ, традиціонной аристократіей и революціонной демократіей и т. д., при чемъ оба враждующія начала являются одинаково неправыми и несостоятельными, несостоятельность, лишь палліативно устраняемая внѣшними искусственными сдѣлками между ними. Но вопросы чисто-политическаго характера отклонили бы насъ слишкомъ далеко отъ прямого предмета этого сочиненія.

Два основные источника права, т. е. стихійное творчество народнаго духа и свободная воля отдѣльныхъ лицъ, различнымъ образомъ видоизмѣняютъ другъ друга, и поэтому взаимное отношеніе ихъ въ исторической дѣйствительности является непостояннымъ, неопредѣленнымъ и колеблющимся, соотвѣтственно различнымъ условіямъ мѣста и времени. Такимъ образомъ съ эмпирической или чисто-исторической точки зрѣнія невозможно подчинить это отношеніе указанныхъ началъ никакому общему опредѣленію.

Но во всякомъ случаѣ, какія бы историческія формы ни при-

нимали правовыя отношенія, этимъ нисколько не рѣшается вопросъ о сущности самаго права, о его собственномъ опредѣленіи. Между тѣмъ весьма обычно стремленіе замѣнить теорію права его исторіей. Это есть частный случай той, весьма распространенной, хотя совершенно очевидной, ошибки мышленія, въ силу которой происхожденіе или генезисъ извѣстнаго предмета въ эмпирической дѣйствительности принимается за самую сущность этого предмета, историческій порядокъ смѣшивается съ порядкомъ логическимъ и содержаніе предмета теряется въ процессѣ явленія. И такое смѣшеніе понятій производится во имя точной науки, хотя всякій призналъ бы сумасшедшимъ того химика, который на вопросъ: что такое поваренная соль, вмѣсто того, чтобы отвѣчать *NaCl*, т. е. дать химическую формулу этой соли, сталъ бы перечислять всѣ солеваренные заводы и описывать способъ добыванія соли. Но не то же ли самое дѣлаетъ тотъ ученый, который на вопросъ, что такое право, вмѣсто логическихъ опредѣленій, думаетъ отвѣтить этнографическими и историческими изслѣдованіями объ обычаяхъ готтентотовъ и о законахъ салійскихъ франковъ, изслѣдованіями весьма интересными и важными на своемъ мѣстѣ, но нисколько не рѣшающими общаго вопроса? Но логическія ошибки, бросающіяся въ глаза въ простыхъ и частныхъ случаяхъ, ускользаютъ отъ вниманія въ вопросахъ болѣе сложныхъ и многообъемлющихъ. Само собою разумѣется, что позитивно-историческое направленіе въ наукѣ права хотя въ принципѣ и основано на указанномъ заблужденіи, тѣмъ не менѣе можетъ быть весьма плодотворно и имѣть большія заслуги въ разработкѣ научнаго матеріала. Да и въ принципѣ это направленіе извинительно, какъ законная реакція противъ односторонней метафизики права, которая въ своей самодовольной отвлеченности такъ же грѣшила противъ реальнаго начала, какъ противоположное направленіе грѣшитъ противъ идеи.

IV.

Коснувшись историческаго вопроса, откуда происходитъ или изъ чего слагается право, т. е. вопроса о матеріальной его причинѣ, переходимъ теперь къ вопросу, что есть (*τί ἐστι*) право, т. е. къ вопросу о его образующей (формальной) причинѣ, или о его собственномъ существѣ.

Правомъ прежде всего опредѣляется отношеніе *лицъ*. То, что

не есть лицо, не можетъ быть субъектомъ права. Вещи не имѣютъ правъ. Сказать: я имѣю права (вообще, безъ дальнѣйшаго опредѣленія какія), все равно, что сказать: я — лицо. Лицомъ же въ отличіе отъ вещи называется существо, не исчерпывающееся своимъ бытіемъ для другого, т. е. не могущее по природѣ своей служить только средствомъ для другого, а существующее какъ цѣль въ себѣ и для себя, существо, въ которомъ всякое внѣшнее на него дѣйствіе наталкивается на возможность безусловнаго сопротивленія, на нѣчто такое, что этому внѣшнему дѣйствію можетъ безусловно не поддаваться и есть, слѣдовательно, безусловно внутреннее и самобытное, — для другого непроницаемое и неустранимое. А это и есть *свобода* въ истинномъ смыслѣ этого слова, т. е. не въ смыслѣ liberum arbitrium indifferentiae, а наоборотъ, въ смыслѣ полной опредѣленности и неизмѣнной особенности всякаго существа, одинаково проявляющейся во всѣхъ его дѣйствіяхъ. Итакъ, въ основѣ права лежитъ свобода, какъ характеристическій признакъ личности; ибо изъ способности свободы вытекаетъ требованіе самостоятельности, т. е. ея признанія другими, которое и находитъ свое выраженіе въ правѣ. Но свобода сама по себѣ, т. е. какъ свойство лица въ отдѣльности взятаго, еще не образуетъ права; ибо здѣсь свобода проявляется лишь внѣшнимъ образомъ, какъ фактическая принадлежность личности, совпадающая съ ея *силой*. Предоставленный самому себѣ, я свободно дѣйствую въ предѣлахъ своей силы: о правѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Нѣтъ права и въ томъ случаѣ, когда мое дѣйствіе сталкивается съ такимъ же свободнымъ дѣйствіемъ другого, при чемъ дѣло рѣшается перевѣсомъ силы. Но если я проявленіе своей свободы ограничиваю или обусловливаю признаніемъ за другимъ такой же принципіальной свободы, или признаю его за такое же лицо, какъ я самъ, то такимъ признаніемъ я дѣлаю свою свободу обязательною для него, или превращаю ее въ свое право. Такое отношеніе имѣетъ всеобщій характеръ, въ силу всеобщаго значенія личности: каждый человѣкъ есть лицо, и, слѣдовательно, за всѣми одинаково должна признаваться ихъ принципіальная свобода, взаимно обусловленная въ своемъ дѣйствительномъ проявленіи. Такимъ образомъ, моя свобода, какъ право, а не сила только, прямо зависитъ отъ признанія *равнаго* права всѣхъ другихъ. Отсюда мы получаемъ основное опредѣленіе права:

Право есть свобода, обусловленная равенствомъ.

Въ этомъ основномъ опредѣленіи права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано съ общественнымъ началомъ равенства, такъ что можно сказать, что право есть не что иное, какъ *синтезъ свободы и равенства.*

Понятія личности, свободы и равенства составляютъ сущность такъ называемаго естественнаго права. Раціональная сущность права различается отъ его историческаго явленія, или права положительнаго. Въ этомъ смыслѣ естественное право есть та общая алгебраическая формула, подъ которую исторія подставляетъ различныя дѣйствительныя величины положительнаго права. При этомъ само собою разумѣется, что эта формула (какъ и всякая другая) въ своей отдѣльности есть лишь отвлеченіе ума, въ дѣйствительности же существуетъ лишь какъ общее идеальное условіе всѣхъ положительныхъ правовыхъ отношеній, въ нихъ и черезъ нихъ. Такимъ образомъ подъ естественнымъ или раціональнымъ правомъ мы понимаемъ только общій разумъ или смыслъ (ratio, λόγος) всякаго права, какъ такого. Съ этимъ понятіемъ естественнаго права, какъ только *логическаго* prius права положительнаго, не имѣетъ ничего общаго существовавшая нѣкогда въ юридической наукѣ теорія естественнаго права, какъ чего-то *исторически* предшествовавшаго праву положительному, при чемъ предполагалось такъ называемое естественное состояніе или состояніе природы, въ которомъ люди существовали будто бы до появленія государства и положительныхъ законовъ. На самомъ же дѣлѣ оба эти элемента, и раціональный, и положительный, съ одинаковою необходимостью входятъ въ составъ всякаго дѣйствительнаго права, и потому теорія, которая ихъ раздѣляетъ или отвлекаетъ другъ отъ друга, предполагая историческое существованіе чистаго естественнаго права, принимаетъ отвлеченіе ума за дѣйствительность. Несостоятельность этой теоріи нисколько не устраняетъ той несомнѣнной истины, что всякое положительное право, поскольку оно есть все-таки право, а не что-нибудь другое, необходимо подлежитъ общимъ логическимъ условіямъ, опредѣляющимъ самое понятіе права, и что, слѣдовательно, признаніе естественнаго права въ этомъ послѣднемъ смыслѣ есть необходимое требованіе разума.

Необходимыя же условія всякаго права суть, какъ мы видѣли, свобода и равенство его субъектовъ. Поэтому естественное право всецѣло сводится къ этимъ двумъ факторамъ. Свобода есть необходимый субстратъ или подлежащее права, а равенство — его необхо-

димая форма. Отнимите свободу, и право становится своимъ противоположнымъ, т. е. насиліемъ. Точно также отсутствіе общаго равенства (т. е. когда данное лицо, утверждая свое право по отношенію къ другимъ, не признаетъ для себя обязательными права этихъ другихъ) есть именно то, что называется неправдой, т. е. также прямое отрицаніе права. Поэтому и всякій положительный законъ, какъ частное выраженіе или примѣненіе права, къ какому бы конкретному содержанію онъ, впрочемъ, ни относился, всегда предполагаетъ равенство, какъ свою общую и безусловную форму: предъ закономъ всѣ равны, безъ этого онъ не есть законъ; и точно также законъ, какъ такой, предполагаетъ *свободу* тѣхъ, кому онъ предписываетъ, ибо для рабовъ нѣтъ общаго формально-обязательнаго закона, для нихъ *принудителенъ* уже простой единичный фактъ господской воли.

Свобода, какъ основа всякаго *человѣческаго* существованія, и равенство, какъ необходимая форма всякаго *общественнаго* бытія, въ своемъ соединеніи образуютъ *человѣческое общество,* какъ *правомѣрный порядокъ*. Ими утверждается нѣчто всеобщее и одинаковое, поскольку права всѣхъ равно обязательны для каждаго и права каждаго для всѣхъ. Но очевидно, что это простое равенство можетъ относиться лишь къ тому, въ чемъ всѣ тождественны между собой, къ тому, что у всѣхъ есть общее. Общее же у всѣхъ субъектовъ права есть то, что всѣ они одинаково суть лица, т. е. самостоятельныя или свободныя существа. Такимъ образомъ, исходя изъ равенства, какъ необходимой формы права, мы заключаемъ къ свободѣ, какъ его необходимому субстрату.

Въ эмпирической дѣйствительности, воспринимаемой внѣшними чувствами, всѣ человѣческія существа представляютъ собою безконечное разнообразіе, и если, тѣмъ не менѣе, они утверждаются, какъ равныя, то этимъ выражается не эмпирическій фактъ, а положеніе *разума,* имѣющаго дѣло съ тѣмъ, что тождественно во всѣхъ, или въ чемъ всѣ равны. Вообще же разумъ, какъ одинаковая граница всѣхъ свободныхъ силъ или сфера равенства, есть опредѣляющее начало права, и человѣкъ можетъ быть субъектомъ права лишь въ качествѣ существа *свободно-разумнаго*.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Опредѣленіе права въ его связи съ нравственностью.

I.

Общее формальное опредѣленіе права, какъ свободы, обусловленной равенствомъ, т. е. равнымъ ограниченіемъ, хотя обозначаетъ собственную область юридическихъ отношеній, но еще ничего не говоритъ объ ихъ дѣйствительномъ содержаніи, а потому и не можетъ само по себѣ служить къ рѣшенію вопроса о связи между правомъ и нравственностью. Самъ опредѣляющій терминъ этой формулы — равенство — имѣетъ слишкомъ общій и отвлеченный характеръ и требуетъ ближайшаго опредѣленія. Это равное *ограниченіе*, дѣлающее изъ свободы право, — въ чемъ оно собственно состоитъ и въ какомъ смыслѣ оно равно для всѣхъ?

О простомъ или безусловномъ равенствѣ здѣсь, очевидно, не можетъ быть рѣчи. Ясно, что ограниченія свободы для малолѣтняго и взрослаго, для психически больного и здороваго не могутъ быть равны. И въ другихъ отношеніяхъ равенство всегда условно: всѣ равно свободны заниматься врачебною практикой, *если* имѣютъ свидѣтельство о своихъ медицинскихъ знаніяхъ; всѣ равно свободны владѣть землею, *если* ее пріобрѣли; и т. д. Слѣдовательно, въ правѣ свобода каждаго обусловлена не только равенствомъ всѣхъ, но и дѣйствительными условіями самого равенства. Далѣе, когда мы говоримъ о равномъ ограниченіи, то, чтобы стать факторомъ права, само это ограниченіе помимо реально обусловленнаго равенства должно еще имѣть нѣкоторое собственное качество; не всякое ограниченіе, хотя бы и равное, можетъ образовать право. Такъ, когда египетскій фараонъ постановилъ, чтобы всѣ еврейскіе новорожденные младенцы мужескаго пола были умерщвляемы, то этотъ законъ не былъ

выраженіемъ права, хотя его и можно представить въ общей формѣ права, именно такъ, что *свобода* евреевъ жить въ Египтѣ была для нихъ обусловлена *равнымъ* для нихъ всѣхъ *ограниченіемъ* — умерщвлять новорожденныхъ. Этотъ кажущійся законъ не имѣлъ правового значенія не потому, конечно, что равенство здѣсь было одностороннимъ, относилось къ однимъ евреямъ и къ одному мужескому полу. Если бы фараонъ издалъ другой законъ, по которому, не одни еврейскіе, а и всѣ египетскіе новорожденные обоего пола, не исключая и фараоновыхъ дѣтей, подвергались бы истребленію, то этотъ законъ, при всемъ своемъ соотвѣтствіи идеѣ отвлеченнаго равенства, никакъ не сталъ бы лучшимъ выраженіемъ права, и фараонъ, его издавшій, не могъ бы быть признанъ болѣе правымъ. Значитъ, окончательно все дѣло не въ равенствѣ, а въ *качествѣ* самого ограниченія: требуется, чтобы оно было дѣйствительно справедливо, требуется для настоящаго, *праваго* закона, чтобы онъ соотвѣтствовалъ не формѣ справедливости только, а ея реальному существу, которое вовсе не связано съ отвлеченнымъ понятіемъ равенства вообще. Кривда, равно примѣняемая ко всѣмъ, не становится отъ этого правдой. Правда или справедливость не есть равенство вообще, а только *равенство въ должномъ*. Справедливъ и правъ не тотъ должникъ, который равно отказываетъ въ уплатѣ всѣмъ своимъ кредиторамъ, а тотъ, который всѣмъ имъ равномѣрно уплачиваетъ свой долгъ; справедливъ и правъ не тотъ человѣкъ, который равно готовъ зарѣзать или обокрасть всякаго своего ближняго, а тотъ, который ровно никого не хочетъ убить, или ограбить; справедливъ и правъ не тотъ отецъ, который всѣхъ своихъ дѣтей равно выкидываетъ на улицу, а тотъ, который всѣмъ имъ удѣляетъ равныя заботы. Справедливость есть несомнѣнно понятіе нравственнаго порядка. Итакъ, право, какъ выраженіе справедливости, не входитъ ли всецѣло въ область нравственную?

Такое заключеніе не можетъ, однако, устоять передъ всеобщимъ явленіемъ *правомѣрной безнравственности*, имѣющимъ подъ собою твердыя принципіальныя основанія.

II.

Требованія нравственности и требованія права отчасти совпадаютъ между собою, а отчасти не совпадаютъ. Убивать, красть, на-

силовать — одинаково противно и нравственному и юридическому закону — это вмѣстѣ и грѣхи и преступленія. Тяжба съ ближнимъ изъ-за имущества, или изъ-за личнаго оскорбленія противна нравственности, но вполнѣ согласна съ правомъ и узаконяется имъ. Гнѣвъ, зависть, частное злословіе, неумѣренность въ чувственныхъ удовольствіяхъ молчаливо допускаются правомъ, но осуждаются нравственностью какъ грѣхи. Въ чемъ тутъ принципъ разграниченія?

Нельзя видѣть его въ различіи между нравственностью отрицательною по запретительной заповѣди: никому не вреди (neminem laede), относя сюда всю область права — и нравственностью положительною по повелительной заповѣди: всѣмъ сколько можешь помогай (omnes quantum potes juva), пріурочивая сюда всѣ собственно нравственныя, не юридическія отношенія. Такой принципъ дѣленія оказывается недостаточнымъ со всѣхъ сторонъ. Во-первыхъ, юридическій законъ запрещаетъ не всѣ вредныя дѣйствія, а только нѣкоторыя изъ нихъ, къ остальнымъ относясь безразлично. Сплетня, ложь, злословіе и клевета въ частныхъ разговорахъ, несправедливыя и язвительныя нападенія въ печати безъ сомнѣнія могутъ быть очень вредны тѣмъ, кто отъ нихъ страдаетъ, но юридическій законъ къ этому вреду равнодушенъ. Во-вторыхъ, этотъ законъ, не ограничиваясь съ другой стороны запрещеніемъ вреднаго, иногда положительно предписываетъ лицамъ извѣстнаго рода (напр., врачамъ, полицейскимъ) оказывать прямую помощь тѣмъ, кто въ ней нуждается. Въ-третьихъ, чисто-нравственный законъ едва ли не въ большинствѣ случаевъ состоитъ изъ запрещенія такихъ дѣйствій, которыя вредны или обидны для другихъ.

Этихъ несоотвѣтствій вполнѣ достаточно, чтобы отвергнуть попытку свести различіе между юридическою и этическою областью къ различію между положительными и отрицательными заповѣдями или нормами. Юридическій законъ допускаетъ нѣкоторую безнравственность въ обоихъ смыслахъ, т. е. нарушеніе какъ положительной, такъ и отрицательной нравственной заповѣди, онъ не только дозволяетъ иногда оставлять ближнихъ безъ помощи, но разрѣшаетъ иногда и вредить имъ въ извѣстной мѣрѣ. Итакъ, повидимому, чтобы установить достаточный принципъ дѣленія между двумя областями, необходимо отыскать въ правѣ такой элементъ, который совсѣмъ не связанъ съ нравственностью, вполнѣ лишенъ этическаго значенія.

Это какъ будто достигается чрезъ опредѣленіе права какъ охраненнаго или защищеннаго *интереса*.

Слово «интересъ» звучитъ въ самомъ дѣлѣ какъ-то положительно и реально, въ немъ есть что-то даже матеріалистическое, исключающее всякій идеализмъ и сантиментальность. Посмотримъ, какую пользу можно извлечь изъ этихъ качествъ для нашего вопроса.

«Право есть охраненный интересъ». Нѣтъ ли тутъ однако скрытой тавтологіи? Вѣдь не о всякомъ здѣсь интересѣ говорится и не о всякомъ охраненіи. Если кто-нибудь свой имущественный интересъ охранитъ злостнымъ банкротствомъ или инымъ мошенничествомъ, а свой интересъ въ сферѣ «свободной любви» защититъ посредствомъ отравленія своей законной супруги, то подобнымъ образомъ охраненный интересъ едва ли будетъ признанъ за истинное существо правового начала. Въ указанномъ опредѣленіи несомнѣнно имѣется въ виду лишь интересъ *правомѣрный*, охраняемый на правовомъ основаніи, въ силу закона и съ помощью (если нужно) законной власти. А если такъ, то, значитъ, въ этомъ опредѣленіи уже присутствуетъ опредѣляемое, что логикою не дозволяется. Право есть интересъ, охраненный... правомъ! Право есть право, idem per idem.

Можно, конечно, не оставляя понятія интереса, избѣгнуть логической ошибки, видоизмѣнивъ опредѣленіе такимъ образомъ: *право есть норма интересовъ, подлежащихъ публичному охраненію*. Но это формальное улучшеніе оставляетъ по существу вопросъ открытымъ.

III.

Какая норма превращаетъ интересъ въ право, или какому общему требованію долженъ удовлетворять интересъ, чтобы стать подлежащимъ обязательному охраненію со стороны законной власти? Положимъ, будучи занятъ трудною умственною работой, полезной для меня и для другихъ, я въ высшей степени заинтересованъ въ томъ, чтобы досужіе посѣтители не отнимали у меня времени и не прерывали ходъ моихъ мыслей. Казалось бы, — вотъ интересъ вполнѣ достойный стать правомъ. Однако, ни въ какомъ законодательствѣ не существуетъ запрещенія отнимать время у кого бы то ни было. Закону нѣтъ никакого дѣла до этого моего интереса самого по себѣ, моему собственному усмотрѣнію предоставляется охранять его или

не охранять. Но вотъ я заперъ свои двери на ключъ, и тѣмъ не менѣе какой-нибудь очень рѣшительный посѣтитель проникъ ко мнѣ, положимъ, поддѣлавши ключъ или выломавши дверь. Тутъ уже мой интересъ превращается въ положительное право, и я съ успѣхомъ обращаюсь къ содѣйствію общественной власти, по закону обязанной охранять мое жилище отъ насильственныхъ вторженій. Итакъ, мой интересъ охраненъ. *Какой*, однако? Конечно, *не* интересъ моей умственной работы, до котораго законной власти какъ не было, такъ и продолжаетъ не быть никакого дѣла. Вѣдь я могъ запереться и для того, чтобы спокойно спать, или для того, чтобы предаваться пріятнымъ мечтаніямъ, или чтобы напиваться водкой безъ свидѣтелей, или чтобы обдумывать въ уединеніи планъ какого-нибудь адскаго злодѣйства, — для закона, охраняющаго меня отъ насильственнаго вторженія — это рѣшительно все равно. Нельзя же однако допустить, что мой интересъ напиваться водкой или обдумывать чудовищное убійство соотвѣтствуетъ самъ по себѣ правовой нормѣ и подлежитъ правовой охранѣ. Ясно, что законъ охраняетъ не какіе-нибудь мои интересы, а только одинъ единственный интересъ моей свободы: въ данномъ случаѣ впускать или не впускать къ себѣ посѣтителей. Положимъ, вмѣсто того, чтобы запирать свою дверь, я изъ деликатности или изъ слабохарактерности оставляю ее открытой, но мои друзья, по мнѣнію которыхъ моя работа должна меня прославить и осчастливить человѣчество, въ виду столь важнаго интереса насильно, противъ моей воли, запираютъ мои двери передъ посѣтителями, или, не спросясь меня, гонятъ ихъ прочь: тутъ охрана закона обезпечена мнѣ противъ самихъ охранителей моего интереса, т. е. законъ обезпечиваетъ за мною свободу *не* защищать моего интереса! Настолько несомнѣнно, что его собственный интересъ и норма его дѣйствія есть только огражденіе моей свободы безотносительно къ какому бы то ни было опредѣленному интересу.

Ради этого огражденія свободы законъ предоставляетъ извѣстный просторъ личной безнравственности. Человѣкъ, который заперся, чтобы напиваться водкой, можетъ при этомъ не пустить къ себѣ людей, имѣющихъ въ немъ крайнюю нужду; такая двойная безнравственность узаконяется: она есть его субъективное право, охраняемое отъ всякаго посягательства правомъ объективнымъ, или законною властью.

Въ какихъ же предѣлахъ узаконяется свобода безнравственнаго

поведенія, или въ какихъ предѣлахъ безнравственность есть право, и грѣхъ *не* есть преступленіе? Почему человѣкъ, пьянствующій взаперти и отказывающійся удовлетворить нуждающихся въ немъ ближнихъ — правъ, а человѣкъ, вламывающійся къ этому негодяю — не правъ? Повидимому, различіе просто: первый, при всей своей негодности, сидитъ спокойно и никого не трогаетъ, тогда какъ второй производитъ наступательное насиліе. Значитъ, законъ дозволяетъ безнравственность страдательную [2] и запрещаетъ безнравственность дѣятельную: законъ противъ нападающаго, но и этотъ принципъ не можетъ быть послѣдовательно проведенъ. Существуетъ *преступное бездѣйствіе:* не только врачъ или полицейскій, но и всякій человѣкъ обязанъ по закону, въ извѣстныхъ случаяхъ, оказывать помощь ближнимъ, и кто въ этихъ случаяхъ остается въ страдательномъ положеніи, подлежитъ законной отвѣтственности. Очевидно, отношеніе между правомъ и нравственностью слишкомъ сложно для того, чтобы принципъ дѣленія исчерпывался здѣсь однимъ простымъ признакомъ. Попытки установить этотъ принципъ, исходя исключительно изъ противоположности правовой и нравственной области и пренебрегая ихъ общностью, оказываются неудачными. Остается испробовать обратный путь — отъ общаго къ различному.

IV.

Слово человѣческое на всѣхъ языкахъ непреложно свидѣтельствуетъ о коренной внутренней связи между правомъ и нравственностью. Понятіе права и соотносительное съ нимъ понятіе обязанности настолько входятъ въ область идей нравственныхъ, что прямо могутъ служить для ихъ выраженія. Всякому понятны и никѣмъ не будутъ оспариваться такія этическія утвержденія: я сознаю свою *обязанность* воздерживаться отъ всего постыднаго, или — что то же — признаю за человѣческимъ достоинствомъ (въ моемъ лицѣ) *право* на мое уваженіе; я *обязанъ* по мѣрѣ силъ помогать своимъ ближнимъ и служить общему благу, то есть мои ближніе и цѣлое общество имѣютъ *право* на мою помощь и службу; наконецъ, я *обя-*

[2] Разумѣется, что это различіе весьма относительно: твердой границы между страдательнымъ состояніемъ и дѣятельнымъ поступкомъ — не существуетъ, не говоря уже о спорной промежуточной области дѣяній, выражающихся въ словѣ и письмѣ.

занъ согласовать свою волю съ тѣмъ, что считаю безусловно высшимъ, или — другими словами — это безусловно высшее имѣетъ *право* на религіозное отношеніе съ моей стороны (отсюда и ея жертвы — главная основа всякаго богопочитанія).

На всѣхъ языкахъ нравственныя и юридическія понятія выражаются словами или одинакими, или производимыми отъ одного корня. Русское «долгъ», также какъ латинское debitum, — откуда французское devoir и англійское duty, — а равно и нѣмецкое Schuld, Schuldigkeit, имѣютъ и нравственное и правовое значеніе; *δίκη* и *δικαιοσύνη*, jus и justitia, также какъ по-русски «право» и «правда», по-нѣмецки Recht и Gerechtigkeit, по-англійски right и righteousness, различаютъ эти два значенія только приставками (ср. также еврейскія *цéдек* и *цедакá*).

Нѣтъ такого нравственнаго отношенія, которое не могло бы быть правильно и общепонятно выражено въ терминахъ правовыхъ. Что можетъ быть дальше, повидимому, отъ всего юридическаго, какъ любовь къ врагамъ? И, однако, если высшій нравственный законъ *обязываетъ* меня любить враговъ, то ясно, что мои враги имѣютъ *право* на мою любовь. Если я имъ отказываю въ любви, то я поступаю неправо или несправедливо, нарушаю *правду*, или нравственный *законъ*. Вотъ два термина (правда и законъ), въ которыхъ одинаково воплощается существенное единство юридическаго и этическаго началъ. Ибо что такое право, какъ не выраженіе правды и какъ не содержаніе закона, а съ другой стороны, къ тому же понятію правды или справедливости, то есть къ тому, что должно или правильно въ смыслѣ этическомъ и что предписывается нравственнымъ закономъ, сводятся и всѣ добродѣтели. Тутъ дѣло не въ случайной одинаковости терминовъ, а въ существенной однородности самихъ понятій.

V.

Когда мы говоримъ о *нравственномъ правѣ* и нравственной обязанности, то тѣмъ самымъ упраздняемъ съ одной стороны всякую мысль о коренной противоположности или несовмѣстимости нравственнаго и юридическаго начала, а съ другой стороны указывается и на существенное различіе между ними, такъ какъ, обозначая какое-нибудь данное право, напримѣръ, право моего врага на мою любовь, какъ *нравственное*, мы подразумѣваемъ, что есть право въ бо-

лѣе тѣсномъ смыслѣ, которому нравственный характеръ не принадлежитъ какъ его прямое и ближайшее опредѣленіе. И въ самомъ дѣлѣ, если мы возьмемъ съ одной стороны мою обязанность любить враговъ — съ ихъ соотвѣтствующимъ правомъ на мою любовь, — а съ другой стороны возьмемъ мою обязанность платить въ срокъ по векселю, или мою обязанность не убивать и не грабить моихъ ближнихъ, — при ихъ соотвѣтствующемъ правѣ не быть убитыми, ограбленными, или обманутыми, — то между этими двумя родами отношеній, изъ которыхъ второй принадлежитъ къ праву въ тѣсномъ или собственномъ смыслѣ, а первый — къ чистой нравственности, очевидна важная разница.

Она сводится здѣсь къ тремъ главнымъ пунктамъ:

1) Чисто-нравственное требованіе, какъ, напримѣръ, любви къ врагамъ, есть по существу неограниченное или всеобъемлющее, оно предполагаетъ безусловное стремленіе къ нравственному совершенству. Всякое ограниченіе, *принципіально* допущенное, противно природѣ нравственной заповѣди и подрываетъ ея достоинство и значеніе: кто отказывается въ принципѣ отъ безусловнаго идеала, тотъ отказывается отъ самой нравственности, покидаетъ нравственную почву. Напротивъ того, законъ собственно-правовой, какъ ясно во всѣхъ случаяхъ его примѣненія, по существу ограниченъ; вмѣсто совершенства онъ довольствуется низшею, минимальною степенью нравственнаго состоянія, требуетъ лишь фактической задержки извѣстныхъ крайнихъ проявленій злой воли. Но это ясное и общее различіе не есть противорѣчіе, способное вести къ реальнымъ столкновеніямъ. Съ нравственной стороны нельзя отрицать, что требуемое закономъ точное исполненіе долговыхъ обязательствъ, воздержаніе отъ убійствъ, грабежей и т. п. представляетъ хотя и элементарное, но все-таки добро, а не зло, и что если мы должны любить враговъ, то и подавно должны уважать жизнь и имущество всѣхъ нашихъ ближнихъ. Не только нѣтъ противорѣчія между нравственнымъ и юридическимъ закономъ, но второй предполагается первымъ: безъ исполненія меньшаго нельзя исполнить большаго, кто неспособенъ взойти на низшую ступень, тотъ тѣмъ менѣе въ состояніи подняться до высшей; явное и грубое противорѣчіе явилось бы именно при расторженіи этой естественной связи, — если бы человѣкъ, нарушающій уголовные законы, считалъ себя достигнувшимъ нравственнаго совершенства. А съ другой стороны, хотя законъ юридическій не тре-

буетъ высшаго нравственнаго совершенства, но и не отрицаетъ его и, запрещая кому бы то ни было убивать и мошенничать, онъ не можетъ да и не имѣетъ надобности мѣшать кому угодно любить своихъ враговъ; значитъ и тутъ нѣтъ никакого противорѣчія. Итакъ, по этому первому пункту (который въ нѣкоторыхъ нравственныхъ ученіяхъ ошибочно принимается за единственно важный) отношеніе между двумя основными началами практической жизни выражается слѣдующимъ образомъ: *право* (то, что требуется юридическимъ закономъ) *есть низшій предѣлъ, или нѣкоторый минимумъ нравственности, равно для всѣхъ обязательный.*

2) Изъ неограниченной сущности чисто-нравственныхъ требованій вытекаетъ и второе отличіе между ними и нормами правовыми. А именно: высшія нравственныя заповѣди не предписываютъ заранѣе никакихъ внѣшнихъ опредѣленныхъ дѣйствій, а предоставляютъ самому идеальному настроенію выразиться въ соотвѣтствующихъ дѣйствіяхъ примѣнительно къ данному положенію, при чемъ эти дѣйствія сами по себѣ нравственной цѣны не имѣютъ и никакъ не исчерпываютъ нравственнаго требованія, которое остается безконечнымъ. Напротивъ того, юридическій законъ имѣетъ своимъ предметомъ реально опредѣленныя внѣшнія дѣйствія, совершеніемъ или задержаніемъ которыхъ этотъ законъ удовлетворяется вполнѣ. Но и въ этой противоположности нѣтъ никакого противорѣчія: нравственное настроеніе не только не исключаетъ внѣшнихъ поступковъ, но естественно въ нихъ выражается, хотя и не исчерпывается ими,— а юридическое предписаніе или запрещеніе опредѣленныхъ дѣйствій предполагаетъ одобреніе или осужденіе соотвѣтствующихъ внутреннихъ состояній. И нравственный и юридическій законъ относятся собственно къ внутреннему существу человѣка, къ его волѣ, но первый беретъ эту волю въ ея общности и всецѣлости, а второй лишь въ ея частичной реализаціи по отношенію къ извѣстнымъ внѣшнимъ фактамъ, составляющимъ собственный интересъ права, каковы неприкосновенность жизни и имущества всякаго человѣка и т. д. Съ точки зрѣнія юридической важно именно реальное отношеніе должной воли къ этимъ предметамъ, выраженное въ совершеніи или задержаніи извѣстныхъ дѣяній. Это есть второй существенный признакъ права, и если оно первоначально опредѣлилось какъ извѣстный минимумъ нравственности, то, дополняя это опредѣленіе, мы можемъ теперь сказать, что право есть требованіе непремѣнной реа-

лизаціи этого наименьшаго нравственнаго содержанія, то есть существенная цѣль права есть *обезпеченное осуществленіе въ дѣйствительности опредѣленнаго минимальнаго добра,* или — что то же — дѣйствительное устраненіе извѣстной доли зла, тогда какъ интересъ собственно-нравственный относится прямымъ образомъ не къ внѣшней реализаціи добра, а къ его внутреннему существованію въ сердцѣ человѣческомъ. Такъ какъ, вообще говоря, небольшое, но дѣйствительно осуществленное добро предпочтительнѣе самаго великаго и совершеннаго, но реально не существующаго (пословица о журавлѣ и синицѣ), то минимальное, но упроченное на дѣлѣ содержаніе добра въ области права не есть что-нибудь для нея предосудительное или унизительное.

3) Черезъ это второе различіе проистекаетъ и третье. Требованіе нравственнаго совершенства, какъ внутренняго состоянія, предполагаетъ свободное или добровольное исполненіе, — всякое принужденіе не только физическое, но и психологическое, здѣсь по существу дѣла и нежелательно и невозможно; напротивъ, внѣшнее осуществленіе извѣстнаго закономѣрнаго порядка или опредѣленныхъ условій нѣкотораго относительнаго добра по природѣ дѣла вполнѣ допускаетъ прямое или косвенное *принужденіе,* и поскольку здѣсь собственною или ближайшею цѣлью полагается именно реализація, объективное бытіе извѣстнаго блага, — напримѣръ общественной безопасности, — постольку принудительный характеръ закона становится необходимостью, такъ какъ однимъ словеснымъ убѣжденіемъ, очевидно, нельзя сразу прекратить всѣ убійства, обманы и т. д.

VI.

Соединяя вмѣстѣ указанные три признака, мы получаемъ слѣдующее опредѣленіе права въ его объективномъ отношеніи къ нравственности: *право есть принудительное требованіе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра, или такого порядка, который не допускаетъ извѣстныхъ крайнихъ проявленій зла.*

Теперь спрашивается: на чемъ окончательно основано такое требованіе и совмѣстимъ ли этотъ принудительный порядокъ съ порядкомъ чисто-нравственнымъ, который, повидимому, самымъ существомъ своимъ исключаетъ всякое принужденіе. Если совершенное добро утверждается въ сознаніи какъ безусловный идеалъ, то не слѣ-

дуетъ ли предоставить каждому свободно реализировать его въ мѣру своихъ возможностей? Зачѣмъ возводить въ законъ принудительный минимумъ нравственности, когда совѣсть требуетъ свободно исполнять максимумъ добра? Зачѣмъ съ управою объявлять: не убей, — когда слѣдуетъ кротко внушать: не гнѣвайся?

Здѣсь субъективное нравственное сознаніе нѣкоторыхъ принимается за осуществленіе нравственнаго отношенія между всѣми, и формальное условіе совершенной нравственности (безусловная свобода) смѣшивается съ содержаніемъ всякой нравственности вообще. Не ясно ли, однако, что законъ, запрещающій убійство, нисколько не касается тѣхъ, кто по совѣсти признаетъ непозволительнымъ не только убивать, но и гнѣваться, и что съ другой стороны было бы весьма неумѣстно предполагать высокую степень свободной добродѣтели, или ближайшую способность къ ней въ человѣкѣ, рѣшившемся умертвить своихъ почтенныхъ родителей для завладѣнія ихъ имуществомъ. Юридическій законъ относится лишь къ тѣмъ, кто въ состояніи его нарушить. Добро, какъ такое, должно быть безусловно свободно, — это внѣ вопроса. Вопросъ только въ свободѣ зла; мы утверждаемъ свободу и за нимъ, но только съ нѣкоторыми ограниченіями, которыя требуются разумомъ.

Безъ личной свободы невозможно человѣческое достоинство и высшее нравственное развитіе. Но человѣкъ не можетъ существовать, а слѣдовательно и развивать свою свободу и нравственность, иначе, какъ въ обществѣ. Итакъ, тотъ самый чисто-нравственный интересъ, который требуетъ личной свободы, онъ же тѣмъ самымъ требуетъ, чтобы личная свобода не противорѣчила условіямъ существованія общества. Для этого, то есть для согласованія личной свободы съ общественнымъ самосохраненіемъ, не можетъ служить безусловный идеалъ нравственнаго совершенства, поставленный отвлеченно, какъ цѣль свободныхъ единичныхъ усилій, ибо онъ, спасая и совершенствуя признающихъ его, для непризнающихъ его лишенъ всякаго дѣйствительнаго значенія, ибо во имя его отъ нихъ требуютъ самаго большого — любви къ врагамъ, но не могутъ въ самомъ дѣлѣ дать имъ и самаго малаго, — хотя бы заставить ихъ воздерживаться отъ убійствъ и грабежей. И если прямолинейный моралистъ скажетъ: не нужно намъ воздержанія отъ злодѣйствъ, когда оно недобровольно, то онъ обнаружитъ только крайній эгоизмъ, забывая, что его ходульное требованіе свободной добродѣтели отъ убійцы

не вернетъ жизни убитому, да и самому убійцѣ не поможетъ сдѣлаться хотя бы только порядочнымъ человѣкомъ.

Высокая степень добра въ человѣкѣ измѣряется не столько высотою предъявляемыхъ имъ требованій, сколько его собственными нравственными состояніями. Добро не исчерпывается однимъ формальнымъ принципомъ нравственной свободы, или самозаконности, а имѣетъ опредѣленное психологическое содержаніе, несовмѣстимое, между прочимъ, съ эгоистическимъ безстрастіемъ, или равнодушіемъ къ страданіямъ ближнихъ. Въ полное понятіе нравственнаго добра непремѣнно входитъ признакъ альтруизма съ требованіемъ соотвѣтствующаго дѣла, то есть сочувствіе къ бѣдствіямъ другихъ, побуждающее дѣятельно избавлять ихъ отъ зла, а потому нравственная обязанность никакъ не можетъ ограничиваться однимъ сознаніемъ и возвѣщеніемъ совершеннаго идеала при отрицаніи реальныхъ условій его достиженія. По естественному ходу вещей, который отъ добрыхъ словъ не можетъ измѣниться, — пока одни стали бы добровольно стремиться къ высшему идеалу и совершенствоваться въ безстрастіи, другіе безпрепятственно упражнялись бы въ совершеніи всевозможныхъ злодѣйствъ и, конечно, истребили бы первыхъ прежде, чѣмъ тѣ могли бы дѣйствительно достигнуть нравственнаго совершенства. Да и независимо отъ этого, если бы даже люди доброй воли были какимъ-нибудь чудомъ охранены отъ истребленія со стороны худшихъ людей, сами эти добрые люди оказались бы, очевидно, *недостаточно* добрыми, если бы могли предлагать только хорошія слова своимъ терзающимъ другъ друга худшимъ собратьямъ.

Цѣль нравственнаго закона та, чтобы человѣкъ живъ былъ имъ, а живетъ человѣкъ только въ обществѣ. Существованіе же общества зависитъ не отъ совершенства нѣкоторыхъ, а отъ безопасности всѣхъ. Эта безопасность, не обезпеченная закономъ нравственнымъ самимъ по себѣ, къ которому глухи люди съ преобладающими противообщественными инстинктами, ограждается закономъ принудительнымъ, который ощутителенъ и для нихъ. Отвергать его, ссылаясь на благодатную силу Провидѣнія, долженствующую удерживать и вразумлять злодѣевъ и безумцевъ, есть не болѣе какъ кощунство: нечестиво возлагать на Божество то, что можетъ быть сдѣлано хорошею полиціей.

Итакъ, нравственный принципъ требуетъ, чтобы люди свободно совершенствовались; для этого необходимо существованіе общества;

но общество не можетъ существовать, если всякому желающему предоставляется безпрепятственно убивать и увѣчить своихъ ближнихъ; слѣдовательно, принудительный законъ, дѣйствительно не допускающій злую волю до такихъ крайнихъ проявленій, разрушающихъ общество, есть *необходимое* условіе нравственнаго совершенствованія и въ этомъ качествѣ требуется самимъ нравственнымъ началомъ, хотя и не есть его прямое выраженіе.

Положимъ, высшая нравственность (съ аскетической своей стороны) внушаетъ намъ равнодушіе къ тому, что насъ ограбятъ, искалѣчатъ, убьютъ; но та же нравственность (съ альтруистической стороны) не позволяетъ намъ быть равнодушными къ тому, чтобы наши ближніе безпрепятственно становились убійцами и убіенными, грабителями и ограбленными, и чтобы общество, безъ котораго и единичный человѣкъ не можетъ жить и совершенствоваться, подвергалось опасности разрушенія. Такое равнодушіе было бы явнымъ признакомъ нравственной смерти.

Требованіе личной свободы предполагаетъ — для собственнаго своего осуществленія —стѣсненіе свободы въ той мѣрѣ, въ какой она при данномъ состояніи человѣчества несовмѣстима съ бытіемъ общества или общимъ благомъ. Эти два интереса — индивидуальной свободы и общественнаго благосостоянія, — противоположные для отвлеченной мысли, но одинаково обязательные нравственно, въ дѣйствительности сходятся между собою. Изъ ихъ встрѣчи рождается право.

VII.

Правовое начало можетъ разсматриваться отвлеченно, въ нормальной волѣ субъекта, и тогда оно есть лишь прямое выраженіе справедливости: я утверждаю мою свободу, какъ право, поскольку уважаю свободу другихъ, какъ ихъ право. Но понятіе права по самой своей природѣ заключаетъ въ себѣ, какъ мы видѣли, элементъ объективный, или требованіе реализаціи: необходимо, чтобы право всегда имѣло силу осуществляться, то есть, чтобы свобода другихъ, независимо отъ моего субъективнаго ея признанія, или отъ моей личной справедливости, всегда могла на дѣлѣ ограничивать мою свободу въ равныхъ предѣлахъ со всѣми. Это требованіе справедливости принудительной, составляющее окончательный существенный признакъ права, коренится всецѣло въ идеѣ общаго блага или общественнаго

интереса, которая сама вытекаетъ изъ чисто-нравственнаго интереса — реализаціи добра, или требованія, чтобы справедливость непремѣнно становилась дѣйствительнымъ фактомъ, а не оставалась только субъективнымъ понятіемъ, ибо только фактическое ея бытіе соотвѣтствуетъ принципу альтруизма, или удовлетворяетъ основное нравственное чувство жалости. Мѣра и способы этой правовой реализаціи добра зависятъ, конечно, отъ состоянія нравственнаго сознанія въ данномъ обществѣ и отъ другихъ историческихъ условій. Такимъ образомъ, право естественное необходимо есть вмѣстѣ съ тѣмъ и право положительное, и съ этой стороны можетъ выражаться въ такой формулѣ: *право есть исторически-подвижное опредѣленіе принудительнаго равновѣсія между двумя нравственными интересами: формально-нравственнымъ интересомъ личной свободы и матеріально-нравственнымъ интересомъ общаго блага.*

Личность прямо заинтересована въ своей свободѣ, общество прямо заинтересовано въ своей безопасности и благосостояніи, но право и правовое государство заинтересовано прямо не въ этомъ, а только въ раціональномъ *равновѣсіи* этихъ эмпирически-противоположныхъ интересовъ. Именно равновѣсіе есть отличительный специфическій характеръ права. Было бы вполнѣ ошибочно полагать задачей правового закона матеріальное уравненіе частныхъ интересовъ. Если бы такое уравненіе и было вообще для чего-нибудь нужно, то во всякомъ случаѣ праву до него не можетъ быть никакого дѣла. Оно заинтересовано только должнымъ отношеніемъ между двумя главными, принципіальными предѣлами человѣческой жизни: свободою лица и благомъ общества, — и ограничиваясь этимъ, не внося своего принудительнаго элемента въ болѣе тѣсную и сложную область частныхъ отношеній, не затрогивающихъ ни того ни другого предѣла, право лучше всего согласуется съ самою нравственностью. Ибо человѣкъ долженъ достигать нравственныхъ вершинъ свободно, а для этого нуженъ просторъ снизу, нужна нѣкоторая *свобода быть безнравственнымъ*. Право въ извѣстной мѣрѣ обезпечиваетъ за нимъ эту свободу, нисколько, впрочемъ, не склоняя пользоваться ею. Если бы кредиторъ не имѣлъ принудительнаго права взыскивать свои деньги съ должника, то онъ не имѣлъ бы и возможности свободнымъ нравственнымъ актомъ отказаться отъ этого права и простить бѣдному человѣку его долгъ. Съ другой стороны только гарантія принудительнаго исполненія свободно принятаго обязательства сохраня-

етъ для должника свободу и равноправность по отношенію къ кредитору: онъ зависитъ, какъ и тотъ, отъ своего рѣшенія и отъ общаго закона. Интересъ личной свободы совпадаетъ здѣсь съ интересомъ общаго блага, такъ какъ безъ обезпечности свободныхъ договоровъ не можетъ существовать правильное общежитіе.

Еще яснѣе совпаденіе обоихъ нравственныхъ интересовъ въ области права уголовнаго. Свобода каждаго человѣка, или его естественное право жить, дѣйствовать и совершенствоваться было бы, очевидно, лишь пустымъ словомъ, если бы осуществленіе этого права зависѣло отъ произвола всякаго другого человѣка, которому захочется убить или изувѣчить своего ближняго, или отнять у него средства къ существованію. И если я имѣю естественное право отстаивать принудительными мѣрами свою свободу и безопасность отъ посягательствъ чужой злой воли, то отстаивать противъ нея другихъ тѣми же мѣрами есть моя прямая нравственная обязанность. Эта общая всѣмъ обязанность и исполняется публичнымъ правомъ уголовнымъ, снабженнымъ всѣми необходимыми для этого средствами.

Но ограждая свободу мирныхъ людей, уголовное право оставляетъ достаточный просторъ и для дѣйствія злой воли и не принуждаетъ никого быть добродѣтельнымъ. Злобный и страстный человѣкъ можетъ, если хочетъ, проявлять свою злобу въ приватномъ злословіи, интригахъ, клеветахъ, ссорахъ, а свои дурныя страсти — въ пьянствѣ, азартной игрѣ, охотѣ, распутствѣ и т. д. Только тогда когда злая воля посягаетъ на объективныя, публично признанныя нормы человѣческихъ отношеній, грозитъ безопасности самого общежитія, тогда только интересъ общаго блага, совпадающій съ интересомъ мирныхъ людей, долженъ принудительно ограничить свободу преступника. Право въ интересѣ свободы дозволяетъ людямъ быть дурными, не вмѣшивается въ ихъ вольный выборъ между добромъ и зломъ: оно только въ интересѣ общаго блага препятствуетъ дурному человѣку пребывать торжествующимъ *злодѣемъ*, опаснымъ для самаго существованія общества. Задача права вовсе не въ томъ, чтобы лежащій во злѣ міръ обратился въ Царствіе Божіе, а только въ томъ, чтобы онъ до времени не превратился въ адъ.

VIII.

Въ области уголовнаго (какъ и гражданскаго) права свобода лица ограничивается не частными или субъективными интересами другихъ

данныхъ лицъ, а объективными нормами общаго блага. Многіе чувствительные и самолюбивые люди согласились бы скорѣе быть ограбленными или даже изувѣченными, нежели подвергаться безпощадному злословію и клеветѣ. А потому если бы право имѣло въ виду огражденіе частнаго интереса, какъ такого, то оно должно бы было въ этихъ случаяхъ ограничивать свободу клеветниковъ и ругателей еще болѣе, нежели свободу грабителей и насильниковъ. Но оно этого не дѣлаетъ, потому что для безопасности общества словесныя обиды не такъ важны и не показываютъ такую угрожающую степень развитія злой воли, какъ посягательства на тѣлесную и имущественную неприкосновенность ближнихъ. Если бы даже было намѣреніе, то не было бы возможности для закона принимать во вниманіе всѣ формы и оттѣнки индивидуальной чувствительности къ обидамъ. Да это было бы и несправедливо, ибо никакъ нельзя доказать, что обидчикъ имѣлъ въ виду причинить именно ту высокую степень страданія, которая оказалась на дѣлѣ. Право какъ общая норма можетъ руководствоваться только опредѣленными намѣреніями и объективными дѣяніями, допускающими общедоступную провѣрку. При личныхъ обидахъ, не подлежащихъ уголовной отвѣтственности, обиженному предоставляется, если онъ хочетъ, мстить обидчику тѣми же дурными средствами — его *свобода зла* уважается здѣсь такъ же, какъ и свобода зла его противника: а если онъ нравственно выше того и не считаетъ мщеніе для себя позволительнымъ, то онъ все равно не обратился бы къ внѣшнему закону, несмотря на всю свою чувствительность къ обидѣ; и если онъ отказывается отъ мщенія, тѣмъ лучше для него, да и для общества, которому предоставляется свободно высказать свое нравственное сужденіе. Для юридической оцѣнки важна не злая воля сама по себѣ и не результатъ дѣянія самъ по себѣ, который можетъ быть и случайнымъ, а только связь намѣренія съ результатомъ, или степень устойчивости и послѣдовательности злой воли въ реальномъ дѣяніи, такъ какъ эта степень реализаціи и соотвѣтствующая степень опасности для общества подлежатъ объективному опредѣленію. Такъ, въ случаѣ преднамѣреннаго убійства, совершившагося, или же хотя и остановленнаго, но по независящимъ отъ преступника обстоятельствамъ, ясно, что въ этомъ человѣкѣ злая воля способна къ такой реализаціи, которая несовмѣстима съ общественною безопасностью и съ личною свободой и которая вызываетъ противъ себя принудительное дѣйствіе уголовной юстиціи. Объектъ

права въ этой области есть не злая воля, а воля *преступная*. Первая направлена противъ субъективнаго блага частныхъ лицъ, и ея дѣйствіе свободно; вторая направлена противъ объективныхъ нормъ общежитія и не можетъ быть свободна иначе, какъ съ разрушеніемъ общества, а пока общество существуетъ, нарушенныя нормы его существованія должны быть возстановляемы чрезъ противодѣйствіе полномочнаго закона преступнымъ посягательствомъ. Это законное противодѣйствіе преступленіямъ составляетъ собственный предметъ уголовнаго права. Здѣсь и основной вопросъ о связи нравственности и права выступаетъ съ особенною яркостью, при чемъ различныя его рѣшенія обнаруживаютъ всѣ свои сильныя и слабыя стороны, и вмѣстѣ съ тѣмъ возникаютъ нѣкоторые новые вопросы, имѣющіе важный интересъ и теоретическій и практическій.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Уголовное право. Его генезисъ. Критика теорій возмездія и устрашенія.

I.

Всякое дѣйствительное общество опредѣляется въ своей жизни извѣстными нормами — политическими, гражданскими, полицейскими, экономическими и т. д., — установленными по существу (если и не по времени) первѣе уголовнаго права. По достаточно точной формулѣ (которую можно найти въ лекціяхъ проф. Н. С. Таганцева) преступленіе есть посягательство на какую-нибудь изъ этихъ нормъ въ ея реальномъ бытіи. Сами эти нормы имѣютъ свое положительное основаніе внѣ уголовнаго права, не оно ихъ создало, не оно произвело извѣстный образъ правленія, не оно причина даннаго административнаго устройства, не изъ него вышло право собственности и порядокъ перехода имуществъ, не имъ, наконецъ, опредѣляются необходимыя мѣры благочинія. Но когда противъ этихъ уже присущихъ общественной жизни нормъ совершается посягательство, то общество, представляемое своею законною властью, реагируетъ противъ правонарушенія, какъ здоровый организмъ противъ болѣзнетворныхъ элементовъ, и эта-то законная реакція и образуетъ уголовное право. Не всякая реакція противъ нарушенія общественныхъ нормъ имѣетъ такое значеніе. Когда толпа разрываетъ преступника на части, или самочиннымъ судомъ приговариваетъ его къ висѣлицѣ, подобное беззаконное проявленіе слѣпыхъ общественныхъ инстинктовъ можетъ быть лишь однимъ изъ объектовъ уголовнаго права, а никакъ не его образующимъ началомъ. Правовая уголовная реакція можетъ совершаться лишь по общему закону и заранѣе предустановленнымъ обра-

зомъ. Этимъ предполагается двоякаго рода опредѣленность: во-первыхъ, должно быть точно опредѣлено, какія именно дѣянія признаются недопустимыми посягательствами на жизненныя нормы общества, или, другими словами, какія именно нормы подлежатъ принудительному правовому охраненію, — такъ какъ многія и по существу весьма важныя практическія нормы, какъ-то бытовыя, чисто-нравственныя, а въ большинствѣ странъ и религіозныя, признаются дѣломъ внутренняго душевнаго интереса и свободнаго личнаго выбора и потому не подлежатъ принудительной юридической охранѣ, — а во-вторыхъ, необходимо должны быть опредѣлены мѣра и способъ законной реакціи, вызываемой каждымъ посягательствомъ на охраненную норму. Короче говоря, уголовное право имѣетъ своимъ предметомъ: 1) опредѣленіе преступленій и 2) опредѣленіе наказаній. Основанія такихъ опредѣленій изслѣдуются и оцѣниваются *наукою* уголовнаго права. Философская часть этой науки, занимающаяся окончательными принципіальными основаніями такихъ опредѣленій, или изслѣдованій самихъ понятій преступленія и наказанія въ ихъ внутренней сущности, — эта философія уголовнаго права, будучи съ одной стороны частью, или, пожалуй, надстройкою уголовно-юридической науки, съ другой стороны какъ важнѣйшій отдѣлъ «философіи права» входитъ въ кругъ философскихъ ученій, тѣснѣйшимъ образомъ примыкая здѣсь къ нравственной философіи, или этикѣ.

II.

Въ первичномъ и простѣйшемъ видѣ общественности — родовомъ бытѣ — жизненныя нормы вытекаютъ изъ кровавой связи между членами данной группы и охраняются закономъ кровавой мести. Здѣсь корни права скрываются въ глубокой почвѣ природныхъ инстинктивныхъ отношеній, еще очень близкихъ къ явленіямъ царства животнаго. Звѣрь, на котораго нападаетъ другой съ тѣмъ, чтобы его пожрать, по чувству самосохраненія защищается зубами, рогами и когтями, насколько хватаетъ силы. Никто не станетъ искать здѣсь нравственныхъ побужденій такъ же, какъ и въ физической самозащитѣ человѣка, у котораго скудныя отъ природы средства нападенія и обороны дополняются или замѣняются искусственнымъ оружіемъ. Но дикій человѣкъ (и это еще не составляетъ его отличія отъ многихъ существъ низшей природы) не живетъ обыкновенно въ

одиночку, а принадлежитъ къ какой-нибудь соціальной группѣ — роду, клану, шайкѣ. Поэтому, при встрѣчѣ его съ врагомъ, дѣло не кончается результатомъ единоборства. Убійство или другая обида, понесенная однимъ изъ членовъ группы, ощущается всею ея совокупностью и вызываетъ общее чувство мстительности. Поскольку сюда входитъ состраданіе къ потерпѣвшему, здѣсь должно признать присутствіе нравственнаго элемента, но преобладаетъ въ этой реакціи на обиду, конечно, инстинктъ собирательнаго самосохраненія, какъ у пчелъ или другихъ общественныхъ животныхъ: обороняя *своего,* родъ или классъ обороняетъ себя; мстя за своего, онъ мститъ за себя. Но и обидчика по тому же побужденію защищаетъ его родъ или кланъ. Единичныя столкновенія переходятъ, такимъ образомъ, въ войну цѣлыхъ обществъ. Объ этой стадіи общественныхъ отношеній осталась безсмертная память, благодаря гомерической поэзіи, которая увѣковѣчила десятилѣтнюю войну, возникшую изъ частной обиды одного родового вождя другимъ. Исторія арабовъ до Мухаммеда вся полна такими войнами. Тѣмъ же полна и старина западныхъ народовъ: «Умерщвленъ былъ твой прадѣдъ, отомщенъ былъ, и за кровь пролита была кровь, и убійство смѣнялось убійствомъ, и убійство совершалось вновь». Въ нѣкоторыхъ уединенныхъ уголкахъ Европы (Черногорія, Корсика) такой порядокъ господствовалъ, какъ извѣстно, до очень недавняго времени. Понятія преступленія и наказанія на этой стадіи общежитія не выдѣлились еще изъ общаго представленія обиды и вражды, а наказаніе, очевидно, совпадаетъ съ местью. Обидчикъ есть врагъ, которому мстятъ. Мѣсто позднѣйшей уголовной юстиціи всецѣло занято здѣсь общепризнаннымъ и безусловно обязательнымъ обычаемъ *кроваваго мщенія.* Это относится, конечно, къ обидамъ между членами различныхъ родовъ или клановъ. Но другого рода обиды здѣсь вообще и не предусматриваются. Связь тѣсной родовой группы, спаянная первоначальною религіей, слишкомъ крѣпка, и авторитетъ патріархальной власти слишкомъ внушителенъ, чтобы отдѣльное лицо рѣшилось противъ нихъ возстать; это почти также невѣроятно, какъ столкновеніе отдѣльной пчелы съ цѣлымъ ульемъ. Конечно, человѣкъ и въ родовомъ быту все-таки не пчела, онъ и здѣсь уже обладаетъ способностью къ личному самоутвержденію и произволу, что и проявлялось въ отдѣльныхъ рѣдкихъ случаяхъ, но эти исключительныя проявленія и подавлялись исключительными дѣйствіями

патріархальной власти, не вызывая общихъ мѣръ. Когда же вслѣдствіе соединенія разныхъ условій личное начало усиливается, и его носители получаютъ возможность стоять за себя и дѣйствовать на другихъ, тогда наступаетъ начало конца для родового быта, и совершается переходъ къ быту государственному.

Представитель личнаго героизма дѣлается средоточіемъ новой общественной группировки; многіе роды и племена по тѣмъ или другимъ побужденіямъ, или принудительнымъ обстоятельствамъ собираются постояннымъ образомъ вокругъ этого героя, какъ общаго вождя съ болѣе или менѣе организованною властью, при чемъ упраздняется самостоятельность отдѣльныхъ родовъ и колѣнъ и отмѣняется обычный законъ родовой кровавой мести.

III.

Истинная сущность государства, его внутреннія начала и цѣли представляютъ вопросъ очень сложный и трудный, и нельзя удивляться, что различныя философскія ученія бьются надъ нимъ въ наши дни не менѣе, чѣмъ во времена софистовъ и Сократа. Но довольно любопытно, что философы и юристы, помимо этого, болѣе или менѣе метафизическаго вопроса о сущности и цѣли политическаго союза, постоянно строили апріорныя теоріи о самомъ фактическомъ происхожденіи государства, какъ будто всѣ дѣйствительныя государства возникли въ какія-нибудь невѣдомыя, безслѣдно исчезнувшія времена. Но что еще было позволительно — по несовершенному состоянію исторической науки — для Гоббса, или даже для Руссо, то со стороны современныхъ мыслителей не имѣетъ оправданія.

Родовой бытъ, который такъ или иначе пережили всѣ народы, не есть самъ по себѣ что-нибудь загадочное; родъ есть прямая организація опредѣленной кровной связи. Вопросъ, значитъ, относится къ переходу отъ родового быта къ государственному, а это уже можетъ быть предметомъ историческаго (ретроспективнаго) наблюденія, болѣе полнаго и связнаго, чѣмъ, напримѣръ, наблюденія палентологическія. Достаточно вспомнить совершившееся на глазахъ исторіи превращеніе разрозненныхъ родовъ и племенъ сѣверной Аравіи въ плотное и могучее государство Мухаммеда и халифовъ. Теократическій характеръ этого царства не есть что-нибудь особенное:

таковы же были въ большей или меньшей степени и всѣ прочія значительныя государства старыхъ временъ. Вообще государственность въ простѣйшемъ видѣ зачинается такъ: превосходящій другихъ индивидуальными силами и способностями членъ рода, переросшій низкій уровень родового быта и недовольный его тѣсными границами, чувствуя свое историческое призваніе дать ближнимъ болѣе широкую и совершенную форму жизненнаго единства, а вмѣстѣ съ тѣмъ принуждаемый личными обстоятельствами и внѣшними событіми, отдѣляется отъ своего рода (сначала внутренно, а потомъ и наружно) и притягиваетъ къ себѣ подходящихъ людей изъ разныхъ родовъ или колѣнъ, образуя съ этою своею *дружиной* нѣкоторое *междуродовое* или *междуплеменное* ядро, вокругъ котораго затѣмъ добровольно, или же принудительно собираются цѣлые роды и племена, получая отъ вновь образовавшейся верховной власти законы и управленіе и теряя въ большей или меньшей степени свою родовую самостоятельность. Когда въ какой-нибудь общественной группѣ мы находимъ единое организованное правительство съ центральною верховною властью, постоянное войско, финансы, основанные на податяхъ и налогахъ, наконецъ законы, снабженные уголовною санкціей, то мы въ такой группѣ узнаемъ подлинный характеръ государства. Всѣ исчисленные признаки были на лицо въ мусульманской общинѣ уже въ послѣдніе годы жизни Мухаммеда. Замѣчательно, что исторія первоначальнаго образованія этого государства связана отчасти съ идеей общественнаго контракта (хотя по существу весьма далекаго отъ представленій Руссо): всѣ главные шаги Мухаммеда въ его историческомъ дѣлѣ обозначены формальными договорами, начиная съ такъ называемой «клятвы женщинъ» и кончая послѣдними условіями, которыя онъ заключилъ въ Меккѣ послѣ своей окончательной побѣды надъ корейшитами и ихъ союзниками. Замѣтимъ также, что во всѣхъ этихъ договорахъ основной пунктъ есть отмѣна кровавой мести между родами и племенами, входящими въ новый политическій союзъ.

IV.

Съ основаніемъ государства возникаетъ не существовавшее прежде различіе между публичнымъ и частнымъ правомъ, особенно ясно въ области права уголовнаго. При родовомъ бытѣ въ законѣ кровавой мести, какъ и въ другихъ важнѣйшихъ отношеніяхъ интересы соби-

рательной группы и отдѣльнаго лица были непосредственно солидарны, тѣмъ болѣе, что въ небольшомъ общественномъ цѣломъ, какъ родъ или кланъ, всѣ или по крайней мѣрѣ большая часть сочленовъ должны были лично знать другъ друга, такъ что каждый для всѣхъ и всѣ для каждаго представляли, вообще говоря, реальную величину. Но когда съ образованіемъ государства общественная группа обнимаетъ собою сотни тысячъ и даже милліоны людей, такое личное реальное отношеніе между частями и цѣлымъ становится невозможнымъ: является болѣе или менѣе ясное различіе между общими интересами и частными, и между соотвѣтственными областями права, при чемъ къ частному праву (вопреки нашимъ теперешнимъ юридическимъ понятіямъ) относятся обыкновенно на этой стадіи развитія и такія дѣла, какъ убійства, грабежъ, тяжкое увѣчье. Въ родовомъ бытѣ всѣ подобныя обиды считались затрогивающими прямо общій интересъ, и цѣлый родъ мстилъ за нихъ обидчику и его родичамъ. Съ образованіемъ болѣе широкаго политическаго союза это право кровавой мести, отнятое у рода для прекращенія возникавшихъ отсюда безконечныхъ войнъ, не перешло однако въ прежней силѣ и прежнемъ объемѣ къ государству. Новая общая власть, отъ которой исходятъ законы, судъ и управленіе, не можетъ сразу войти до такой степени въ основные интересы всѣхъ своихъ многочисленныхъ подданныхъ, чтобы защищать ихъ какъ свои собственные; глава государства не можетъ чувствовать и дѣйствовать какъ старѣйшина рода; и вотъ мы видимъ, что въ защитѣ частныхъ лицъ и имуществъ не только дѣла объ увѣчьѣ или иномъ насиліи, но и объ убійствѣ свободнаго человѣка разрѣшаются сдѣлкою сторонъ (compositio), — убійца или его домашніе платятъ семьѣ убитаго денежную пеню (вира). Перечисленіемъ такихъ штрафовъ, различныхъ смотря по полу, состоянію лица и другимъ обстоятельствамъ, наполнены, какъ извѣстно, всѣ тѣ старинные уставы или уложенія, которые именно представляютъ собою памятники только что впервые сложившагося въ данномъ народѣ государственнаго быта.

На этой стадіи развитія государственности всѣ нарушенія тѣлесной и имущественной неприкосновенности частныхъ лицъ разсматриваются собственно не какъ преступленія, а какъ личныя ссоры, за правильнымъ исходомъ которыхъ надзираетъ публичная власть. Собственно уголовный характеръ усвояется только прямымъ посягательствамъ на основы общественнаго порядка, т. е. такимъ пра-

вонарушеніямъ, которыя донынѣ выдѣляются въ особый видъ подъ названіемъ преступленій политическихъ. Различіе это сохраняется черезъ всю исторію, только оцѣнка его, а также и самый объемъ понятія измѣняются сообразно историческимъ условіямъ. Въ средніе вѣка, когда значеніе личной безопасности для нормальнаго общежитія, публичный интересъ въ противодѣйствіи всякому убійству и, слѣдовательно, уголовный характеръ этого дѣянія еще не вполнѣ выяснились для юридическаго сознанія, умерщвленіе человѣка казалось государству дѣломъ гораздо менѣе важнымъ, нежели всякое нарушеніе фискальныхъ интересовъ, и въ то время, какъ большая часть убійцъ гуляли на свободѣ, поддѣлка монеты влекла за собою мучительную смертную казнь, какъ преступленіе вредное для цѣлаго общества, посягающаго на привилегію государственной власти и потому уголовно-политическое.

Элементарное противоположеніе между публичнымъ и частнымъ правомъ, выразившееся въ преобладаніи «композицій», не могло быть устойчивымъ. Денежный штрафъ за всякую обиду частнаго лица не удостовѣряетъ потерпѣвшую сторону (напримѣръ, семью убитаго) и не воздерживаетъ обидчика особенно если онъ богатъ, отъ дальнѣйшихъ злодѣяній. При такихъ условіяхъ кровавая месть за личныя обиды, отмѣненная государствомъ, какъ противная его существу, возобновляется фактически и грозитъ отнять у государственнаго строя самую причину его существованія: когда каждому приходится мстить за свои обиды, то за что же онъ будетъ нести тягости, налагаемыя государственнымъ бытомъ? Чтобы оправдать свои требованія отъ частныхъ лицъ, государство должно превратить его въ публичное, то есть принять на себя его исполненіе. На этой новой стадіи солидарность государственной власти съ отдѣльными подчиненными ей лицами проявляется полнѣе, и хотя различіе между преступленіями, прямо направленными противъ самой власти — политическими — и простыми, отъ которыхъ непосредственно страдаютъ только частные интересы, еще сохраняется, но лишь по степени важности, а не по существу. Всякій подданный становится членомъ самаго государства, сполна принимающаго на себя задачу охранять его безопасность; всякое ея нарушеніе разсматривается государственною властью какъ посягательство на ея собственное право, какъ враждебное дѣйствіе противъ общественнаго цѣлаго. Всѣ произвольныя насилія противъ личности и имущества кого бы то ни было принимаются уже не за част-

ныя обиды, а за нарушеніе государственнаго закона, и потому наравнѣ съ преступленіями политическими подлежатъ *кровавому отмщенію* самого государства.

V.

Итакъ, несмотря на всѣ перемѣны, вызванныя образованіемъ, укрѣпленіемъ и расширеніемъ государственнаго строя, господствующія понятія преступленія и наказанія въ сущности оставались одни и тѣ же отъ первобытныхъ временъ и до половины XVIII или начала XIX вѣка (а отчасти и нашихъ дней). Преступленіе понималось какъ обида, или враждебное дѣйствіе, требующее отплаты, преступникъ былъ врагъ, и наказаніе — кровавая месть. Сначала истиннымъ объектомъ обиды, а слѣдовательно и мстителемъ былъ родъ, а затѣмъ, послѣ временнаго и неустойчиваго переходнаго момента денежныхъ композицій, его замѣнило государство. Наглядная разница была здѣсь та, что въ родовомъ быту самый актъ мести совершался просто, — обидчика или солидарнаго съ нимъ его родича обыкновенно при первомъ случаѣ убивали какъ собаку, — но послѣдствія были очень сложны въ видѣ нескончаемыхъ войнъ между племенами; въ государственномъ же быту напротивъ самый актъ отмщенія, принятый на себя государствомъ, чрезвычайно осложняется, превращаясь въ цѣлый уголовный *процессъ*, заключающій въ себѣ особые ряды актовъ (предварительное слѣдствіе, обвинительный актъ, судебное слѣдствіе, судоговореніе, совѣщаніе, приговоръ, исполненіе приговора) съ пересмотромъ и повтореніемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ (аппеляція, кассація), но никакихъ дальнѣйшихъ сложныхъ послѣдствій за собою уже не влечетъ: ибо за частнымъ лицомъ преступника, подвергшагося этому медленному мщенію, нѣтъ новаго достаточно сильнаго мстителя, — онъ беззащитенъ передъ государственнымъ могуществомъ.

Но кромѣ этой внѣшней разницы внутреннее отношеніе человѣческаго сознанія къ преступленію, оставаясь въ своей нравственной и практической сущности тѣмъ же, подверглось однако важному теоретическому измѣненію. Преступника продолжаютъ понимать какъ *врага*, — врага даннаго общества; но прежде это его качество всецѣло и окончательно опредѣлялось объективною стороной совершеннаго имъ дѣянія: онъ это сдѣлалъ, его нужно истребить. О его собственномъ личномъ отношеніи къ совершившемуся не ставилось вопроса. Произошло ли дѣло случайно, въ припадкѣ сумасшествія, или по сла-

боумію — это все равно, важенъ былъ объективный фактъ и внѣшняя фактическая связь съ нимъ даннаго существа. Личная, субъективная сторона имѣла тутъ такъ мало значенія, что ея могло вовсе не быть, преступникъ могъ быть вовсе не лицомъ, т. е. не человѣкомъ: еще въ средніе вѣка въ употребленіи были уголовные процессы надъ животными.

Этотъ чисто-внѣшній взглядъ, который мы будемъ называть *дикимъ*, хотя никогда не былъ безусловно единственнымъ въ этой области, однако долгое время онъ несомнѣнно былъ преобладающимъ. Постепенно съ углубленіемъ сознанія въ предѣлахъ того же практическаго отношенія къ дѣлу теоретически вырабатывалась другая и отчасти противоположная точка зрѣнія. Преступленіе, попрежнему понимаемое вообще какъ враждебное дѣйствіе или обида, разлагается умственно на свои элементы, при чемъ особенно выдѣляется сторона субъективная, или личная, прежде оставшаяся совершенно въ тѣни. Теперь преступленіе интересуетъ главнымъ образомъ какъ проявленіе враждебной нормальному общежитію, противозаконной злой воли даннаго лица. Преступникъ не есть уже нераздѣльная часть злого факта, онъ есть причина или *виновникъ* этого факта, и наказаніе не есть фактическое кровавое искупленіе совершившагося беззаконія, а воздаяніе за вину, за обнаружившуюся злую волю. Эта злая воля признается здѣсь единственною, вполнѣ эквивалентною причиной преступленія, что предполагаетъ безусловную свободу выбора, liberum arbitrium indifferentiae, а соотвѣтственно этому и наказаніе представляется съ такимъ же формально-безусловнымъ характеромъ равномѣрнаго возмездія: ты убилъ, — ты долженъ быть убитъ.

Эта «абсолютная» теорія преступленія и наказанія, — которую мы назовемъ *варварскою*, — если ее разсматривать согласно ея собственнымъ требованіямъ, именно какъ абсолютную и окончательную, представляетъ одну изъ самыхъ поразительныхъ диковинокъ въ богатой кунсткамерѣ человѣческихъ заблужденій. Поразительно въ самомъ дѣлѣ, какъ здѣсь нелѣпое положеніе (что злая воля даннаго отдѣльнаго лица, или эмпирическаго субъекта есть полная причина каждаго отдѣльнаго преступленія) опирается на сугубо нелѣпомъ предположеніи (о безусловной свободѣ выбора), и затѣмъ дѣлается отсюда еще болѣе нелѣпый выводъ (о наказаніи, какъ равномѣрномъ воздаяніи). Однако эта теорія, связанная съ аберраціями такихъ великихъ умовъ, какъ Кантъ и Гегель, нѣкогда почти нераздѣльно господство-

вала въ уголовномъ правѣ и даже нынѣ еще имѣетъ нѣсколькихъ почтенныхъ защитниковъ. Мы должны поэтому на ней остановиться.

VI.

Уголовно-правовая теорія безусловной вины и равномѣрнаго возмездія при всѣхъ своихъ утонченностяхъ выросла на почвѣ самыхъ ребяческихъ представленій и есть только трансформація первобытнаго дикаго взгляда. Тамъ понятіе безусловной или полной виновности отдѣльнаго преступника хотя не выдѣлялось въ своихъ субъективныхъ моментахъ, однако несомнѣнно присутствовало. Когда средневѣковые дикари судили и казнили животныхъ, они, очевидно, считали ихъ вполнѣ виновными, приписывая имъ свободную злую волю, какъ и теперь, когда младенецъ ушибется о деревянную скамейку, онъ считаетъ ее вполнѣ отвѣтственною за свой ушибъ и старается подвергнуть ее равному воздаянію. И въ извѣстномъ смыслѣ и до извѣстной степени и дикарь и младенецъ, конечно, правы: вѣдь корова, забодавшая человѣка, безъ сомнѣнія, была причиной этого несчастія, она сама его бодала, безъ нея, и не явись у нея вдругъ такого дурного стремленія въ эту минуту, печальное событіе совсѣмъ не произошло бы, конечно это *ея* дѣло; точно также деревянная скамейка, несомнѣнно, есть причина ушиба; твердость, жесткость и неуступчивость суть собственныя свойства дерева, изъ котораго она сдѣлана, и не стой она здѣсь, ушиба не произошло бы. Заблужденіе дикаря и младенца заключается только въ томъ, что *частную* причину, или, что то же, часть причины, они принимаютъ за цѣлую и хотятъ воздѣйствовать на нее въ этомъ смыслѣ. Но не раздѣляютъ ли этого заблужденія и философскіе защитники абсолютной уголовной теоріи? Какова бы ни была вообще разница между личною человѣческою волей съ одной стороны и стремленіями животнаго, или физическими силами, принадлежащими деревянному предмету — съ другой, но въ томъ отношеніи, о которомъ идетъ рѣчь, между ними никакой существенной разницы быть не можетъ: человѣческая воля, такъ же какъ и тѣ силы, есть причина обусловленныхъ ею явленій и такъ же, какъ онѣ, она *не* есть *единственная*, вполнѣ достаточная и безусловная причина происходящихъ посредствомъ нея событій; способъ ея дѣйствія представляетъ особую разновидность частныхъ причинныхъ отношеній, но значеніе всецѣлой и безусловной причины чего бы то ни было,

такъ же мало принадлежитъ наблюдаемымъ актамъ человѣческой воли, какъ и душевнымъ аффектамъ животнаго или силѣ тяжести неодушевленныхъ тѣлъ. Утверждать противное значитъ отрицать связь всего существующаго и единство абсолютнаго начала, а равно и основной логическій законъ достаточнаго основанія, безъ котораго невозможно ни раціональное мышленіе, ни закономѣрный ходъ явленій. Безусловная свобода воли, выбирающей что-нибудь безъ достаточнаго основанія, если и возможна, то лишь въ ирраціональныхъ и мистическихъ глубинахъ бытія, не касающихся той реальной жизненной поверхности, съ которою имѣетъ дѣло уголовное право.

По представленію индетерминистовъ, смѣшивающихъ разнородныя точки зрѣнія, воля каждаго отдѣльнаго человѣка есть бездна съ невѣдомымъ содержаніемъ, изъ которой ежеминутно выскакиваютъ совершенно непредвидѣнные поступки. Каково бы ни было это представленіе само по себѣ, легко замѣтить, что оно не только отнимаетъ основаніе у теоріи возмездія, ради которой оно создано, но упраздняетъ вообще важное понятіе вмѣненія поступковъ, или виновности, хотя бы относительной. Кто собственно виноватъ, кого судить съ этой точки зрѣнія? Бездну, т. е. саму волю? Но за что же, когда ея содержаніе невѣдомо и безпредѣльно, и на одинъ дурной сюрпризъ, изъ нея выскочившій, можетъ быть въ ней найдется безконечное число самыхъ превосходныхъ? Или же самый этотъ неожиданный поступокъ? Но вѣдь онъ по этой теоріи никакой необходимой связи съ произведшею его волей не имѣетъ, она свободна какъ была; этотъ поступокъ выражалъ не ее самое и не что-нибудь постоянное въ ней, а только ту минуту, которая его произвела, онъ былъ и его больше нѣтъ, и судить уже некого [3].

Понятіе безусловной вины или виновности, несомнѣнно, опирается на свидѣтельство внутренняго сознанія или совѣсти, но оно всецѣло имѣетъ чисто-нравственный характеръ и переносить его прямо въ уголовную юстицію — значитъ непозволительнымъ образомъ смѣшивать двѣ области вмѣсто того, чтобы установить между ними нормальную органическую связь. Совѣсть упрекаетъ человѣка за его нравственную негодность вообще и за всякое проявленіе этой негодности въ частности, но если *это* есть основаніе уголовной отвѣтственности, то человѣка слѣдовало бы казнить всякій разъ, какъ онъ

[3] См. ниже „О свободѣ воли“.

испытываетъ на дѣлѣ свою нравственную негодность, но тогда все человѣчество было бы уже давно переказнено. А какъ только дѣлаютъ различеніе, то уже становятся на почву относительности и условности и лишаютъ себя всякаго права обращаться опять къ безусловной винѣ и возмездію. Безотносительная виновность каждаго и всѣхъ во всемъ, о которой говоритъ намъ совѣсть, есть нѣчто для ума загадочное, а связь этой безусловной виновности съ относительными дѣлами и судьбой людей, если подлежитъ какому-нибудь суду, то, конечно, лишь абсолютному, Божественному, и вмѣшательство въ него человѣческой юстиціи есть и нечестіе и безуміе.

Кромѣ субъективнаго элемента преступленія: безусловной виновности преступника, теорія равномѣрнаго возмездія опирается въ свою пользу и на объективный элементъ — нарушенное право, съ помощью отвлеченныхъ разсужденій, которыя по своей крайней несостоятельности будутъ, конечно, предметомъ изумленія и глумленія для потомства, подобно тому, какъ мы удивляемся аргументамъ Аристотеля въ пользу рабства или нѣкоторыхъ церковныхъ писателей въ пользу плоской фигуры земли. Такъ какъ эти аргументы еще повторяются въ разныхъ варіантахъ, то приходится повторять и ихъ опроверженіе.

VII.

«Преступленіе есть нарушеніе права въ лицѣ потерпѣвшаго; право должно быть возстановлено; наказаніе какъ обратное и равномѣрное нарушеніе права въ лицѣ преступника, совершенное въ силу опредѣленнаго закона публичною властью, покрываетъ первое нарушеніе и такимъ образомъ возстановляется нарушенное правовое состояніе». Понятіе возстановленія нарушеннаго права имѣетъ ясный и справедливый смыслъ, когда дѣло идетъ о правонарушеніяхъ количественныхъ, т. е. такихъ, которыя или прямо выражаются въ извѣстной величинѣ матеріальныхъ ущербовъ, или могутъ быть съ нѣкоторою точностью переведены на числовыя выраженія; такъ, если кто-нибудь безъ достаточнаго основанія прямо присвоилъ себѣ принадлежащую другому сумму денегъ, или вырубилъ въ чужомъ лѣсу извѣстное количество деревьевъ, или самовольно напечаталъ и продалъ въ свою пользу извѣстное количество экземпляровъ принадлежащаго другому лицу сочиненія, или неисполненіемъ какихъ-нибудь обязательствъ разстроилъ ввѣренныя ему чужія дѣла и т. п. — во всѣхъ

этихъ случалхъ взысканіе соотвѣтствующей денежной суммы съ одного въ пользу другого есть несомнѣнное возстановленіе (restitutio) нарушеннаго права. Но перенесеніе этого понятія изъ области имущественныхъ правонарушеній въ область уголовныхъ злодѣяній приводитъ къ игрѣ словами, которую можно было бы назвать пустымъ ребячествомъ, если бы она не была вмѣстѣ съ тѣмъ и игрой человѣческими головами.

Дѣйствительное право есть всегда *чье-нибудь*, долженъ быть субъектъ права. О чьемъ же правѣ идетъ рѣчь при нарушеніяхъ и возстановленіяхъ уголовныхъ? Сперва какъ будто о правѣ потерпѣвшаго лица. Подставимъ же это дѣйствительное содержаніе подъ отвлеченный терминъ. Мирный пастухъ Авель имѣетъ право существовать и наслаждаться всѣми радостями жизни; но приходитъ человѣкъ злой воли, Каинъ, и фактически лишаетъ его этого права посредствомъ убійства. Требуется возстановить нарушенное право; для этого является публичная власть и, вопреки прямому предостереженію Священнаго Писанія (кн. Бытія IV, 15), вѣшаетъ убійцу. Что же послѣ этого право Авеля на жизнь возстановлено, или нѣтъ? Такъ какъ еще никогда не бывало случая, чтобы казнь убійцы воскрешала убитаго, то приходится подъ правомъ разумѣть здѣсь не право убитаго, а чье-нибудь другое. Другимъ субъектомъ права, нарушаемаго преступленіемъ, можетъ быть само общество, организованное въ государство. Всѣ частныя права гарантированы государствомъ, оно ручается за ихъ неприкосновенность, ставя ихъ подъ защиту своихъ законовъ. Законъ, воспрещающій частнымъ лицамъ по собственному усмотрѣнію умерщвлять своихъ ближнихъ, правомѣрно изданъ государствомъ и слѣдовательно въ нарушеніи его, въ убійствѣ, нарушается право государства, оно же и возстановляется въ наказаніи убійцы. Это справедливое разсужденіе сводится къ уже принятому нами формальному опредѣленію преступленія, какъ частнаго посягательства на публично-установленную правовую норму въ ея реальномъ бытіи, — и наказанія, какъ закономѣрной реакціи общественнаго цѣлаго на это частное посягательство. Но этимъ утверждается только наказуемость преступленій вообще; вопросъ же о способѣ закономѣрной реакціи или о свойствѣ дѣйствительныхъ наказаній остается совершенно открытымъ.

Несомнѣнно, что разъ признанъ необходимымъ извѣстный нормальный порядокъ, выражаемый въ существующихъ законахъ, нару-

шеніе ихъ не должно оставаться безъ послѣдствій, и что блюсти за этимъ принадлежитъ государству. Но въ этомъ отношеніи, то есть какъ нарушенія закона всѣ преступленія одинаковы. Если законъ самъ по себѣ священенъ, какъ исходящій отъ государства, то *всѣ* законы имѣютъ это свойство въ одинаковой степени, всѣ равно выражаютъ право государства, и всѣ ихъ нарушенія безъ различія суть нарушенія этого верховнаго права. Матеріальныя различія преступленій касаются лишь тѣхъ частныхъ интересовъ, которые ими нарушаются; съ формальной же стороны, по отношенію къ *общему*, то есть государству, *какъ такому*, — къ его власти и закону, каждое преступленіе (разумѣется вмѣняемое) предполагаетъ волю, несогласную съ закономъ, отрицающую его, то есть волю преступную, съ одинаковою необходимостью вызывающую законом'рную реакцію правового государства. Поэтому, если отвлечься отъ существа дѣла и остановиться на одномъ этомъ формальномъ принципѣ одинаково отрицательнаго отношенія всякаго преступленія къ закону, или одинаковой противозаконности всякаго преступленія, то пришлось бы для всѣхъ преступленій требовать одинаковаго наказанія. Хотя такой абсурдъ не пугалъ нѣкоторыхъ жрецовъ отвлеченной мысли, но ни юридическая практика, ни наука не приняли той логики, по которой слѣдуетъ всѣ болѣзни лѣчить однимъ лѣкарствомъ на томъ основаніи, что вѣдь всякая болѣзнь есть одинаково болѣзнь, а не здоровье.

Во избѣжаніе такой нелѣпости необходимо, кромѣ формально-одинаковаго принципа наказуемости вообще, принять еще нѣкоторое другое специфическое основаніе дѣйствительныхъ наказаній, опредѣляющее особую связь между *этимъ* преступленіемъ и *этимъ* наказаніемъ. Теорія возмездія усматриваетъ такую связь въ томъ, что право, нарушенное опредѣленнымъ преступнымъ дѣйствіемъ, возстановляется соотвѣтствующимъ или равнымъ воздѣйствіемъ, напримѣръ, убійца долженъ быть убитъ. Что *реальнаго* возстановленія при этомъ не происходитъ, это уже было указано и не подлежитъ спору. Но есть ли тутъ на самомъ дѣлѣ вообще какое-нибудь соотвѣтствіе или равенство? Знаменитѣйшими сторонниками этой доктрины дѣло представляется въ сущности такъ: право есть нѣчто положительное, скажемъ + (плюсъ), нарушеніе его нѣчто отрицательное, — (минусъ); если произошло отрицаніе въ видѣ преступленія (напримѣръ, отнята жизнь у человѣка), то оно должно вызвать другое отрицаніе въ видѣ наказанія (отнятіе жизни у убійцы), и тогда такое двойное отрица-

ніе, или отрицаніе отрицанія, произведетъ опять положительное состояніе, какъ возстановленное право, — *минусъ на минусъ даетъ плюсъ*. Сдѣлаемъ добросовѣстное усиліе, чтобы отнестись серьезно къ такой игрѣ ума, и замѣтимъ, что понятіе *отрицаніе отрицанія* логически выражаетъ прямое внутреннее отношеніе между двумя противоположными актами, напримѣръ, если движеніе злой воли въ человѣкѣ есть «отрицаніе», именно отрицаніе нравственной нормы, то противоположный актъ воли, подавляющій это движеніе, будетъ дѣйствительно «отрицаніемъ отрицанія», и результатъ получится положительный — утвержденіе этого человѣка въ нормальномъ нравственномъ состояніи; точно такъ же, если преступленіе, какъ реализація злой воли, есть отрицаніе, то реализованное или оправданное на дѣлѣ раскаяніе преступника было бы отрицаніемъ отрицанія (то есть не внѣшняго факта, конечно, а произведшей его ближайшей внутренней причины въ ея реальномъ бытіи), и результатъ опять былъ бы положительный — нравственное возрожденіе павшаго человѣка. Но гдѣ же дѣйствительная плодотворная связь одного отрицанія съ другимъ въ казни преступника? Здѣсь второе отрицаніе направлено не на первое, а на нѣчто положительное: на жизнь человѣка. Въ казни преступника собственнымъ предметомъ дѣйствительнаго, упраздняющаго отрицанія не можетъ быть его преступленіе, ибо оно есть фактъ, безповоротно совершившійся, и, по замѣчанію святыхъ отцовъ, самому Богу невозможно сдѣлать, чтобы совершившееся было несовершившимся; но также это отрицаемое и упраздняемое здѣсь не есть и злая воля преступника, ибо одно изъ двухъ: или онъ раскаялся въ своемъ злодѣяніи, и тогда злой воли уже нѣтъ, или онъ упорствуетъ до конца, и тогда значитъ его воля недоступна данному воздѣйствію, и во всякомъ случаѣ внѣшнее насиліе не можетъ измѣнить внутренняго состоянія воли. Но если такимъ образомъ въ казни преступника дѣйствительно отрицается не его преступленіе и не его злая воля, а лишь положительное благо жизни, то значитъ это есть только новое простое отрицаніе, а не «двойное», или не «отрицаніе отрицанія».

А изъ одной внѣшней послѣдовательности двухъ отрицаній не можетъ выйти ничего положительнаго. Злоупотребленіе алгебраической формулой придаетъ всему аргументу слишкомъ комическій характеръ. Вѣдь для того, чтобы два минуса, то есть двѣ отрицательныя величины, произвели плюсъ, недостаточно поставить ихъ одну

вслѣдъ за другою, а необходимо ихъ *перемножить;* но что значитъ *помножить преступленіе на наказаніе?* Очевидно, здѣсь нельзя идти дальше *сложенія* вещественныхъ результатовъ: можно сложить трупъ убитаго съ трупомъ повѣшеннаго убійцы, и получатся два безжизненныя тѣла, то есть двѣ отрицательныя величины, два минуса.

VIII.

Внутреннее безсмысліе доктрины возмездія или «отмстительной справедливости» ярко подчеркивается тѣмъ фактомъ, что, кромѣ немногихъ и при томъ лишь кажущихся случаевъ, она не имѣетъ никакого отношенія къ существующимъ уголовнымъ законамъ, то есть не можетъ получить примѣненія въ дѣйствительности. Если бы юридическая практика сообразовалась съ этою доктриной, то вору въ наказаніе полагалось бы быть обокраденнымъ. Это хотя вообще и возможно, но всегда недостойно, а иногда и неисполнимо — именно въ тѣхъ нерѣдкихъ случаяхъ, когда кража совершена лицомъ неимущимъ. Но при другихъ преступленіяхъ нельзя даже придумать способа равнаго возмездія. Какимъ равнымъ дѣйствіемъ можно воздать фальшивому монетчику, лжесвидѣтелю, растлителю, многоженцу, лицу, портящему межевые знаки? Въ современныхъ законодательствахъ единственный и то лишь кажущійся и при томъ постепенно исчезающій случай равномѣрнаго воздаянія есть смертная казнь за убійство. Поэтому-то псевдо-философскіе аргументы въ пользу этой доктрины, сущность которыхъ передана выше, — относятся именно только къ этому единственному случаю — плохой признакъ для принципа, имѣющаго притязаніе на всеобщее значеніе. У насъ въ Россіи, гдѣ смертная казнь, какъ правило, оставлена только за нѣкоторыя политическія преступленія, нѣтъ даже этого единственнаго случая кажущагося соотвѣтствія; какую хотя бы только видимость равномѣрнаго воздаянія можно найти между отцеубійствомъ и безсрочною каторжною работой, или между простымъ убійствомъ съ корыстною цѣлью и 12-лѣтней каторгой?

Наглядным опроверженіемъ доктрины можетъ служить то обстоятельство, что наибольшее приближеніе къ ея осуществленію (въ нѣкоторыхъ случаяхъ) мы находимъ въ юстиціи народовъ полудикихъ, или же въ законахъ варварскихъ временъ, гдѣ за извѣстное увѣчье виновный подвергался именно такому же увѣчью, гдѣ за дерзкія рѣчи

отрѣзали языкъ и т. п. Доктрина, примѣненіе которой оказывается несовмѣстимымъ съ извѣстною степенью образованности, есть, конечно, доктрина, безповоротно осужденная.

Въ новѣйшія времена принципъ возстановленія нарушеннаго права посредствомъ равнаго воздалнія защищался въ своемъ чистомъ видѣ болѣе отвлеченными философами, нежели юристами. Послѣдніе вообще принимаютъ уравненіе наказанія съ преступленіемъ лишь въ относительно-количественномъ смыслѣ (*мѣра* наказанія), то есть они требуютъ, чтобы преступленіе болѣе тяжкое сравнительно съ другимъ подвергалось и болѣе тяжкому наказанію, такъ чтобы существовала лѣстница (scala) наказаній соотвѣтственно лѣстницѣ преступленій. Но при этомъ основаніе, или низшая ступень, а слѣдовательно и вершина карательной лѣстницы остаются неопредѣленными съ точки зрѣнія одного этого требованія, а потому и характеръ самихъ наказаній можетъ быть какой угодно — безчеловѣчно жестокій, или же, напротивъ, крайне мягкій. Такъ, лѣстница взысканій существовала и въ тѣхъ законодательствахъ, гдѣ за всѣ или почти всѣ простыя преступленія полагалась только денежная пеня: и тамъ за болѣе тяжкое увѣчье платился большой штрафъ, за убійство мужчины больше, чѣмъ за убійство женщины и т. п. Съ другой стороны, тамъ, гдѣ уже за воровство вѣшали, за болѣе тяжкія преступленія опредѣлялась квалифицированная смертная казнь, то есть соединенная съ различною степенью мучительности.

Въ этомъ практическомъ принципѣ уголовной юстиціи (мѣра или постепенность наказаній) высказывается только общее требованіе, чтобы карательная реакція сообразовалась съ различіемъ преступленій, но вопросъ о существенномъ основаніи такой собразности остается здѣсь нерѣшеннымъ.

IX.

Уголовно-правовая доктрина возмездія, совершенно лишенная, какъ мы видѣли, и логическаго и нравственнаго смысла, есть лишь пережитокъ дикаго состоянія, и уголовныя наказанія, нынѣ еще употребительныя, поскольку въ нихъ намѣренное причиненіе преступнику физическихъ страданій или лишеній ставится цѣлью правовой реакціи на преступленіе, представляютъ собою лишь историческую трансформацію первобытнаго начала кровавой мести. Прежде за обиженнаго мстилъ болѣе тѣсный общественный союзъ, называемый ро-

домъ, потомъ сталъ мстить болѣе обширный и сложный, называемый государствомъ; прежде обидчикъ терялъ всѣ человѣческія права въ глазахъ обиженнаго имъ рода, теперь онъ сталъ безправнымъ субъектомъ наказанія передъ лицомъ государства, отмщающаго ему за нарушеніе своихъ законовъ.

Но что же слѣдуетъ изъ этого несомнѣннаго факта, что уголовная юстиція есть видоизмѣненіе кровавой мести? Должно ли въ силу этого историческаго основанія понятіе мести, то есть воздаянія зломъ за зло, страданіемъ за страданіе, окончательно опредѣлять наше отношеніе къ преступнику и характеръ правовой реакціи государства на преступленіе? Вообще логика не позволяетъ дѣлать такихъ выводовъ изъ генетической связи двухъ явленій. Ни одинъ дарвинистъ, насколько мнѣ извѣстно, изъ принимаемаго имъ происхожденія человѣка отъ животныхъ не выводилъ того заключенія, что человѣкъ долженъ быть скотиной. Изъ того, что гражданская община Рима была первоначально образована разбойничьею шайкой, никакой историкъ не заключалъ еще, что истиннымъ принципомъ священной римской имперіи долженъ былъ оставаться разбой. Относительно нашего предмета, разъ дѣло идетъ о *трансформаціи* кровавой мести, то есть ли какая-нибудь возможность считать эту трансформацію *законченною?* Когда именно, на какомъ моментѣ она завершилась? Мы знаемъ, что отношеніе общества и закона къ преступникамъ переживало очень рѣзкія перемѣны, безпощадная родовая месть смѣнилась денежными штрафами, а они уступили мѣсто «градскимъ казнямъ», сначала крайне жестокимъ, но съ прошлаго вѣка все болѣе и болѣе смягчающимся. Нѣтъ и тѣни разумнаго основанія полагать, что предѣлъ смягченія уже достигнутъ, и что висѣлица и гильотина, пожизненная каторга и долгосрочное одиночное заключеніе должны пребывать на вѣки въ уголовномъ законодательствѣ прогрессирующихъ народовъ.

Уголовная юстиція *исходитъ* изъ кровавой мести, но именно поэтому она отъ нея все болѣе и болѣе *удаляется*. «Абсолютныя» теоріи возмездія представляютъ собою отчаянную попытку подпереть отвлеченными разсужденіями то, что́ разрушается въ живомъ сознаніи. Слишкомъ очевидная негодность этихъ апріорныхъ разсужденій о «возстановленіи» права посредствомъ убійствъ и мученій заставляетъ сторонниковъ консервативной тенденціи въ уголовномъ правѣ искать эмпирической опоры въ мотивѣ *устрашенія*. Этотъ

принципъ, теоретически разработанный съ наибольшею полнотою и отчетливостью знаменитымъ криминалистомъ Анзельмомъ Фейербахомъ (въ началѣ XIX вѣка), въ сущности всегда присоединялся, какъ подкрѣпляющій мотивъ, къ принципу возмездія. Извѣстныя изреченія, популярно выражающія идею воздаянія: «по дѣломъ вору и мука», или «собакѣ собачья и смерть» — обыкновенно сопровождались и сопровождаются дополненіемъ: «да чтобы и другимъ не повадно было». Нельзя сказать, чтобы этотъ принципъ стоялъ твердо даже на почвѣ утилитарно-эмпирической. Безъ сомнѣнія, страхъ есть одинъ изъ важныхъ мотивовъ дѣйствія и воздержанія для животныхъ и человѣка на низшихъ ступеняхъ развитія его природы. Однако, преобладающаго значенія этотъ мотивъ, по крайней мѣрѣ страхъ смерти, не имѣетъ и здѣсь, какъ доказываютъ все болѣе и болѣе многочисленныя самоубійства со стороны самыхъ обыкновенныхъ людей изъ толпы, нисколько не напоминающихъ Катона Утическаго или царицу Клеопатру. Продолжительное одиночное заключеніе, или каторга могутъ быть in re тяжелѣе смерти для самого субъекта, имъ подвергнутаго, но нагляднаго устрашающаго воздѣйствія въ объективномъ представленіи грубаго ума они не имѣютъ. Я не буду останавливаться на этихъ и другихъ общеизвѣстныхъ возраженіяхъ противъ теоріи устрашенія, каково, напримѣръ, указаніе на остающуюся всегда у преступника надежду укрыться отъ суда, или уйти отъ наказанія. Болѣе рѣшительное значеніе имѣетъ слѣдующее соображеніе. Всѣ преступленія вообще могутъ раздѣляться на совершенныя по страсти и на производимыя по ремеслу. Что касается до послѣдней категоріи, то самое ея существованіе, самый фактъ преступленій, сдѣлавшихся постояннымъ занятіемъ, или профессіей, ясно свидѣтельствуетъ о недѣйствительности устрашенія, какъ карательнаго мотива. Что же касается до первой категоріи преступленій, то существенное свойство сильной страсти состоитъ именно въ томъ, что она заглушаетъ голосъ разсудка и подавляетъ самое основаніе всякаго житейскаго благоразумія — инстинктъ самосохраненія.

Несостоятельная въ практическомъ смыслѣ, теорія устрашенія окончательно опровергается на нравственной почвѣ: во-первыхъ, принципіально — своимъ прямымъ противорѣчіемъ основному нравственному началу, а во-вторыхъ, фактически — тѣмъ обстоятельствомъ, что именно это противорѣчіе заставляетъ сторонниковъ устрашенія быть непослѣдовательными и все болѣе и болѣе отказываться *въ силу*

нравственныхъ соображеній отъ самыхъ прямыхъ и ясныхъ требованій теоріи. Прежде, чѣмъ подтвердить эти два положенія, я долженъ оговориться, что здѣсь дѣло идетъ объ устрашеніи въ смыслѣ основного опредѣляющаго начала уголовной юстиціи, а не въ смыслѣ психологическаго только обстоятельства, которое естественно можетъ сопровождать *всякій* способъ противодѣйствія преступленіямъ. Такъ, если бы даже имѣлось въ виду только исправленіе преступниковъ путемъ просвѣтительныхъ внушеній, то на людей самовольныхъ и самолюбивыхъ перспектива такой опеки, хотя бы самой кроткой и раціональной, могла бы оказывать устрашающее дѣйствіе и удерживать ихъ отъ преступленій. Но это ничего не говоритъ въ пользу той теоріи, которая видитъ въ устрашеніи не косвенное *возможное* послѣдствіе, а самую сущность и прямую непремѣнную задачу правовой реакціи противъ преступленій.

X.

Нравственное начало, въ существѣ признаваемое всѣми нормальными людьми, хотя на различныхъ основаніяхъ и съ различною степенью отчетливости, утверждаетъ, что человѣческое достоинство должно уважаться въ каждомъ лицѣ, и что, слѣдовательно, нельзя дѣлать кого бы то ни было *только средствомъ или орудіемъ* для чьей бы то ни было пользы. Но въ теоріи устрашенія наказываемый преступникъ окончательно разсматривается именно лишь какъ средство для наведенія страха на другихъ ради сохраненія общественной безопасности. Въ самомъ дѣлѣ, если бы въ намѣреніе уголовнаго закона и входило также собственное благо преступника: страхомъ грозящей кары удержать его отъ совершенія преступленія, — то разъ оно уже совершено, этотъ мотивъ самъ собою отпадаетъ, и караемый преступникъ остается съ этой точки зрѣнія только какъ средство для устрашенія другихъ, то есть для цѣли ему посторонней, что́ уже прямо противорѣчитъ безусловному нравственному требованію. Съ этой стороны устрашающее наказаніе было бы допустимо только какъ угроза, но угроза, никогда не приводимая въ дѣйствіе, теряетъ всякій смыслъ. Итакъ, принципъ устрашающаго наказанія могъ бы быть нравственно допустимъ лишь подъ условіемъ своей безполезности, и онъ можетъ быть матеріально полезнымъ лишь подъ условіемъ безнравственнаго примѣненія.

Фактически теорія устрашенія совсѣмъ притупила свое остріе

и должна считаться положившею оружіе съ тѣхъ поръ, какъ во всѣхъ образованныхъ и полуобразованныхъ странахъ упразднены мучительныя тѣлесныя наказанія и квалифицированная смертная казнь. Ясно, что если задача наказанія состоитъ въ наведеніи страха и ужаса на лицъ, склонныхъ къ совершенію преступленій, то именно самыя жестокія средства и были бы самыми дѣйствительными и цѣлесообразными. Почему же сторонники устрашенія отказываются отъ того, что́ съ ихъ точки зрѣнія должно быть признано наилучшимъ? Надо полагать потому, что эти мѣры, превосходныя въ смыслѣ устрашенія, признаются, однако, непозволительными, какъ безнравственныя, противныя требованіямъ жалости и человѣколюбія. Но въ такомъ случаѣ устрашеніе уже перестаетъ быть опредѣляющимъ или рѣшающимъ принципомъ наказанія. Одно изъ двухъ: или главный смыслъ наказанія въ устрашеніи, и тогда необходимо допустить мучительныя казни, какъ мѣры, наиболѣе соотвѣтствующія этому смыслу, какъ устрашающія по преимуществу; или же характеръ наказанія, сверхъ практической полезности, долженъ сообразоваться съ нравственнымъ началомъ, рѣшающимъ, что́ позволено и что́ непозволительно, и тогда нужно совсѣмъ отказаться отъ самаго принципа устрашенія, какъ мотива по существу безнравственнаго, или непозволительнаго съ нравственной точки зрѣнія.

Въ прошломъ столѣтіи, въ разгаръ движенія противъ жестокостей уголовнаго права, нѣкоторые писатели старались доказать, что мученія преступниковъ не только безчеловѣчны, но и безполезны въ смыслѣ устрашенія, такъ какъ никого не удерживаютъ отъ совершенія преступленій. Это мнѣніе, если бы оно было доказано, сверхъ своей прямой цѣли, отнимало бы еще всякій смыслъ у теоріи устрашенія вообще. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что если даже мучительныя казни недостаточны для устрашенія, то еще менѣе такое дѣйствіе могутъ имѣть наказанія болѣе мягкія. Впрочемъ, если бы это мнѣніе и было невѣрно, если бы безчеловѣчныя терзанія преступниковъ и были полезны для наведенія ужаса, то они все-таки были бы безполезны для теоріи устрашенія съ тѣхъ поръ, какъ она должна была отъ нихъ отказаться. Во всякомъ случаѣ эта теорія, предлагающая *пугать* людей всѣми мѣрами, *кромѣ страшныхъ*, — сама себя опровергла.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

О смертной казни.

I.

Учрежденіе смертной казни есть послѣдня важная позиція, которую *варварское* уголовное право (прямая трансформація *дикаго* обычая) еще отстаиваетъ въ современной жизни. Дѣло можно считать рѣшеннымъ. Все болѣе и болѣе рѣдѣетъ еще недавно густая толпа защитниковъ, которую собралъ кругомъ себя ветхій полуистлѣвшій идолъ, еле держащійся на двухъ подбитыхъ глиняныхъ ногахъ: на теоріи возмездія и на теоріи устрашенія.

Въ любопытной сравнительно-статистической таблицѣ, которую проф. Н. С. Таганцевъ[4] приводитъ изъ книги Гетцеля, наглядно представленъ быстрый прогрессъ науки относительно этого вопроса. Гетцель, котораго сочиненіе по этому предмету отличается своею библіографическою полнотою, беретъ всю извѣстную ему (западную) литературу о смертной казни за столѣтіе слишкомъ (отъ появленія знаменитой книги Беккаріи «Dei delitti e delle pene» и до 1869 г.). Оказывается, что во второй половинѣ XVIII вѣка число защитниковъ смертной казни еще было значительнымъ и нѣсколько превышало число ея противниковъ (первыхъ — 61, вторыхъ — 45), но уже съ начала XIX вѣка устанавливается обратное отношеніе, которое за первую половину этого вѣка выражается въ такихъ цифрахъ: на 79 защитниковъ уже 128 противниковъ, а затѣмъ въ эпоху, современную Гетцелю (1848—1869), число противниковъ (158) слишкомъ *втрое* больше числа защитниковъ (48), при чемъ нужно замѣтить, что

---

[4] „Лекціи по русскому уголовному праву“, вып. 4, Спб. 1892, стр. 1424.

къ числу послѣднихъ Гетцель съ нѣмецкою «Billigkeit» относитъ и тѣхъ криминалистовъ, которые, отрицая въ принципѣ смертную казнь, допускаютъ только ея сохраненіе на практикѣ, какъ временную мѣру. Если не останавливаться на 1869 г., то результатъ былъ бы еще болѣе блестящимъ. Такъ, у насъ въ Россіи, послѣ смерти Баршева и Лохвицкаго, не осталось *ни одного* криминалиста съ нѣкоторымъ именемъ въ наукѣ, который бы защищалъ смертную казнь.

Этому прогрессу въ наукѣ или въ теоретическомъ правосознаніи соотвѣтствуетъ такой же прогрессъ въ жизни или въ юридической практикѣ, законодательной и судебной. Во-первыхъ, поразительно сокращается самый объемъ приложенія смертной казни по закону, или число тѣхъ родовъ и видовъ преступленій, за которыя полагается эта кара. Еще въ концѣ XVIII вѣка (передъ революціей) во Франціи, напримѣръ, сумма такихъ криминальныхъ категорій была 115 (въ томъ числѣ контрабанда, протестантская проповѣдь, блудъ при духовномъ родствѣ, печатаніе и сбытъ запрещенныхъ книгъ), уже по code pénal 1810 г. оно сократилось до 38, а затѣмъ еще значительно уменьшилось по законамъ 1832 и 1848 гг. Въ Германіи и Австріи по кодексу Карла V, дѣйствовавшему и въ XVIII вѣкѣ, смертной казни подлежали 44 рода преступныхъ дѣяній (между ними: сочиненіе пасквилей, порча межевыхъ знаковъ, двоебрачіе, кража плодовъ и рыбы), а въ настоящее время смертная казнь сохраняется только въ двухъ случаяхъ: при предумышленномъ убійствѣ (Mord) и при посягательствѣ на жизнь императора. Въ Англіи по статутамъ, дѣйствовавшимъ еще въ началѣ XIX вѣка, число всѣхъ подлежавшихъ смертной казни родовъ и видовъ правонарушеній съ различными казуистическими подраздѣленіями выражается чудовищною цифрой: 6789, которая кажется нѣсколько менѣе изумительною, когда мы узнаемъ, что смертной казни по этимъ законамъ подлежали между прочимъ: порубка деревьевъ, увѣчье чужого скота, воровство выше одного шиллинга при нѣкоторыхъ отягчающихъ обстоятельствахъ, простое воровство въ 5 шиллинговъ, кража писемъ, злостное банкротство, угрозы на письмѣ, окрашиваніе серебряной монеты въ золотую или мѣдной въ серебряную, и т. п.

Съ первыхъ годовъ XIX вѣка начинается въ Англіи фактическое, а затѣмъ и законодательное ограниченіе этой уголовной безмѣрно-

сти; особенно быстро пошло дѣло въ первой половинѣ царствованія королевы Викторіи, и послѣ коренного пересмотра статутовъ въ 1861 г. отъ 6789 случаевъ остается только два: государственная измѣна и убійство. Съ тѣхъ поръ предложеніе о совершенной отмѣнѣ смертной казни неоднократно вносилось въ парламентъ, и принятіе его, уже имѣвшее за себя большинство въ одной парламентской комиссіи, есть только вопросъ времени. Вполнѣ отмѣнена смертная казнь законодательнымъ путемъ: въ Румыніи съ 1864 г., въ Португаліи съ 1867 г., въ Голландіи съ 1870 г. и въ Италіи съ 1890 г. Въ Швейцаріи, отмѣненная по конституціи 1874 г., она была черезъ пять лѣтъ законодательно возстановлена изъ 25 въ 8 кантонахъ, но и здѣсь остается на практикѣ почти безъ примѣненія. Въ Россіи законодательное движеніе противъ смертной казни началось раньше, чѣмъ въ другихъ государствахъ, но не пошло прямымъ путемъ къ ея полной отмѣнѣ, какъ въ только что названныхъ странахъ. Хотя за преступленія противъ общаго права эта казнь de jure не назначается съ самаго начала царствованія императрицы Елизаветы Петровны, но болѣе ста лѣтъ она сохранялась фактически и при томъ квалифицированная — подъ видомъ тѣхъ чрезмѣрныхъ тѣлесныхъ наказаній, которыя имѣли неизбѣжнымъ своимъ послѣдствіемъ, а иногда и предуказанною цѣлью — мучительную смерть преступника. Послѣ отмѣны этого рода истязаній въ царствованіе императора Александра II, смертная казнь и фактически, какъ и по закону, исчезла у насъ изъ общаго порядка юстиціи и осталась карательною мѣрою лишь для случаевъ особаго, исключительнаго порядка, разумѣя здѣсь исключительность какъ въ смыслѣ криминальномъ (политическія преступленія), такъ и въ смыслѣ процессуальномъ (судимость военными судами), каковая спеціальная подсудность можетъ имѣть своимъ основаніемъ или военное званіе судимаго въ связи съ особыми требованіями военной дисциплины, или военное положеніе данной мѣстности въ данное время, или, наконецъ, чудовищный и исключительно опасный характеръ даннаго преступленія, при чемъ первое основаніе есть въ своемъ родѣ общее, второе — особенное, а третье — единичное, вновь опредѣляемое для каждаго отдѣльнаго случая.

Кромѣ все большихъ и большихъ законодательныхъ ограниченій смертной казни, прогрессъ въ этомъ дѣлѣ можно усмотрѣть, во-вторыхъ и еще прямѣе, изъ чрезвычайнаго уменьшенія числа смерт-

ныхъ приговоровъ вообще и приговоровъ исполненныхъ въ особенности. Въ прошлые вѣка, несмотря на малочисленное сравнительно населеніе, въ каждой изъ европейскихъ странъ ежегодное количество казнимыхъ смертью считалось тысячами. Такъ, въ Англіи за послѣднія 14 лѣтъ царствованія Генриха VIII было казнено около 72,000 человѣкъ, слѣдовательно среднимъ числомъ болѣе 5,000 въ годъ. За все царствованіе королевы Елизаветы (1558—1603) было казнено свыше 89,000, то есть около 2,000 въ годъ. Въ началѣ XIX вѣка, несмотря на значительно увеличившееся народонаселеніе, тысячи ежегодныхъ казней замѣняются сотнями и десятками: за двадцатилѣтіе (1806—1825) было казнено 1,614 чел., слѣдовательно по 80 въ годъ (въ частности въ 1813 г. казнено 120 чел., а въ 1817 — 115), а въ царствованіе Викторіи годовыя цифры казни колеблются между 10 и 38. Во Франціи еще въ двадцатыхъ годахъ XIX вѣка среднее число казненныхъ въ годъ было 72, но въ тридцатыхъ уже только 30, въ сороковыхъ — 34, въ пятидесятыхъ — 28, въ шестидесятыхъ — 11, въ семидесятыхъ тоже 11, въ восьмидесятыхъ — только 5. Въ Австріи среднее годовое число въ шестидесятыхъ годахъ — 7, а въ семидесятыхъ — только 2.

«А потому, — справедливо заключаетъ проф. Таганцевъ разсужденіе объ этомъ предметѣ въ своихъ лекціяхъ, — не надо быть пророкомъ, чтобы сказать, что недалеко то время, когда смертная казнь исчезнетъ изъ уголовныхъ кодексовъ, и для нашихъ потомковъ самый споръ о ея цѣлесообразности будетъ казаться столь же страннымъ, какимъ представляется теперь для насъ вопросъ о необходимости и справедливости колесованія или сожженія преступниковъ» [5].

Но пока это желанное и близкое будущее еще не наступило, пока этотъ остатокъ варварства не исчезъ совсѣмъ изъ законодательства и юридической практики большинства европейскихъ странъ, нельзя оставлять общественное сознаніе безъ постоянныхъ напоминаній объ этомъ тягучемъ позорѣ, и хотя бы новый опытъ его нравственно-юридическаго освѣщенія былъ тысяча первымъ, или тысяча вторымъ, онъ не можетъ считаться лишнимъ [6].

---

[5] „Лекціи по русскому уголовному праву“, вып. 4, Спб. 1892, стр. 1450.

[6] Изъ спеціальной литературы вопроса, которую нашъ крими-

II.

Разсматривая (въ третьей главѣ) воззрѣніе на уголовное наказаніе, какъ на воздаяніе зломъ за зло, мы обратили вниманіе только на два крайніе конца этого воззрѣнія — на terminus a quo: первобытный, грубый обычай кровавой мести, связанный съ родовымъ бытомъ, и на terminus ad quem: схоластически отвлеченную «абсолютную» теорію равномѣрнаго возмездія. Но есть еще въ уголовно-правовомъ развитіи третій элементъ, давно утратившій въ этой области прямое практическое значеніе, не лишенный однако скрытаго вліянія на умы консервативнаго направленія, и именно по вопросу о смертной казни.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что отдѣльность нормъ и учрежденій политико-юридическихъ отъ нормъ и учрежденій религіозныхъ есть фактъ сравнительно поздній, а первоначально эти двѣ области сливались между собою, что порождало явленія и понятія совершенно на нашъ взглядъ неожиданныя. Если современный человѣкъ, знающій по латыни, но незнакомый съ древностями, прочтетъ въ законѣ XII таблицъ при обозначеніи какого-нибудь преступленія, напримѣръ ночной кражи плодовъ, такую краткую формулу наказанія: *sacer esto*, то онъ хотя и не переведетъ этого *да будетъ священнымъ* (вспомнивъ быть можетъ auri sacra fames и француз-

---

налистъ называетъ „почти необъятною“, мнѣ, какъ не спеціалисту, можно было ограничиться слѣдующими сочиненіями: Guisot, „De la peine de mort“, 2-е изд., 838; Mittermaier, „Die Todesstrafe“, 1862; Berner, „Abschaffung der Todesstrafe“, 2-е изд., 1863; Кистяковскій, „Изслѣдованіе о смертной казни“, 2-е (посмертное) изд., 1896. Къ этимъ монографіямъ я долженъ присоединить весьма содержательное резюме вопроса въ упомянутомъ вып. 4 лекцій Н. С. Таганцева (стр. 1234—1253 и далѣе 1422—1450). Фактическія данныя взяты мною главнымъ образомъ у Кистяковскаго и Таганцева. Что касается до моего безусловно отрицательнаго взгляда на смертную казнь, то онъ предшествовалъ моему знакомству съ литературою предмета. Еще въ отрочествѣ, высказавъ какъ-то свое отвращеніе къ холодному убіенію безоружнаго человѣка, я услышалъ отъ моего отца такое внушительное опредѣленіе: „смертная казнь это мерзость, это измѣна христіанству!“ Съ тѣхъ поръ отрицаніе этой „мерзости“ сдѣлалось во мнѣ неподвижною идеей, потребовавшею затѣмъ только отчетливаго логическаго выраженія и фактическихъ подтвержденій.

ское sacré nom d'un chien), однако подъ вліяніемъ новѣйшихъ понятій не сразу догадается, что это собственно значитъ: *да будетъ зарѣзанъ*, или да подлежитъ закланію. Во всякомъ случаѣ такая омонимія покажется ему очень странной. Между тѣмъ тутъ не было вовсе никакой омониміи, т. е. употребленія одного слова для различныхъ понятій, одному слову здѣсь отвѣчало одно понятіе, такъ какъ въ извѣстную эпоху подъ *освященіемъ*, когда дѣло касалось живыхъ существъ, ничего другого и не мыслилось, кромѣ предустановленнаго *умерщвленія*[7]. Вообще освящать значило: изъ суммы однородныхъ предметовъ (людей, животныхъ, плодовъ и т. д.) *отдѣлять* нѣкоторые, чтобы отдать ихъ божеству. Первоначальный, коренной способъ этого отдаванія состоялъ въ жертвоприношеніи, то есть въ торжественномъ истребленіи отдѣленныхъ предметовъ, что и было ихъ окончательнымъ освященіемъ. Основаній, по которымъ именно такіе и эти, а не другіе, предметы подлежали освященію, или истребленію, было много; главныя изъ нихъ были двоякаго рода: естественныя, каково *первородство* (приносились въ жертву *первенцы* людей и скота, *начатки* плодовъ и т. д.), и соціальныя, въ силу которыхъ приносились въ жертву чужеземцы (что было особенно лестно для національнаго божества), военноплѣнные и преступники. Такъ какъ нормы общежитія тѣснѣйшимъ образомъ связывались съ богопочитаніемъ, какъ прямыя выраженія высшей воли, то всякое нарушеніе этихъ нормъ понималось какъ оскорбленіе божества, которому нарушитель и выдавался головой: sacer esto!

Въ области библейскихъ представленій между двумя основаніями «освященія»: первородствомъ и преступленіемъ просвѣчиваетъ мистическая связь, поскольку первенецъ рода человѣческаго Адамъ и его первенецъ Каинъ были оба и первыми преступниками — одинъ прямо противъ Бога, другой — противъ человѣка[8]. Не касаясь теологической стороны вопроса, замѣтимъ однако, что именно Библія, разсматриваемая въ цѣломъ, высоко поднимаетъ человѣческое сознаніе надъ темною и кровавою почвою дикой религіозности и рели-

[7] По-сербски и теперь *осветити* значитъ *зарѣзать*.

[8] Потомство же Каина, истребленное потопомъ, представляло третій типъ преступности — противъ природы, что впослѣдствіи въ малыхъ размѣрахъ повторилось въ Содомѣ и Гоморрѣ.

гіозной дикости, изъ которой языческіе народы лишь отчасти выбивались въ своихъ высшихъ классахъ, благодаря развитію греческой философіи и римской юриспруденціи.

Въ Библіи по нашему вопросу обозначаются три главные момента: 1) Послѣ перваго убійства *провозглашеніе нормы:* преступникъ, даже братоубійца не подлежитъ казни человѣческой: «И отмѣтилъ Превѣчный Каина, чтобы кто-нибудь не убилъ его». 2) Послѣ потопа, вызваннаго крайними обнаруженіями зла въ человѣческой природѣ — *приспособленіе нормы* къ «жестокосердію людей»: «кто прольетъ кровь человѣка, — человѣкомъ прольется кровь его»; это приспособительное положеніе подробно развивается и осложняется въ Моисеевомъ законодательствѣ. 3) Возвращеніе къ нормѣ: у пророковъ и въ Евангеліи. «Мнѣ отмщеніе, говоритъ Превѣчный; я воздамъ». Чѣмъ воздастъ? «Милости хочу, а не жертвы». «Я пришелъ взыскать и спасти погибшее».

Библія есть многосложный, тысячу лѣтъ выроставшій духовный организмъ, совершенно чуждый внѣшняго однообразія и прямолинейности, но удивительный по внутреннему единству и стройности цѣлаго. Выхватывать произвольно изъ этого цѣлаго однѣ промежуточныя части безъ начала и конца есть дѣло фальшивое и пустое; а ссылаться на *Библію вообще* въ пользу смертной казни — свидѣтельствуетъ или о безнадежномъ непониманіи, или о безпредѣльной наглости. Тѣ, кто, подобно Жозефу де-Местръ, сближаютъ понятіе смертной казни съ понятіемъ искупительной жертвы, забываютъ, что искупительная жертва за всѣхъ уже принесена Христомъ, что она всякія другія кровавыя жертвы упразднила и сама продолжается лишь въ безкровной евхаристіи — забвеніе изумительное со стороны лицъ, исповѣдующихъ христіанскую вѣру. Поистинѣ допускать еще какія-нибудь искупительныя жертвы — значитъ отрицать то, что сдѣлано Христомъ, значитъ — измѣнять христіанству.

III.

Негодная лже-религіозная замазка не можетъ исправить растреснувшуюся глину «абсолютной» метафизической криминалистики, требующей сохраненія смертной казни, какъ должнаго воздаянія за преступленіе. Посмотримъ, крѣпче ли другая глиняная нога этого гнуснаго кумира — утилитарное воззрѣніе, находящее смертную казнь

самою цѣлесообразною мѣрою общественной обороны противъ важнѣйшихъ преступниковъ.

Лишь очень немногіе криминалисты, стоящіе на точкѣ зрѣнія пользы, понимаютъ пользу смертной казни въ прямомъ смыслѣ — какъ самаго простого и дешеваго способа отдѣлаться отъ преступника. Большинство писателей *стыдятся* этой простоты. А между тѣмъ если стоять на точкѣ зрѣнія пользы и только пользы, то что можно противопоставить соображенію о надежности и дешевизнѣ висѣлицы сравнительно съ тюрьмой? И не ясно ли также, что если это средство выгодно относительно десяти или двадцати преступниковъ, то оно тѣмъ болѣе выгодно относительно десяти тысячъ, и что всего выгоднѣе для общества вѣшать всѣхъ преступниковъ и всѣхъ людей, которые ему въ тягость. А если такого вывода стыдятся, то значитъ стыдятся и того принципа, изъ котораго этотъ выводъ съ логическою необходимостью вытекаетъ. Но какую же цѣну можетъ имѣть теорія, сторонники которой должны признать постыднымъ ея собственный принципъ?

Со времени Анзельма Фейербаха почти всѣ криминалисты утилитарнаго направленія признаютъ пользу смертной казни лишь въ косвенномъ смыслѣ, — со стороны ея устрашающаго дѣйствія. Но именно относительно смертной казни этотъ взглядъ допускаетъ *опытную провѣрку*. Если (какъ мы признали въ предыдущей главѣ) вопросъ о цѣлесообразности устрашающихъ наказаній вообще остается на *эмпирической почвѣ* спорнымъ, то о смертной казни въ частности этого сказать нельзя: здѣсь, вслѣдствіе простоты и опредѣленности данныхъ, вопросъ можетъ получить безспорное опытное рѣшеніе.

Если бы защитники смертной казни въ смыслѣ необходимаго устрашенія, удерживающаго отъ совершенія преступленій, были серьезно и послѣдовательно убѣждены въ своемъ тезисѣ и признавали его полную силу, то они должны бы были задуматься надъ слѣдующимъ приведеніемъ изъ взгляда къ абсурду. Производимое смертною казнью устрашеніе есть *необходимое* средство для удержанія отъ преступленій; слѣдовательно, по мѣрѣ неупотребленія этого необходимаго средства, число преступленій должно соотвѣтственно возрастать; независимо отъ этого, оно, конечно, возрастаетъ естественнымъ приростомъ (и увеличивающеюся скученностью) населенія. Приложимъ это къ фактамъ. При Генрихѣ VIII въ Англіи казнили ежегодно 5,000

преступниковъ; съ тѣхъ поръ населеніе возросло въ 12 разъ, слѣдовательно, если бы «необходимое» средство устрашенія продолжало примѣняться, то слѣдовало бы теперь казнить ежегодно 60,000 злодѣевъ; вмѣсто того теперь казнятъ среднимъ числомъ всего 15 человѣкъ, то есть въ 4,000 разъ меньше, чѣмъ слѣдовало бы; такое сокращеніе «необходимой» мѣры устрашенія должно бы соотвѣтственно повліять на увеличеніе числа преступленій, и если для царствованія Генриха VIII считать ихъ (чтобы быть великодушнымъ) столько же, сколько было казнимо, т. е. по 5,000 въ годъ, то теперь этихъ, уже болѣе не казнимыхъ преступленій должно бы совершаться не менѣе 20 милліоновъ, ежегодно, то есть не только всѣ взрослые англичане должны бы оказаться поголовно профессіональными преступниками, но пожалуй и нѣкоторой части грудныхъ младенцевъ обоего пола пришлось бы для оправданія теоріи обкрадывать своихъ кормилицъ или дѣлать порубки въ чужихъ лѣсахъ.

Противъ такого абсурднаго вывода изъ ихъ теоріи приверженцы устрашенія имѣютъ только одинъ доводъ, который въ сущности есть отреченіе отъ ихъ принципа. Они могутъ сказать, что обиліе казней есть лишь условная необходимость и вопросъ времени: при Генрихѣ VIII нужно было по 5,000 казней въ годъ вслѣдствіе грубости и дикости нравовъ и неустойчивости общежитія, а теперь довольно и 15 для устрашенія наиболѣе опасныхъ преступныхъ стремленій; но если преступность до такой степени ослабѣла въ силу общественнаго прогресса или благопріятнаго измѣненія жизненныхъ условій, то на этой положительной почвѣ и нужно до конца бороться съ преступленіями, оставивъ разъ навсегда казни, какъ безполезную жестокость.

Не есть ли въ самомъ дѣлѣ вопіющая безсмыслица утверждать, что вчера еще склонность къ воровству была такъ сильна въ обществѣ, что воровъ можно было напугать только висѣлицей, а сегодня эта склонность вдругъ почему-то ослабѣла, и для нихъ уже и тюрьма оказывается достаточно страшной, а висѣлица должна оставаться только для убійцъ, которые почему-то тюрьмы не боятся?

Опытная провѣрка мнимой устрашающей силы смертной казни можетъ быть сдѣлана прямо безъ всякаго сопоставленія между собою отдаленныхъ эпохъ. Въ тридцатыхъ годахъ XIX вѣка сравнительно съ двадцатыми годами того же вѣка никакой существенной разницы въ соціальныхъ и культурныхъ условіяхъ жизни не было, а потому

если бы вообще смертная казнь имѣла вліяніе на проявленіе преступности, то послѣдовавшее въ это время вслѣдствіе отмѣны старыхъ статутовъ быстрое сокращеніе смертныхъ казней (со 115 въ годъ до 15 и даже 10) должно было бы сказаться значительнымъ увеличеніемъ злодѣяній, за которыя больше не грозила смерть. Между тѣмъ не только значительнаго, но и никакого увеличенія числа преступленій въ Англіи не произошло, а обнаружилось, напротивъ, нѣкоторое ихъ уменьшеніе [9]. Въ Тосканѣ, гдѣ смертная казнь была совершенно отмѣнена еще въ XVIII вѣкѣ (сначала фактически, потомъ и по закону), никакого увеличенія преступности не оказалось, и безполезность ея была такъ очевидна, что всѣ позднѣйшія попытки ея возстановленія (по соображеніямъ политическимъ) не имѣли успѣха: общественное мнѣніе не допускало исполненія смертныхъ приговоровъ. Въ Австріи въ самомъ Императорскомъ декретѣ (1803), которымъ возстановлялась смертная казнь, отмѣненная прежде Іосифомъ II, признается тотъ фактъ, что за время отмѣны число преступленій не увеличивалось. И во всѣхъ другихъ случаяхъ отмѣны, кончая послѣдними, совершившимся на нашихъ глазахъ, результатъ неизмѣнно одинъ и тотъ же: замѣтнаго увеличенія числа преступленій, какъ слѣдовало бы по теоріи устрашенія, въ дѣйствительности не происходитъ. Нельзя себѣ представить болѣе блестящаго опытнаго опроверженія этой теоріи, послѣдній ударъ которой нанесенъ въ наши дни устраненіемъ публичнаго исполненія смертной казни. Ясно, что казнь, совершаемая секретно и стыдливо, не предназначена для устрашенія. Фактъ этой секретности довольно краснорѣчивъ, но еще краснорѣчивѣе его основаніе: было констатировано, что публичныя экзекуціи, производя деморализующее дѣйствіе на толпу, сопровождались подъемомъ преступности въ данной мѣстности.

Сравните теперь это робкое, краснѣющее, по возможности комфортабельное для жертвы, юридическое убійство украдкой, въ стѣнахъ тюрьмы, въ утреннія сумерки, — сравните его со всѣми великолѣпіями прошлыхъ временъ: торжественно по цѣлымъ днямъ, на многолюдныхъ площадяхъ при колокольномъ звонѣ у сотенъ людей вытягивали кишки, сдирали кожу, жгли ихъ медленнымъ огнемъ, разрывали по суставамъ, заливали горло свинцомъ, варили въ ки-

---

[9] „Archiv des Criminalrechts“, 1840, 1841; Кистяковскій, „Изслѣдованіе о смертной казни“, стр. 40.

пяткѣ, въ горячемъ маслѣ и винѣ! Отъ всего этого пришлось отказаться, и если самъ адъ не устоялъ передъ проснувшеюся совѣстью, неужели устоитъ его блѣдная трепещущая тѣнь?

IV.

«Никто, — говоритъ извѣстный ученый, знатокъ этого вопроса, — никто даже изъ самыхъ горячихъ сторонниковъ смертной казни не могъ въ защиту необходимости ея привести хотя малѣйшій фактъ, который бы доказалъ, что отмѣна ея въ упомянутыхъ государствахъ (въ Тосканѣ и др.) повлекла за собою увеличеніе преступленій, что она сдѣлала менѣе безопасными общественный порядокъ, жизнь и имущество гражданъ. Упомянутая отмѣна естественно низводила изслѣдованіе о смертной казни изъ заоблачныхъ сферъ теоріи на почву здраваго и нелживаго опыта» [10]. Благодаря этому опыту личное мнѣніе отдѣльныхъ передовыхъ умовъ *о безполезности* смертной казни для защиты общества стало теперь положительною истиной, экспериментально доказанною, и оспаривать эту истину могутъ только или незнаніе, или недобросовѣстность, или предвзятость.

Но безполезная матеріально для общества, смертная казнь духовно вредна, какъ безнравственное дѣйствіе самого общества.

Это есть дѣйствіе нечестивое, безчеловѣчное и постыдное.

И во-первыхъ, смертная казнь нечестива, такъ какъ по своей безотносительности и окончательности она есть присвоеніе человѣческою юстиціей того абсолютнаго характера, который можетъ принадлежать только суду Божію, какъ выраженію божественнаго *всевѣдѣнія*. Преднамѣренно и обдуманно вычеркивая этого человѣка изъ числа живыхъ, общество заявляетъ: *я знаю*, что этотъ человѣкъ безусловно виновенъ въ прошедшемъ, безусловно негоденъ въ настоящемъ и безусловно неисправимъ въ будущемъ. А такъ какъ на самомъ дѣлѣ не только о будущей неисправимости этого человѣка, но и о его прошедшей виновности, хотя бы лишь фактической, обществу и его судебнымъ органамъ ничего вполнѣ достовѣрнаго неизвѣстно, что достаточно доказывается многими обнаруживающимися судебными ошибками, то не есть ли это явно нечестивое посягательство на предѣлы вѣчные и слѣпое безуміе человѣческой гордости, ставящей свое

[10] Кистяковскій, „Изслѣдованіе о смертной казни“, стр. 11.

относительное знаніе и условную справедливость на мѣсто всевидящей правды Божественной. Или смертная казнь совсѣмъ не имѣетъ никакого смысла, или она имѣетъ смыслъ нечестивый.

Во-вторыхъ, смертная казнь *безчеловѣчна* — не со стороны чувства, а со стороны нравственнаго принципа. Вопросъ совершенно принципіальный: *должно* ли признавать въ человѣческой личности какой-нибудь предѣлъ для внѣшняго на нее дѣйствія, что-нибудь неприкосновенное и неупраздняемое извнѣ? Тотъ ужасъ, какой внушаетъ убійство, достаточно показываетъ, что *есть* такой предѣлъ и что онъ связанъ съ жизнью человѣка. Не самый фактъ физическаго существованія важенъ, а то, что въ узкія рамки этого факта вмѣщена для насъ теперь и имъ обусловлена вся безконечная судьба человѣка. Убійство возмутительно не разрушеніемъ видимой дѣйствительности, всегда ограниченной и большею частью неважной, а тѣми безграничными возможностями, которыя оно, не вѣдая ихъ, уничтожаетъ. Это есть преступленіе по преимуществу, потому что здѣсь переступается крайній предѣлъ между двумя существами, и ниспровергается послѣднее основаніе всякихъ отношеній, — то, что есть необходимое условіе для всего остального. Но вотъ страшное дѣло совершилось, человѣкъ превратилъ другого въ бездушную вещь. Допустимъ, что этому нельзя было помѣшать, допустимъ, что общество пока не виновато. Оно возмущается, негодуетъ, и это хорошо: было бы очень печально, если бы оно оставалось равнодушнымъ. Но, справедливо ужасаясь передъ убійствомъ, какимъ дѣломъ выразитъ оно свое чувство? — новымъ убійствомъ. По какой же это логикѣ повтореніе зла есть добро? Развѣ убійство возмутительно тѣмъ, что убитъ хорошій человѣкъ? Онъ былъ, можетъ быть, негодяемъ. Но возмутительно самое дѣйствіе воли, переступающей нравственный предѣлъ, возмутителенъ человѣкъ, говорящій другому: ты для меня ничто, я не признаю за тобою никакого значенія, никакого права, даже права на существованіе, и доказывающій это на дѣлѣ. Но вѣдь именно такъ и поступаетъ общество относительно преступника, и при томъ безъ всякихъ смягчающихъ обстоятельствъ, безъ страсти, безъ порочныхъ инстинктовъ, безъ душевнаго разстройства. Виновна, но заслуживаетъ снисхожденія фактическая толпа, которая, подъ вліяніемъ безотчетнаго негодованія, убиваетъ преступника на мѣстѣ; но общество, которое дѣлаетъ это медленно, хладнокровно, отчетливо, не имѣетъ извиненія.

Особое зло и ужасъ убійства состоитъ, конечно, не въ фактическомъ отнятіи жизни, а во внутреннемъ отреченіи отъ основной нравственной нормы, въ рѣшимости отъ себя, собственнымъ дѣйствіемъ, разорвать окончательно связь общечеловѣческой солидарности относительно этого дѣйствительнаго, передо мною стоящаго ближняго, такого же, какъ и я, носителя образа и подобія Божія. Но эта *рѣшимость покончить* съ человѣкомъ гораздо яснѣе и полнѣе, чѣмъ въ простомъ убійствѣ, выражается въ смертной казни, гдѣ кромѣ этой рѣшимости и ея исполненія совсѣмъ ничего нѣтъ. У общества по отношенію къ казнимому преступнику остается только animus interficiendi въ абсолютно чистомъ видѣ, совершенно свободный отъ всѣхъ тѣхъ физіологическихъ и психологическихъ условій и мотивовъ, которые затемняли и закрывали сущность дѣла въ глазахъ самого преступника, совершилъ ли онъ убійство изъ корыстнаго расчета, или подъ вліяніемъ менѣе постыдной страсти. Никакихъ такихъ осложненій мотивації не можетъ быть при смертной казни; все дѣло здѣсь выведено на чистоту: единственная цѣль — покончить съ этимъ человѣкомъ, чтобы его вовсе не было на свѣтѣ. Смертная казнь есть убійство, какъ такое, абсолютное убійство, то есть принципіальное отрицаніе коренного нравственнаго отношенія къ человѣку.

Это въ сущности признаютъ и защитники смертной казни, которые иногда проговариваются самымъ неожиданнымъ образомъ. Такъ, одинъ изъ нихъ на требованіе отмѣны смертной казни отвѣчалъ знаменитою фразой: «пусть господа убійцы начнутъ первые!» Здѣсь казнь прямо приравнивается къ убійству, и казнящее общество ставится на одну доску съ «господами убійцами», то есть съ единичными преступниками, которымъ даже присваивается привилегія быть образцами и руководителями цѣлаго общества въ его исправленіи.

Менѣе наивные сторонники гильотины и висѣлицы прибѣгаютъ къ уловкамъ, заслуживающимъ вниманія по своей непослѣдовательности. Смертъ, говорятъ они, не есть окончательная потеря существованія, человѣческая душа живетъ и за гробомъ, смерть есть только переходъ, вовсе не имѣющій безусловнаго значенія, и т. д. Но если конецъ видимаго, земного существованія такъ не важенъ, то почему же васъ до такой степени ужасаетъ убійство? А если, несмотря на загробную жизнь, есть основаніе ужасаться убійствомъ, то позволительно ли его повторять въ худшихъ условіяхъ? Если вы въ

самомъ дѣлѣ такъ легко смотрите на смерть, то относитесь легче къ убійствамъ, а если они васъ такъ возмущаютъ, то остерегайтесь подражать имъ въ этой жизни подъ предлогомъ ея продолженія за гробомъ. Если бы въ самомъ дѣлѣ смертная казнь могла быть допущена только съ точки зрѣнія будущей жизни, то произносить и исполнять смертные приговоры было бы по совѣсти позволительно только лицамъ, вѣрящимъ въ безсмертіе души, что въ настоящее время есть, къ сожалѣнію, скорѣе исключеніе, чѣмъ общее правило, да и помимо этого совмѣстима ли съ понятіемъ закона и суда подобная обусловленность субъективными мотивами личной вѣры?

Будучи нечестивою и безчеловѣчною, смертная казнь имѣетъ и *постыдный* характеръ, который уже давно закрѣпленъ за нею общественнымъ чувствомъ, какъ это видно изъ всеобщаго презрѣнія къ *палачу*. Война, дуэль, открытое убійство могутъ быть безчеловѣчны, ужасны, съ извѣстной точки зрѣнія безсмысленны, но особаго, специфическаго элемента *постыдности* въ нихъ нѣтъ. Что бы ни говорили сторонники вѣчнаго мира, военный человѣкъ, сражающійся противъ вооруженныхъ противниковъ съ опасностью собственной жизни, ни въ какомъ случаѣ не можетъ возбуждать къ себѣ презрѣнія. Хотя дуэль нельзя и сравнивать съ войною, хотя дуэлистъ справедливо вызываетъ негодованіе и преслѣдуется какъ за преступленіе, но все-таки человѣка, выходящаго на барьеръ, никто за одно это искренно не презираетъ и по той же причинѣ: этотъ человѣкъ возвышается по крайней мѣрѣ надъ инстинктивнымъ страхомъ смерти и показываетъ, что его собственная физическая жизнь сама по себѣ безъ извѣстныхъ нравственныхъ (хотя бы и ошибочно понятыхъ) условій не имѣетъ для него цѣны. То же до нѣкоторой степени можно сказать и про иные случаи убійства. Но вся эта сторона самопожертвованія, или риска собственною жизнью и свободой, оправдывающая войну, извиняющая дуэль и даже смягчающая въ извѣстныхъ случаяхъ ужасъ прямого убійства, — въ смертной казни совершенно отсутствуетъ. Здѣсь заранѣе и завѣдомо обезоруженный и связанный человѣкъ убивается человѣкомъ вооруженнымъ, совершенно ничѣмъ не рискующимъ и дѣйствующимъ исключительно изъ низкаго своекорыстія. Отсюда специфически постыдный характеръ и безграничное всеобщее презрѣніе къ палачу.

Лучше всякихъ отвлеченныхъ аргументовъ говоритъ здѣсь прямое нравственное сознаніе и чувство, которое такъ ярко выражено въ

превосходномъ стихотвореніи Хомякова Rittersprueh — Richtersprueh:

Ты вихремъ летишь на конѣ боевомъ,
Съ дружиной твоей удалою, —
И врагъ побѣжденный упалъ подъ конемъ,
И плѣнный лежитъ предъ тобою.
Сойдешь ли съ коня ты, поднимешь ли мечъ?
Сорвешь ли безсильную голову съ плечъ?
Пусть бился онъ съ дикимъ неистовствомъ брани,
По градамъ и селамъ пожары простеръ, —
Теперь онъ подъемлетъ молящія длани:
Убьешь ли? О стыдъ и позоръ!
А если васъ много, убьете ли вы
Того, кто охваченъ цѣпями,
Кто стоптанный въ прахѣ, молящей главы
Не смѣетъ поднять передъ вами?
Пусть духъ его черенъ, какъ мракъ гробовой,
Пусть сердце въ немъ подло, какъ червь гноевой,
Пусть кровью, разбоемъ онъ весь знаменованъ;
Теперь онъ безсиленъ, угасъ его взоръ,
Онъ властію связанъ, онъ ужасомъ скованъ...
Убьете ль? О стыдъ и позоръ!

Странно было бы опровергать постыдность смертной казни и презрѣнность палача указаніемъ на тѣ древнія времена, когда смертная казнь была священнодѣйствіемъ и совершалась жрецами, а также и на ту болѣе позднюю старину, когда и свѣтскія высокопоставленныя лица не гнушались исполнять обязанности палача. Что же это можетъ доказывать? Было время, когда проституція, какъ въ естественныхъ, такъ и въ противоестественныхъ формахъ, была религіознымъ учрежденіемъ. Но изъ того, что женщины древняго Вавилона смотрѣли на блудъ съ иностранцами за деньги какъ на священнослуженіе богинѣ Милиттѣ, не вытекаетъ никакого оправданія проституціи для нашихъ дней. Точно также никакія воспоминанія о каннибальской старинѣ не помѣшаютъ тому, что на той ступени нравственнаго сознанія, которой уже достигъ теперешній средній человѣкъ, смертная казнь осуждена не только какъ нечестивое и безчеловѣчное, но и какъ постыдное дѣло.

Будучи противна первоосновамъ нравственности, смертная казнь вмѣстѣ съ тѣмъ есть отрицаніе *права* въ самомъ его существѣ. Мы знаемъ (см. во главѣ второй), что это существо состоитъ въ равновѣсіи

двухъ нравственныхъ интересовъ: личной свободы и общаго блага, откуда прямой выводъ, что послѣдній интересъ (общаго блага) можетъ только *ограничивать* первый (личную свободу каждаго), но ни въ какомъ случаѣ не имѣть въ намѣреніи его полное упраздненіе, ибо тогда очевидно всякое равновѣсіе было бы нарушено. Поэтому мѣры противъ какого бы то ни было лица, внушенныя интересомъ общаго блага, никакъ не могутъ доходить до устраненія этого лица, какъ такого, чрезъ лишеніе его жизни или чрезъ пожизненное отнятіе у него свободы. Слѣдовательно, законы, допускающіе смертную казнь, пожизненную каторгу, или пожизненное тюремное заключеніе, не могутъ быть оправданы съ точки зрѣнія юридической, какъ упраздняющіе окончательно данное правовое отношеніе чрезъ упраздненіе одного изъ субъектовъ. При томъ утвержденіе, что общее благо въ извѣстныхъ случаяхъ требуетъ окончательнаго упраздненія даннаго лица, представляетъ и внутреннее логическое противорѣчіе. Общее благо потому только и есть *общее,* что оно содержитъ въ себѣ благо всѣхъ единичныхъ лицъ безъ исключенія, — иначе оно было бы лишь благомъ большинства. Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы общее благо состояло въ простой ариѳметической суммѣ всѣхъ частныхъ интересовъ отдѣльно взятыхъ, или заключало въ себѣ сферу свободы каждаго лица во всей ея безпредѣльности, — это было бы другое противорѣчіе, такъ какъ эти сферы личной свободы могутъ сами по себѣ отрицать другъ друга и дѣйствительно отрицаютъ. Но изъ понятія *общаго* блага съ логическою необходимостью слѣдуетъ, что, ограничивая именно какъ общее (общими предѣлами) частные интересы и стремленія, оно никакъ не можетъ упразднять хотя бы одного носителя личной свободы или субъекта правъ, отнимая у него жизнь и самую возможность свободныхъ дѣйствій. Общее благо по самому своему понятію должно быть благомъ *и этого человѣка;* но когда оно лишаетъ его существованія и возможности свободныхъ дѣйствій, слѣдовательно, возможности какого бы то ни было блага, — тѣмъ самымъ это мнимо-общее благо перестаетъ быть благомъ и для него, слѣдовательно, утрачиваетъ свой общій характеръ, само становится лишь частнымъ интересомъ, а поэтому теряетъ и свое право ограничивать личную свободу.

И въ этомъ пунктѣ мы видимъ, что нравственный идеалъ вполнѣ согласенъ съ истинною сущностью права. Вообще право въ своемъ особомъ элементѣ принужденія къ минимальному добру, хотя и различается отъ нравственности въ тѣсномъ смыслѣ, но и въ этомъ

своемъ принудительномъ характерѣ, служа реальному интересу той же нравственности, ни въ какомъ случаѣ не можетъ ей противорѣчить. Поэтому, если какой-нибудь положительный законъ находится въ принципіальномъ противорѣчіи съ нравственнымъ сознаніемъ добра, то мы можемъ быть заранѣе увѣрены, что онъ не отвѣчаетъ и существеннымъ требованіямъ права, и правовой интересъ относительно такихъ законовъ можетъ состоять никакъ не въ ихъ сохраненіи, а только въ ихъ *правомѣрной* отмѣнѣ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Принудительное правосудіе, какъ нравственная обязанность.

I.

Тотъ фактъ, что въ современныхъ уголовныхъ законодательствахъ исчезли наиболѣе послѣдовательные и дѣйствительные виды отмщенія и устрашенія, исчезло именно то, что съ первой изъ этихъ точекъ зрѣнія должно быть признано самымъ логичнымъ, а со второй — самымъ полезнымъ, — одинъ этотъ фактъ достаточно показываетъ, что начало «дикой» юстиціи и ея «варварскія» трансформаціи рѣшительно пережиты нравственно-правовымъ сознаніемъ, и что иная болѣе высокая точка зрѣнія уже проникла въ отношенія общества къ преступленію и преступнику и достигла здѣсь значительныхъ успѣховъ. Тѣмъ не менѣе и въ тѣхъ странахъ, гдѣ совершается этотъ прогрессъ — въ Европѣ и Америкѣ, — остается еще въ карательномъ правѣ и въ пенитенціарныхъ системахъ много ненужнаго насилія и мучительства, объясняемаго только какъ мертвое наслѣдіе отжившихъ началъ отмщенія и устрашенія. Таковы смертная казнь, хоть и потерявшая подъ собою почву, но все еще упорно отстаиваемая въ извѣстныхъ кругахъ, далѣе пожизненное лишеніе свободы, каторжныя работы, долгосрочная ссылка въ мѣстности съ губительными жизненными условіями и т. д.

Все это систематическое мучительство возмущаетъ нравственное сознаніе и измѣняетъ первоначальное чувство къ преступнику. Если жалость къ обиженному или потерпѣвшему и побужденіе защитить его и другихъ вооружаетъ противъ единичнаго обидчика, то когда общество, несоизмѣримо сильнѣйшее, чѣмъ этотъ преступникъ, обращаетъ на него, уже обезоруженнаго, свою неодолимую вражду, и дѣ-

лаетъ его предметомъ долговременнаго мучительства, тогда уже *онъ*, становясь обиженнымъ, или потерпѣвшимъ, возбуждаетъ въ насъ жалость и потребность защитить его. Юридическое сознаніе большинства, какъ и пенитенціарная практика, рѣшительно отказались только отъ *послѣдовательнаго проведенія* началъ отмщенія и устрашенія, а не отъ самихъ этихъ идей, и существующая въ образованныхъ странахъ система наказаній представляетъ въ своей совокупности ирраціональный и безжизненный компромиссъ между этими негодными принципами съ одной стороны и нѣкоторыми требованіями человѣколюбія и справедливости съ другой. Строго говоря, мы встрѣчаемъ здѣсь лишь въ разной степени смягченные остатки старой дикости, и никакой объединяющей мысли, никакого руководящаго начала. На почвѣ такого внѣшняго компромисса не можетъ быть рѣшенъ единственный существенный для нравственнаго сознанія въ этомъ дѣлѣ вопросъ: лишается ли преступникъ самимъ фактомъ преступленія своихъ человѣческихъ правъ или нѣтъ? Если *не* лишается, то какимъ же образомъ можно у него отнимать первое условіе всякаго права — существованіе, какъ это дѣлается въ смертной казни, — или, оставляя ему только физическое существованіе, отнимать у него заранѣе и навсегда самую возможность свободной человѣческой жизни, т. е. возможность пользованія какимъ бы то ни было правомъ, — какъ это дѣлается въ приговорахъ къ пожизненному тюремному заключенію? Если же фактъ преступленія лишаетъ преступника его естественныхъ правъ, то зачѣмъ всѣ эти юридическія церемоніи съ безправными существами? Эмпирически, значеніе этой дилеммы ослабляется тѣмъ, что между преступленіями полагается различіе, при чемъ одни считаются лишающими преступника человѣческихъ правъ, а другія — только ограничивающими ихъ въ большей или меньшей степени. Но не только принципъ и мѣра этихъ ограниченій остается неопредѣленною и измѣнчивою, но и самое различеніе между двумя главными родами преступленій, — совсѣмъ отнимающими у человѣка присущія ему права, или же только ограничивающими ихъ, — оказывается произвольнымъ и неодинаковымъ, смотря по мѣстамъ и временамъ. Казалось бы однако, что, — даже допуская невозможное съ нравственной точки зрѣнія полное отнятіе у человѣческихъ существъ всякаго права, — все-таки столь важный фактъ, какъ превращеніе человѣка изъ самостоятельнаго и полноправнаго лица въ страдательное вещество для карательныхъ упражненій, долженъ зависѣть отъ

какого-нибудь объективнаго условія, или опредѣляющаго начала, одинаковаго всегда и вездѣ; между тѣмъ, оказывается, что въ одной странѣ для такого превращенія изъ лица въ вещь нужно совершить простое убійство, въ другой — убійство съ отягчающими обстоятельствами, въ третьей — какое-нибудь политическое преступленіе и т. д.

Такое неудовлетворительное состояніе этого важнаго дѣла, такая прискорбная легкость отношенія къ жизни и судьбѣ людей вызываетъ естественную реакцію нравственнаго чувства, которая, какъ это обыкновенно бываетъ, переходитъ въ противоположную крайность, побуждая нѣкоторыхъ моралистовъ отрицать самую идею наказанія въ широкомъ смыслѣ, т. е. какъ реальнаго противодѣйствія преступленіямъ. Согласно этой доктринѣ всякое принужденіе или насиліе надъ кѣмъ бы то ни было и ради чего бы то ни было — непозволительно безусловнымъ образомъ, а потому на преступника слѣдуетъ дѣйствовать исключительно лишь словомъ вразумленія. Достоинство такого воззрѣнія, напрасно ищущаго себѣ опоры въ оторванной половинѣ одного евангелическаго изреченія, заключается въ чистотѣ намѣренія; недостатокъ же въ томъ, что по самому существу дѣла это намѣреніе не можетъ быть исполнено предлагаемымъ способомъ.

Принципъ пассивнаго отношенія къ преступникамъ, отвергая всякое принужденіе вообще, исключаетъ не только мѣры отмщенія и устрашенія — въ чемъ онъ правъ, — но также и всѣ мѣры *предупрежденія* преступленій, необходимой *обороны* себя и другихъ и положительнаго *воспитательнаго* воздѣйствія на самихъ преступниковъ. Государство съ этой точки зрѣнія не имѣетъ права арестовать человѣка, относительно котораго достовѣрно извѣстно, что онъ принялъ рѣшеніе совершить убійство; оно не имѣетъ также права запереть, хотя бы только на время, профессіональнаго разбойника; наконецъ, оно лишается права помѣстить преступника въ болѣе нормальную среду, хотя бы даже исключительно для его собственнаго блага. Соотвѣтственно этому и для частнаго человѣка признается непозволительнымъ силою удержать злодѣя, бросающагося на свою жертву: допускается только обратиться къ нему со словами вразумленія. Въ разборѣ доктрины я остановлюсь именно на противодѣйствіи злодѣяніямъ со стороны единичнаго человѣка, какъ въ случаѣ простомъ и основномъ. Если, какъ я надѣюсь показать, индивидуальный человѣкъ въ извѣстныхъ обстоятельствахъ имѣетъ право и обязанность принужде-

нія относительно другого лица, то тѣмъ болѣе человѣкъ собирательный, представляемый государствомъ.

II.

Вообще люди совершаютъ преступленія или по глубокой нравственной испорченности, или въ силу умственныхъ аномалій, или, наконецъ, вслѣдствіе потери самообладанія въ данную минуту. И на тѣхъ, и на другихъ, и на третьихъ слово разумнаго убѣжденія за крайне рѣдкими исключеніями совсѣмъ не дѣйствуетъ. Приписывать своему слову исключительную силу дѣйствія и ожидать отъ него полезныхъ результатовъ при всякихъ условіяхъ было бы болѣзненнымъ самомнѣніемъ, а ограничиваться словомъ безъ увѣренности въ его успѣхѣ показывало бы большой недостатокъ правдивости и человѣколюбія. Обижаемый человѣкъ имѣетъ нравственное право на всю возможную помощь отъ насъ, а не на одно только словесное заступничество, которое въ огромномъ большинствѣ случаевъ было бы только комичнымъ; и точно также обидчикъ имѣетъ право на всю нашу помощь, чтобы удержать его отъ дѣла, которое для него есть еще большее бѣдствіе, чѣмъ для потерпѣвшаго. Только *остановивши* сначала его *внѣшнее дѣйствіе*, можемъ мы затѣмъ со спокойною совѣстью *вразумлять* его *словами*. Когда, видя занесенную надъ жертвою вооруженную руку убійцы, я ее схватываю, будетъ ли это, несомнѣнно насильственное, дѣйствіе или принужденіе безнравственнымъ? Ясно, напротивъ, что оно будетъ по *совѣсти обязательнымъ*, какъ прямо вытекающее изъ требованій нравственнаго начала не только относительно угрожаемаго лица, но и относительно угрожающаго: удерживая человѣка отъ убійства, я *дѣятельно* уважаю и поддерживаю въ немъ человѣческое достоинство, которому предстоялъ существенный уронъ отъ исполненія его намѣренія, — *защищая его жертву, я еще болѣе защищаю его самого*. Странно было бы думать, что простой фактъ этого насилія, то есть извѣстное прикосновеніе мускуловъ моей руки къ мускуламъ руки убійцы, съ необходимыми послѣдствіями такого прикосновенія, заключаетъ въ себѣ что-нибудь безнравственное; вѣдь въ такомъ случаѣ было бы безнравственно вытаскивать утопающаго изъ воды, ибо и это не обходится безъ большого примѣненія мускульной силы къ тѣлу спасаемаго и безъ нѣкоторыхъ физическихъ страданій для него. Если позволительно и нрав-

ственно обязательно вытащить утопающаго изъ воды, хотя бы онъ этому сопротивлялся, то тѣмъ болѣе — оттащить преступника отъ его жертвы, какія бы царапины, синяки и даже вывихи отъ этого ни произошли. А если, удерживая убійцу, мы въ борьбѣ *невольно* причинимъ ему болѣе тяжкія увѣчья и даже смерть, это будетъ большое для насъ несчастіе, о которомъ слѣдуетъ сокрушаться, какъ о невольномъ грѣхѣ, но, во всякомъ случаѣ, нечаянно убить преступника есть меньшее зло и меньшій грѣхъ, нежели намѣренно допустить убійство невиннаго.

Но помимо такого крайняго случая, происходитъ одно изъ двухъ. Или оставленный нами преступникъ еще не вполнѣ утратилъ человѣческія чувства, и тогда онъ, разумѣется, будетъ только благодаренъ, что его во-время избавили отъ грѣха, — не менѣе благодаренъ, чѣмъ утопающій, котораго вытащили изъ воды, и, значитъ, въ этомъ случаѣ насиліе, которому онъ подвергся, было согласно съ его собственною настоящею волей, и никакое право его не нарушено, такъ что тутъ собственно и не было вовсе насилія въ смыслѣ нравственно-юридическомъ, ибо volenti non fit injuria. Или же преступникъ настолько потерялъ человѣческія чувства, что будетъ и послѣ недовольнымъ, что ему помѣшали зарѣзать его жертву, — но къ человѣку въ такомъ состояніи обращать только одни слова разумнаго убѣжденія было бы уже верхомъ нелѣпости, все равно, что мертвецки пьяному говорить о пользѣ воздержанія вмѣсто того, чтобы облить его холодною водой.

III.

Если бы самый фактъ физическаго насилія, то есть примѣненіе мускульной силы, былъ, какъ такой, чѣмъ-нибудь дурнымъ или безнравственнымъ, тогда, разумѣется, употребленіе этого дурного средства, хотя бы для самыхъ лучшихъ цѣлей, было бы непозволительно, — это значило бы признать правило, что цѣль освящаетъ средства, правило рѣшительно несовмѣстимое съ истинною нравственностью. Противодѣйствовать злу зломъ непозволительно и безплодно, ненавидѣть злодѣя за его злодѣянія и потому *мстить* ему есть нравственное ребячество, или дикость. Но если мы *безъ ненависти* къ злодѣю, напротивъ — съ жалостью къ нему, ради его собственнаго блага, удерживаемъ его отъ преступленія, и такимъ образомъ чрезъ минутное внѣшнее стѣсненіе его свободы освобождаемъ его заранѣе отъ не-

сравненно большей и болѣе продолжительной внутренней тяготы и тѣсноты безповоротно совершившагося злодѣянія, — то въ чемъ же тутъ можетъ быть зло? Такъ какъ въ мускульной силѣ самой по себѣ вовсе нѣтъ ничего предосудительнаго, — все равно какъ въ теплотѣ, электричествѣ, притяженіи и всякихъ другихъ физическихъ явленіяхъ, которыми можно пользоваться и для добра и для зла, — то нравственный или безнравственный характеръ примѣненія этой силы можетъ рѣшаться только въ каждомъ случаѣ намѣреніемъ лица и существомъ дѣла: разумно употребляемая для дѣйствительнаго блага ближнихъ, нравственнаго и матеріальнаго, мускульная сила есть средство *хорошее,* а вовсе не дурное, и такое ея примѣненіе не запрещается, а прямо *предписывается* нравственнымъ началомъ.

Тутъ есть, быть можетъ, тонкая, но совершенно точная и ясная граница между нравственнымъ и безнравственнымъ употребленіемъ физическаго насилія. Все дѣло въ томъ: противодѣйствуя злу, какъ смотримъ мы на злодѣя? Сохраняется ли у насъ и къ нему человѣческое нравственное отношеніе, имѣется ли въ виду и его собственное благо? Если сохраняется, если имѣется, то въ нашемъ вынужденномъ насиліи не будетъ никакихъ элементовъ отмщенія и мучительства, ничего безнравственнаго, — это насиліе будетъ только неизбѣжнымъ по существу дѣла условіемъ нашей помощи этому человѣку, все равно какъ хирургическая операція, или лишеніе свободы буйнаго сумасшедшаго.

Нравственный принципъ запрещаетъ дѣлать изъ человѣка только средство для какихъ бы то ни было постороннихъ цѣлей (т. е. не включающихъ въ себя его собственное благо); поэтому, если мы, противодѣйствуя преступленію, видимъ въ преступникѣ только средство, орудіе, или матеріалъ для отмстительныхъ или охранительныхъ цѣлей, то мы поступаемъ безнравственно, хотя бы нашимъ побужденіемъ была безкорыстная жалость къ обиженному, искреннее негодованіе на злодѣйство и забота о безопасности общественной. Съ нравственной точки зрѣнія этихъ хорошихъ расположеній еще недостаточно: требуется жалѣть *объ стороны,* и если мы этому слѣдуемъ, если мы дѣйствительно имѣемъ въ виду общее ихъ благо, то разумъ и совѣсть покажутъ намъ, въ какой мѣрѣ и въ какихъ формахъ необходимо здѣсь примѣнять физическое принужденіе.

Нравственные вопросы окончательно рѣшаются совѣстью, и я смѣло предлагаю каждому обратиться къ своему внутреннему опыту

(мысленному, если не было иного), въ какомъ изъ двухъ случаевъ совѣсть упрекаетъ насъ, — въ томъ ли, когда мы, имѣя возможность помѣшать злодѣянію, равнодушно прошли мимо, сказавъ нѣсколько безполезныхъ словъ, или въ томъ, когда мы ему дѣйствительно помѣшали, хотя бы цѣною нѣкоторыхъ физическихъ поврежденій? Всякій понимаетъ, что этой дилеммѣ нѣтъ мѣста въ *совершенномъ* обществѣ, гдѣ всякое принужденіе къ наименьшему добру исчезаетъ за ненадобностью, въ виду осуществленія добра наибольшаго; но, вѣдь, такое совершенство должно быть *достигнуто,* и тутъ уже вполнѣ очевидно, что представить людямъ испорченнымъ, злымъ и безумнымъ полную свободу истребить людей нормальныхъ никакъ не есть прямой и вѣрный путь для осуществленія совершеннаго общества. Желательна не всецѣлая свобода зла, а хотя бы нѣкоторая организація добра. «Но, говорятъ новѣйшіе софисты, общество часто принимало за зло то, что потомъ оказывалось добромъ, и преслѣдовало, какъ преступниковъ, людей невинныхъ и даже благодѣтелей человѣчества: значитъ уголовное право никуда негодно, и нужно вовсе отказаться отъ всякаго принужденія». По такой логикѣ ошибочная система Птоломея есть достаточное основаніе, чтобы отказаться отъ астрономіи, и изъ заблужденій алхимиковъ слѣдуетъ негодность химіи.

IV.

При явной несостоятельности этого ученія о безусловно пассивномъ отношеніи къ преступленіямъ казалось бы непонятно, какимъ образомъ, помимо завѣдомыхъ софистовъ, люди другого ума и характера могутъ защищать такую точку зрѣнія. Но дѣло въ томъ, что настоящее ея основаніе лежитъ, насколько я понимаю, не въ этической, а въ мистической области. Главная мысль тутъ такая: «то, что намъ кажется зломъ, можетъ быть вовсе не зло: Божество или Провидѣніе лучше насъ знаетъ истинную связь вещей и какъ изъ кажущагося зла выводитъ дѣйствительное добро; сами — мы можемъ знать и цѣнить только свои внутреннія состоянія, а не объективное значеніе и послѣдствія своихъ и чужихъ дѣйствій». Должно признаться, что для ума вѣрующаго взглядъ этотъ весьма соблазнителенъ; однако онъ обманчивъ. Истинность всякаго взгляда провѣряется тѣмъ, можно ли его логически провести до конца, не впадая въ противорѣчія и нелѣпости. Такой необходимой провѣрки указан-

ная точка зрѣнія не выдерживаетъ, она не оправдывается разумомъ, и, слѣдовательно, въ ней нѣтъ добра. Если бы наше извиненіе всѣхъ объективныхъ послѣдствій нашихъ собственныхъ и чужихъ дѣйствій было достаточнымъ основаніемъ для пребыванія въ бездѣйствіи, то въ такомъ случаѣ намъ не слѣдовало бы противиться своимъ явно безнравственнымъ страстямъ и дурнымъ влеченіямъ: почемъ знать, какія прекрасныя послѣдствія всеблагое и премудрое Провидѣніе можетъ извлечь изъ чьего-нибудь блуда, пьянства, злобы на ближнихъ и т. д. Въ виду современнаго значенія этой ошибочной доктрины и ея ближайшаго отношенія къ основамъ уголовнаго права намъ нужно на ней остановиться.

Нѣкто въ зимній вечеръ, имѣя влеченіе напиться виномъ, воспротивился этому дурному влеченію и ради воздержанія не пошелъ въ трактиръ. Между тѣмъ, если бы онъ туда пошелъ, то на обратномъ пути нашелъ бы полузамерзшаго щенка и, будучи въ данномъ состояніи склоненъ къ чувствительности, подобралъ бы его и отогрѣлъ, а этотъ щенокъ, ставши большою собакой, спасъ бы утопавшую въ пруду дѣвочку, которая потомъ сдѣлалась бы матерью великаго человѣка; тогда какъ теперь вслѣдствіе неумѣстнаго воздержанія, разстроившаго планы Провидѣнія, щенокъ замерзъ, дѣвочка утонула, а великій человѣкъ, родившись отъ другой матери, оказался идіотомъ.

Иной нѣкто, склонный къ гнѣву, хотѣлъ дать пощечину своему собесѣднику, но опомнился во-время и удержался; а между тѣмъ, если бы онъ не удержался, то оскорбленный воспользовался бы этимъ случаемъ, чтобы подставить другую щеку, чѣмъ умилилъ бы сердце обидчика къ вящему торжеству добродѣтели, тогда какъ теперь ихъ бесѣда кончилась ничѣмъ.

Доктрина, безусловно отвергающая всякое принудительное противодѣйствіе злу или защиту ближняго силою, опирается въ сущности именно на подобныхъ разсужденіяхъ. Кто-то силою спасъ жизнь человѣка, обезоруживъ разбойника, на него напавшаго; но потомъ спасенный сдѣлался страшнымъ злодѣемъ, хуже чѣмъ разбойникъ, значитъ не слѣдовало его спасать. Но вѣдь точно такое же разочарованіе могло послѣдовать, если бы этому человѣку угрожалъ не разбойникъ, а бѣшеный волкъ. Что же? Не нужно никого защищать и отъ дикихъ звѣрей? Болѣе того, если мы спасемъ кого-нибудь на пожарѣ, или при наводненіи, то также вѣдь можетъ легко случиться,

что спасенные будутъ потомъ крайне несчастны или окажутся ужасными негодяями, такъ что для нихъ самихъ и для ихъ ближнихъ лучше было бы имъ тогда сгорѣть или потонуть, — значитъ не нужно никому помогать вообще ни въ какой бѣдѣ? *Никому,* потому что хотя бы мы знали съ хорошей стороны человѣка, нуждающагося въ нашей помощи, но мы никогда не можемъ быть твердо увѣрены ни въ своей теперешней проницательности, ни въ будущей неизмѣнности этого человѣка. Но вѣдь помогать ближнимъ въ бѣдѣ есть прямое нравственное требованіе, и если откинуть обязанность дѣятельнаго человѣколюбія ради того, что внушаемые этимъ мотивомъ поступки могутъ имѣть невѣдомыя намъ дурныя послѣдствія, то на этомъ основаніи логически необходимо откинуть также и обязанность воздержанія, кротости и всѣ прочія, такъ какъ несомнѣнно, что и ихъ выполненіе можетъ имѣть послѣдствія пагубныя, какъ въ приведенныхъ выше примѣрахъ. Но если изъ видимаго добра выходитъ зло, то, значитъ, и, наоборотъ, изъ видимаго зла можетъ выходить и добро. При такомъ разсужденіи, что можемъ мы противопоставить какимъ бы то ни было своимъ злымъ побужденіямъ? Къ счастью, весь этотъ взглядъ самъ себя уничтожетъ, ибо рядъ невѣдомыхъ послѣдствій можетъ идти дальше, чѣмъ мы думаемъ. Такъ, въ нашемъ первомъ примѣрѣ, когда поборовшій свою склонность къ напиткамъ господинъ X косвенно воспрепятствовалъ черезъ это будущему рожденію геніальнаго человѣка, — почему мы знаемъ, не причинилъ ли бы этотъ великій человѣкъ великихъ бѣдствій человѣчеству? А въ такомъ случаѣ хорошо, что онъ родился въ видѣ идіота и, слѣдовательно, господинъ X прекрасно сдѣлалъ, что принудилъ себя остаться дома. Точно такъ же мы не знаемъ, какія дальнѣйшія послѣдствія имѣло бы торжество добродѣтели вслѣдствіе великодушно перенесенной пощечины; весьма возможно, что это крайнее великодушіе сдѣлалось бы затѣмъ поводомъ къ духовной гордости — худшему и опаснѣйшему изъ всѣхъ грѣховъ — и погубило бы душу человѣка, такъ что г-нъ Y хорошо сдѣлалъ, что употребилъ насиліе надъ своимъ гнѣвомъ и помѣшалъ проявленію великодушія своего собесѣдника.

Вообще, въ каждомъ случаѣ, мы можемъ съ одинаковымъ правомъ дѣлать всякія предположенія о возможностяхъ и въ добрую и въ худую сторону, не зная ничего съ достовѣрностью. Но то общее соображеніе, что мы не знаемъ, къ какимъ послѣдствіяхъ могутъ привести когда-нибудь наши поступки, не есть достаточное основаніе

для воздержанія отъ поступковъ въ томъ или другомъ единичномъ случаѣ. Другое дѣло, если бы мы знали навѣрное, что дальнѣйшія послѣдствія даннаго поступка, кажущагося намъ хорошимъ, будутъ необходимо только дурными. А такъ какъ они равно могутъ быть и дурными и хорошими, то, значитъ, мы имѣемъ здѣсь одинаковое основаніе, или, точнѣе, одинаковое отсутствіе основанія для дѣйствія и бездѣйствія, съ этой точки зрѣнія мы не можемъ знать, что для насъ нравственно лучше: дѣйствовать или бездѣйствовать, и, слѣдовательно, все это соображеніе о возможныхъ косвенныхъ результатахъ нашихъ поступковъ лишено для насъ всякаго практическаго значенія. Чтобы оно могло имѣть дѣйствительно опредѣляющую силу для нашей жизни, нужно было бы намъ не только знать ближайшія звенья въ ряду будущихъ слѣдствій, но такъ какъ за ближайшими мы всегда вправѣ предположить дальнѣйшія обратнаго характера и разрушающія наши первыя заключенія, то намъ необходимо было бы знать *весь рядъ слѣдствій* до конца свѣта и по концѣ свѣта, что для насъ недоступно.

Итакъ, наши дѣйствія или воздержаніе отъ дѣйствія должны опредѣляться вовсе не на соображеніяхъ о ихъ возможныхъ, но намъ невѣдомыхъ, косвенныхъ послѣдствіяхъ, а побужденіями, *прямо* вытекающими изъ нравственнаго начала. И это такъ не только съ точки зрѣнія этической, но и съ нравственно-религіозной. Если все относить къ Провидѣнію, то, конечно, не безъ вѣдома Провидѣнія человѣкъ обладаетъ разумомъ и совѣстью, которые внушаютъ ему, что должно дѣлать въ каждомъ случаѣ въ смыслѣ прямого добра, независимо отъ всякихъ косвенныхъ послѣдствій. И если мы искренно вѣримъ въ Провидѣніе, то вѣримъ, конечно, и въ то, что Оно не допуститъ, чтобы чьи-нибудь дѣйствія, согласныя съ разумомъ и совѣстью, могли имѣть окончательно дурныя послѣдствія. Если мы сознаемъ, что одурять себя крѣпкими напитками противно человѣческому достоинству или безнравственно, то сама совѣсть не позволитъ намъ разсчитывать, не могли ли бы мы въ состояніи опьяненія сдѣлать что-нибудь такое, что потомъ могло бы привести къ хорошимъ послѣдствіямъ. Точно такъ же, если мы, по чисто нравственному побужденію, безъ злобы и мести, хотя и силой, помѣшали разбойнику убить человѣка, то намъ и въ голову не придетъ разсуждать, не вышло ли бы изъ этого чего-нибудь дурного, не лучше ли было бы допустить убійство.

Какъ благодаря разуму и совѣсти я твердо знаю, что порабощеніе плотскимъ страстямъ — пьянство или развратъ — само по себѣ дурно, или противно добру, и что должно съ этими страстями бороться, такъ, въ силу того же разума и той же совѣсти, я не менѣе твердо знаю, что дѣятельное человѣколюбіе, какъ прямое выраженіе добра, хорошо само по себѣ, и что должно поступать въ этомъ смыслѣ, реально помогать ближнимъ, защищать ихъ отъ стихій природы, отъ дикихъ звѣрей, а также отъ злыхъ и безумныхъ людей. Поэтому, если кто по чистому побужденію человѣколюбія вырветъ ножъ изъ рукъ убійцы и избавитъ его отъ лишняго грѣха, а жертву его отъ насильственной смерти, или если кто употребитъ физическое принужденіе, чтобы помѣшать больному бѣлой горячкой свободно бѣгать по улицамъ, то онъ всегда будетъ оправданъ своею совѣстью и общимъ сознаніемъ, какъ исполнившій на дѣлѣ нравственное требованіе: помогай всѣмъ, сколько можешь.

Изъ нашего зла Провидѣніе, конечно, извлекаетъ добро. Но изъ нашего добра Оно выводитъ еще большее добро, и, что особенно важно, этотъ второй родъ добра получается при нашемъ прямомъ и дѣятельномъ участіи, тогда какъ то добро, которое извлекается изъ нашего зла, не касается насъ и не принадлежитъ намъ. Лучше быть сотрудникомъ, чѣмъ простымъ матеріаломъ всеблагого Промысла.

V.

Наказаніе, какъ *устрашающее возмездіе* (типичный видъ котораго есть смертная казнь), не можетъ быть оправдано съ нравственной точки зрѣнія, потому что оно отрицаетъ въ преступникѣ человѣка, лишаетъ его присущаго всякому лицу права на существованіе и нравственное совершенствованіе и дѣлаетъ изъ него страдательное орудіе чужой безопасности. Но точно такъ же не оправдывается нравственно и пассивное отношеніе къ преступленію, оставляющее его безъ противодѣйствія, ибо здѣсь не принимается въ уваженіе право обижаемыхъ на защиту, право всего общества на безопасное существованіе, наконецъ, право самого преступника на общественную помощь для нравственнаго перевоспитанія, и все ставится въ зависимость отъ произвола худшихъ людей. Нравственное начало требуетъ реальнаго противодѣйствія преступленію и опредѣляетъ это противодѣйствіе (или наказаніе въ широкомъ смыслѣ слова, не совпадаю-

щемъ съ понятіемъ возмездія), *какъ правомѣрное и обязательное средство дѣятельнаго человѣколюбія, законно и принудительно ограничивающее крайнія проявленія злой воли не только ради безопасности общества и его мирныхъ членовъ, но непремѣнно также и въ истинныхъ интересахъ самого преступника.*

Такимъ образомъ, наказаніе по истинному своему понятію есть нѣчто многостороннее, но его различныя стороны одинаково обусловлены общимъ нравственнымъ началомъ человѣколюбія, обнимающимъ какъ обиженнаго, такъ и обидчика. Терпящій отъ преступленія *имѣетъ право* на защиту и по возможности на вознагражденіе; общество *имѣетъ право* на безопасность; преступникъ *имѣетъ право* на вразумленіе и исправленіе. Законное противодѣйствіе преступленіямъ со стороны организованнаго общества или государства, въ согласіи съ нравственнымъ началомъ, должно осуществлять или, по крайней мѣрѣ, имѣть всегда въ виду равномѣрное осуществленіе этихъ трехъ правъ.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Антропологическая школа криминалистовъ, ея заслуги и недостатки.

I.

При всѣхъ важныхъ теоретическихъ различіяхъ между «абсолютнымъ» и утилитарнымъ взглядами на уголовную юстицію они оба сходятся въ томъ, что сосредоточиваются на фактѣ преступленія, а собственное существо преступника или вообще не принимаютъ во вниманіе, или останавливаются только на тѣхъ моментахъ его воли и дѣйствій, которые имѣютъ прямое отношеніе къ внѣшнему факту. Какъ старинные драматурги въ своихъ трагическихъ злодѣяхъ изображаютъ злодѣйство и заставляютъ ихъ и ѣсть, и пить, и агонизировать не иначе какъ по-злодѣйски [11], такъ и прежніе классическіе криминалисты занимались только преступною волей, преступными или вредными дѣйствіями и, за преступленіемъ плохо видя преступника, — за преступникомъ уже совсѣмъ не видѣли *человѣка*. Они имѣли дѣло только съ тѣмъ или другимъ *случайнымъ* представителемъ общей *отвлеченной* идеи преступленія, въ которой для однихъ («абсолютныхъ» криминалистовъ) преобладалъ субъективный моментъ — виновность, — а для другихъ (утилитаристовъ или приверженцевъ теоріи устрашенія) объективно-реальная сторона — зловредность дѣянія. Изъ такой, лишь наполовину справедливой, критики исходитъ новая школа, не точно называющая себя антропологическою.

---

[11] Типичный примѣръ даетъ нашъ Сумароковъ, заставляющій своего Лжедимитрія умереть съ такимъ злодѣйскимъ восклицаніемъ:

Иди душа во адъ и вѣчно буди плѣнна,
О если бы со мной погибла вся вселенна!

Главная заслуга этой школы состоитъ въ томъ, что она въ основу всего уголовнаго ученія кладетъ конкретное, соотвѣтствующее дѣйствительности понятіе ненормальнаго существа, а главный ея недостатокъ въ томъ, что это существо берется ею преимущественно и даже исключительно съ анатомо-физіологической, а не съ нравственной стороны, — вмѣсто человѣка берется, по выраженію А. Ѳ. Кони, человѣкъ-звѣрь. «Между тѣмъ, — какъ справедливо замѣчаетъ этотъ знаменитый судебный дѣятель, — тѣ изъ насъ, кто имѣлъ дѣйствительное дѣло съ преступниками, знаютъ, что въ преступномъ дѣяніи духовная сторона играетъ не меньшую роль, чѣмъ физическая, и что она освѣщаетъ его внутреннимъ свѣтомъ, который доступенъ изслѣдованію внимательнаго наблюдателя».

Какъ было выше замѣчено, названіе *антропологической* школы не отвѣчаетъ ея дѣйствительному характеру; въ самомъ дѣлѣ, именно то, что составляетъ отличительную особенность человѣка, его нравственная личность, не останавливаетъ на себѣ вниманія этой школы, которую правильнѣе было бы назвать біологическою, а еще точнѣе анатомо-физіологическою, или нерво-патологическою. Выгодно отличаясь отъ прежней криминалистики принципіальнымъ отрицаніемъ всякой случайности въ происхожденіи преступленій, новое ученіе, къ несчастью, подверглось слишкомъ сильному вліянію господствующей въ естествознаніи за послѣдніе полвѣка тенденціи всецѣло подчинять явленія высшаго порядка законамъ низшаго порядка. Какъ большинство современныхъ химиковъ и физиковъ стараются свести изучаемыя ими явленія на чистую механику молекулъ и атомовъ, какъ біологи того же направленія пытаются явленія жизни вывести всецѣло изъ безжизненныхъ процессовъ физическихъ и химическихъ, такъ и эти антропологи стремятся объяснить поступки человѣка исключительно изъ данныхъ его низшей природы.

Но хотя надежда адэкватно познать l'uomo *delinquente,* устранивши собственную сущность *l'uomo* вообще, должна быть признана тщетною, однако самое стремленіе изучать реальные факты и условія преступности какъ объектъ реальныхъ мѣръ предупредительныхъ, педагогическихъ и терапевтическихъ, — вмѣсто прежней абракадабры равномѣрнаго воздаянія и огородныхъ чучелъ устрашенія, — должно быть признано залогомъ и началомъ важныхъ практическихъ успѣховъ.

Не считая криминальную «антропологію» новооткрытою Амери-

кой, мы думаемъ, что это есть тотъ ошибочный «путь въ Индію», который на дѣлѣ приведетъ, можетъ быть, къ открытію новаго міра.

II.

Послѣдователи новой школы первымъ родоначальникомъ ея признаютъ Галля съ его френологіей [12]. Это очень характерно. Что такое френологія Галля? Вѣрная общая мысль, воплощенная въ совершенно ложной и вздорной системѣ. Общая мысль состоитъ въ утвержденіи — вопреки отвлеченному и одностороннему спиритуализму — тѣсной связи и *соотвѣтствія* между внутреннею психическою и внѣшнею физическою сторонами человѣка. Но затѣмъ начинается рядъ заблужденій. Съ одной стороны, душевная жизнь съ ребяческою аккуратностью распредѣлена по такъ называемымъ способностямъ, а съ другой стороны, соотвѣтствующими физическими показателями этихъ способностей приняты кости черепа. Такое сопоставленіе виситъ на цѣлой цѣпи ошибочныхъ предположеній, а именно: 1) душевная жизнь человѣка своимъ непосредственнымъ матеріальнымъ органомъ имѣетъ головной мозгъ; 2) отъ особенностей головного мозга можно заключать къ особенностямъ душевнаго характера даннаго человѣка; 3) особыя свойства мозга выражаются окончательно (помимо общаго объема и вѣса) въ наружной конфигураціи его частей; 4) эта конфигурація мозга прямо опредѣляетъ формы костей черепа, по которымъ, слѣдовательно, и можно судить объ особенностяхъ мозга, а чрезъ нихъ и о сотвѣтствующихъ особенностяхъ душевныхъ.

Всѣ эти предположенія не имѣютъ достаточныхъ основаній. Начиная съ перваго, — данныя психопатологическаго опыта доказываютъ только, что мозгъ есть органъ раздѣльной и сознательно-координированной душевной дѣятельности, или того, что нѣкоторые психологи называютъ дневнымъ, или бодрствующимъ сознаніемъ. Но это есть только половина душевной жизни, и если нѣкоторые отвлеченные философы принимали ее за цѣлое, то едва ли найдется такой неопытный психіатръ, или такой неразсудительный криминалистъ, которые бы впали въ подобную ошибку. Если бы головной мозгъ былъ необходимымъ органомъ душевной жизни вообще, то есть всякаго

[12] См. Д. А. Дриль, „Преступность и преступники“, гл. I.

психическаго дѣйствія и состоянія, тогда существа, лишенныя этого органа, какъ большинство низшихъ безпозвоночныхъ животныхъ, должны были бы считаться неодушевленными автоматами, все безмозглое было бы тѣмъ самымъ и бездушнымъ. Но мы знаемъ безмозглыхъ или почти безмозглыхъ животныхъ, какъ муравьи и пчелы, которыя проявляютъ психическую дѣятельность, высокая интенсивность и широкая экстенсивность которой были бы совершенно непонятны, если бы душевная жизнь была связана только съ головнымъ мозгомъ; эти животныя прекрасно обходятся своими брюшными нервными узлами. А эти узлы существуютъ и у человѣка въ довольно развитомъ состояніи (особенно у женщинъ), и нѣтъ никакой причины считать ихъ только платоническимъ воспоминаніемъ о пчелиной стадіи бытія. Не оттуда ли, напротивъ, идутъ и у человѣка всѣ инстинктивныя душевныя движенія, всѣ импульсивныя, безотчетно возникающія, состоянія, сознанія достаточно знакомыя и психіатрамъ и криминалистамъ? А соотвѣтственно этому, не слѣдуетъ ли и положеніе основныхъ органовъ для доброй половины Галлевыхъ душевныхъ способностей спустить отъ черепа вершковъ на 12 ниже.

Но если бы даже головной мозгъ и имѣлъ то исключительное значеніе, которое ему приписывается френологіей, то прямое заключеніе отъ органа къ тому дѣятелю, который этимъ органомъ пользуется, не можетъ быть логически оправдано. Никто еще не могъ возразить ничего дѣльнаго на древнее замѣчаніе Платона, что плохой разбитый инструментъ можетъ принадлежать искусному и здоровому музыканту и наоборотъ.

Но если бы и въ этомъ пунктѣ можно было уступить френологіи, то совершенно недоказаннымъ остается третье ея предположеніе о томъ, что существенныя особенности мозга всецѣло выражаются въ особенностямъ его внѣшней конфигураціи, и наконецъ, если бы даже и это было доказано, то послѣднее и практически самое важное предположеніе о точномъ соотвѣтствіи между наружною поверхностью черепа и формою мозга остается не только недоказаннымъ, но и прямо опровергнутымъ элементарными данными анатоміи. Всякій студентъ-медикъ или естественникъ знаетъ, напримѣръ, что двѣ лобныя кости бываютъ полыми внутри, т. е. состоятъ изъ двухъ стѣнокъ, наружной и внутренней — болѣе или менѣе расходящихся и оставляющихъ между собою пустое пространство, такъ что, когда мы видимъ выпуклый и нависшій надъ глазами лобъ, то эта форма можетъ проис-

ходить отъ двухъ совершенно различныхъ и даже противоположныхъ причинъ: или отъ большого развитія переднихъ частей мозга, выпирающихъ, такъ сказать, лобныя кости впередъ, или же, напротивъ, при самомъ слабомъ развитіи этихъ мозговыхъ частей — отъ чрезмѣрной величины пустого пространства между стѣнками лобныхъ костей, такъ что въ этомъ случаѣ буквально оправдывается народная поговорка: лобъ великъ, а мозгу мало. При томъ важномъ значеніи, которое форма лба имѣетъ въ френологической краніоскопіи, одного этого элементарнаго факта достаточно для ниспроверженія всей системы.

Мы остановились нѣсколько на этомъ устарѣломъ ученіи потому, что методологическіе недостатки, которые проявились въ немъ съ крайнею рѣзкостью, повторяются, хотя и въ болѣе смягченной формѣ, въ новой «антропологической» школѣ, къ которой мы теперь и возвращаемся.

III.

Общая теоретическая основа антропологической школы уголовнаго права состоитъ въ убѣжденіи, что душевная дѣятельность, если не сама по себѣ, то, во всякомъ случаѣ, какъ предметъ научнаго изслѣдованія и достовѣрнаго знанія, всецѣло опредѣляется анатомо-физіологическимъ субстратомъ человѣческой жизни, а потому преступность, какъ аномалія душевной жизни, сводится къ тѣмъ или другимъ аномаліямъ анатомо-физіологическихъ условій этой жизни.

Основатель новой школы, Ломброзо, началъ съ того, что объявилъ всѣхъ преступниковъ особою расой, или органическимъ типомъ, представляющимъ возвращеніе къ дикимъ предкамъ, и отмѣтилъ анатомическіе признаки этого типа. Если бы повѣрить его указаніямъ, то сколько бы почтенныхъ гражданъ, извѣстныхъ писателей и ученыхъ и даже высоко-заслуженныхъ сановниковъ пришлось бы посадить въ тюрьму, какъ предназначенныхъ по самому своему тѣлосложенію къ преступнымъ посягательствамъ. Какія же однако преступленія имѣетъ въ виду Ломброзо, какого рода дѣянія фатально совершаются людьми, составляющими эту атавистическую расу? Въ первыхъ двухъ изданіяхъ своей книги Ломброзо не даетъ особаго опредѣленія преступленія, онъ беретъ преступниковъ огуломъ, т. е. всякихъ нарушителей какого бы то ни было публичнаго закона, имѣющаго уголовную санкцію. И несмотря на условность такого понятія

и на случайность опредѣляемой имъ группы, онъ всѣхъ этихъ нарушителей причисляетъ къ одной особой расѣ! Такимъ образомъ, какой-нибудь несчастный оборванецъ, подъ вліяніемъ голода внезапно рѣшившійся стащить хлѣбъ у булочника; затѣмъ, нѣмецкій пасторъ въ прибалтійскомъ краѣ, который счелъ себя нравственно обязаннымъ окрестить по евангелическому обряду ребенка своихъ прихожанъ, административно записанныхъ православными; наконецъ, какой-нибудь блестящій свѣтскій молодой человѣкъ, который, желая добыть большія деньги на брилліанты своей француженкѣ, искуснымъ образомъ отравляетъ своихъ богатыхъ, но добродѣтельныхъ родителей, — всѣ эти *uomini delinquenti* одинаково представляютъ одну особую расу или типъ, съ одинаковыми анатомическими признаками! Такихъ дикихъ абсурдовъ никто не могъ поддерживать и послѣ того, какъ главный приверженецъ новой школы въ Италіи, Ферри, вмѣсто одной общей расы призналъ пять различныхъ категорій преступниковъ: прирожденныхъ, сумасшедшихъ, привычныхъ, случайныхъ и по страсти, — самъ Ломброзо въ третьемъ изданіи «L'uomo delinquente» ограничилъ свою преступную расу одними *прирожденными* преступниками, которыхъ вмѣстѣ съ тѣмъ довольно непонятнымъ образомъ сближалъ съ душевно-больными, потомъ онъ сталъ сближать преступность съ наслѣдственнымъ вырожденіемъ, съ эпилепсіей, съ геніальностью и т. п. Всѣ эти сближенія сводятся къ одному положенію, въ сущности вѣрному, хотя слишкомъ общему и не исчерпывающему предмета, а именно, что настоящая, прирожденная преступность обыкновенно связана съ болѣе или менѣе глубокими органическими аномаліями и патологическими состояніями.

IV.

Въ послѣдніе годы антропологическая школа къ анатомо-физіологическимъ факторамъ преступности присоединяетъ и соціологическіе, но такъ какъ общество понимается здѣсь лишь какъ собраніе отдѣльныхъ лицъ, опредѣляемыхъ въ своей дѣятельности опять лишь анатомо-физіологическимъ субстратомъ ихъ жизни, какъ въ нормальномъ, такъ и въ ненормальномъ его состояніи, то это расширеніе кругозора нисколько не измѣняетъ самаго принципа. Почтенный Д. А. Дриль горячо протестуетъ противъ обозначенія этого принципа какъ матеріалистическаго. Антропологическая школа, заявляетъ онъ,

не отрицаетъ самостоятельнаго существа души, но она обходится безъ него въ своихъ объясненіяхъ, для которыхъ достаточны біологическіе и соціологическіе факторы. Но если сущность души не проявляетъ себя ни въ какомъ дѣйствіи, и если нѣтъ надобности принимать ее въ расчетъ ни въ наукѣ, ни въ жизни, которымъ она ничѣмъ не даетъ о себѣ знать, то не видно разумнаго основанія не только признавать ее, но и говорить о ней, такъ какъ, говоря о ней, *о чемъ же собственно мы говоримъ, если все, что мы знаемъ, — не она и никакого отношенія къ ней не имѣетъ?* Не преслѣдуя эту діалектику, которая отдалила бы насъ отъ предмета, ограничусь двумя замѣчаніями на основаніи сообщенія самого Д. А. Дриля.

Говоря о двухъ знаменитыхъ убійцахъ, Ласенерѣ и Аврилѣ, для которыхъ, съ точки зрѣнія новой школы, кровавыя злодѣянія были роковою физическою необходимостью, почтенный авторъ тутъ же сообщаетъ о находившихся съ ними въ томъ же мѣстѣ заключенія двухъ профессіональныхъ ворахъ и постоянныхъ тюремныхъ сидѣльцахъ, Батонѣ и Фрешарѣ, которые всегда рѣшительно отказывались принимать участіе въ какихъ бы то ни было убійствахъ, категорически заявляя, что ихъ руки никогда не обагрятся кровью человѣка [13]. Такое явленіе не объясняется простымъ *отсутствіемъ* у этихъ людей органическаго предрасположенія къ кровопролитію. Если бы все дѣло было только въ отсутствіи физическихъ условій кровожадности, тогда это было бы достаточнымъ основаніемъ для этихъ воровъ не ставить убійство своею цѣлью, не искать крови для крови, но, посвятивъ свою жизнь добыванію денегъ путемъ преступленій, они и при отсутствіи органической кровожадности не имѣли причины безусловно отвергать убійство какъ одно изъ средствъ для ихъ цѣли. Откуда же это рѣшительное и внутреннее непреодолимое отвращеніе отъ убійства? Съ точки зрѣнія разсматриваемой теоріи для достаточнаго объясненія такихъ явленій необходимо допустить, что наряду съ органическими факторами, фатально предопредѣляющими къ совершенію извѣстныхъ преступленій, какъ-то убійствъ, изнасилованій и т. п., существуютъ и такіе тоже органическіе факторы, которые столь же фатально препятствуютъ совершать преступленія того или другого рода. Допустить это можно только какъ предположеніе ad hoc въ силу апріор-

[13] Дриль, „Преступность и преступники“, стр. 235.

ныхъ требованій теоріи, что однако не согласно съ позитивно-научными притязаніями новой школы.

Органическую подкладку для фатальныхъ убійцъ г. Дриль находитъ въ аномаліяхъ половой сферы. «Въ фактахъ,—говоритъ онъ,—у меня не было недостатка. Напротивъ, они подавляли своею многочисленностью, и я встрѣчалъ затрудненія лишь въ выборѣ, потому что во всемъ множествѣ извѣстныхъ мнѣ случаевъ убійствъ, когда только бывали собраны хотя сколько-нибудь достаточныя свѣдѣнія о личности и прошлой жизни убійцъ, болѣе или менѣе ясныя указанія на тѣ или другія уклоненія и затронутость половой сферы встрѣчались всегда» [14]. Что же это доказываетъ?

Всѣ *безъ исключенія* случаи чахотки сопровождаются періодическими уклоненіями отъ нормальной температуры тѣла. Слѣдуетъ ли изъ этого, что повышенная температура есть причина и основа чахотки? Для того, чтобы отмѣченная г. Дрилемъ интересная связь между половыми аномаліями и влеченіемъ къ убійству имѣла то значеніе, которое онъ ей приписываетъ, ему нужно было бы дополнить свои изслѣдованія. Если бы было доказано, что не только всѣ убійцы были подвержены половымъ аномаліямъ, но что и всѣ субъекты, страдавшіе такими аномаліями, имѣли вмѣстѣ съ тѣмъ влеченіе къ кровопролитію и становились убійцами, тогда, конечно, причинная связь была бы здѣсь установлена, но такъ какъ въ дѣйствительности эти двѣ сферы явленій далеко не покрываютъ другъ друга и существуетъ множество такихъ людей съ половыми аномаліями, которые не только не имѣютъ неодолимаго влеченія къ убійствамъ, но и вообще никакихъ кровожадныхъ свойствъ не обнаруживаютъ, то логическій выводъ изъ наблюденій нашего автора не можетъ идти далѣе того утвержденія, что врожденная кровожадность однимъ изъ своихъ сопутствующихъ обстоятельствъ имѣетъ уклоненія отъ нормы въ половой сферѣ, — фактъ, кажется, совершенно достовѣрный, но требующій дальнѣйшаго объясненія, котораго въ криминальной «антропологіи» онъ не находитъ.

V.

На брюссельскомъ международномъ конгрессѣ въ 1892 г. Д. А. Дриль формулировалъ основные принципы уголовно-антропологической

[14] Тамъ же, стр. 241.

школы въ слѣдующихъ семи положеніяхъ, содержащихъ то, въ чемъ согласны между собою всѣ послѣдователи школы и что вмѣстѣ съ тѣмъ вызываетъ наименѣе возраженій со стороны безпристрастныхъ приверженцевъ классической юриспруденціи.

«1) Основаніемъ наказанія и его первенствующею цѣлью новое направленіе признаетъ не возмездіе, а необходимость огражденія общества отъ зла преступленія.

«2) Антропологическая школа стремится изучить при помощи всѣхъ точныхъ научныхъ методовъ разновидности дѣйствительныхъ преступниковъ, производящія ихъ причины, ихъ дѣятельность, ихъ преступленія и наиболѣе дѣйствительныя средства воздѣйствія на нихъ.

«3) Въ преступленіи антропологическая школа видитъ результатъ взаимодѣйствія особенностей психофизической организаціи преступника и внѣшнихъ воздѣйствій.

«4) Антропологическая школа разсматриваетъ преступника какъ въ большей или меньшей мѣрѣ несчастную, порочную, неуравновѣшенную и недостаточную организацію, которая вслѣдствіе того мало приспособлена къ борьбѣ за существованіе въ легальныхъ формахъ.

«5) Причины преступленія антропологическая школа дѣлитъ: a) на ближайшія — порочность психофизической организаціи дѣятеля; b) болѣе отдаленныя — неблагопріятныя внѣшнія условія, подъ вліяніемъ которыхъ постепенно вырабатываются первыя; c) предрасполагающія, подъ вліяніемъ которыхъ порочныя организаціи наталкиваются на преступленія.

«6) Уголовно-антропологическая школа изучаетъ преступниковъ и совершаемыя ими преступленія, какъ естественно-общественныя явленія, во всей совокупности ихъ разнообразныхъ факторовъ, даже наиболѣе отдаленныхъ. Этимъ она сливаетъ вопросъ о преступности съ великимъ соціальнымъ вопросомъ нашего времени и настаиваетъ на необходимости широкихъ мѣръ предупрежденія для успѣшности борьбы съ преступленіемъ.

«7) Исходя изъ этихъ положеній, уголовно-антропологическая школа отрицаетъ разумность напередъ опредѣленныхъ мѣръ репрессіи и ставитъ ихъ въ зависимость отъ изученія индивидуальныхъ особенностей каждаго дѣятеля преступленія» [15].

---

[15] Дриль, „Преступность и преступники“, стр. 94—96.

Со всѣмъ, или почти со всѣмъ, что *высказывается* въ этихъ положеніяхъ, можно по совѣсти и разуму согласиться; недостатокъ школы и въ теоретическомъ и въ практическомъ отношеніи заключается въ томъ, о чемъ здѣсь умалчивается. Разберемъ эти основныя положенія въ томъ порядкѣ, въ какомъ они выставлены г. Дриломъ.

VI.

Первое основоположеніе уголовно-антропологической школы, какъ оно выражено ея русскимъ представителемъ, уже содержитъ въ своемъ опредѣленіи наказанія и главную практическую заслугу школы, и ея существенный недостатокъ: заслугу — въ безусловномъ отрицаніи варварскаго понятія возмездія и недостатокъ — въ одностороннемъ признаніи цѣлью наказанія *только* «необходимости огражденія общества отъ зла преступленія». Такой взглядъ принципіально сближаетъ новую школу съ прежнею теоріею устрашенія, которая также ставитъ наказанію эту исключительно-утилитарную цѣль. Д. А. Дриль одушевленъ гуманнѣйшими чувствами и симпатичнѣйшими стремленіями, но это дѣлаетъ честь только ему лично, а не школѣ, такъ какъ онъ не можетъ отрицать, что такіе ея представители, какъ самъ Ломброзо, находятъ наиболѣе цѣлесообразнымъ средствомъ противъ неисправимыхъ и опасныхъ преступниковъ — простое ихъ умерщвленіе. И *это* уже не есть только личное мнѣніе, а логическое слѣдствіе изъ утилитарнаго понятія о наказаніи, въ которомъ принимается во вниманіе *только* внѣшняя общественная польза и совершенно устраняется внутреннее человѣческое право. Разъ человѣкъ есть *только* продуктъ анатомо-физіологическихъ и соціологическихъ условій, и этотъ продуктъ въ данномъ случаѣ оказывается безнадежно негоднымъ, какое разумное основаніе можетъ препятствовать обществу его уничтожить? Д. А. Дриль основательно защищаетъ новую школу отъ упрека въ безнравственности, которую видятъ въ ея отрицаніи безусловной виновности или свободы воли; но дѣйствительное и неизбѣжное столкновеніе криминальной антропологіи съ нравственнымъ началомъ происходитъ не въ этомъ метафизическомъ пунктѣ, а въ нравственно-юридическомъ вопросѣ о предѣлѣ общественнаго права надъ личностью. Здѣсь новая школа еще тверже старой держится на варварской почвѣ древнихъ и средневѣковыхъ понятій о безправіи лица передъ общественнымъ цѣлымъ: внутри человѣка здѣсь не при-

знается ничего такого, передъ чѣмъ общество *должно* было бы остановиться, — неисправимаго преступника слѣдуетъ спокойно убить какъ бѣшенаго звѣря. Въ принципіально-важномъ вопросѣ о смертной казни новая школа создаетъ тяжелый тормозъ нравственно-юридическому прогрессу.

Стремленіе уголовной антропологіи изучать преступность и преступниковъ въ ихъ конкретной дѣйствительности есть великая заслуга этой школы, уменьшаемая, однако, въ той мѣрѣ, въ какой эта конкретная дѣйствительность берется только съ одной матеріальной стороны и преступникъ разсматривается только какъ больное и вырождающееся животное. Живой мозгъ и даже мертвыя кости черепа суть, конечно, предметы реальные и болѣе конкретные, нежели «мыслящая субстанція»; но когда френологія въ этихъ реальныхъ и конкретныхъ предметахъ видитъ эквиваленты цѣлаго человѣка, то она впадаетъ въ такое же злоупотребленіе абстракціею, какъ и картезіанскій спиритуализмъ. Подобнымъ образомъ при всей реальности и конкретности тѣхъ анатомическихъ и физіологическихъ аномалій, на которыхъ сосредоточивается уголовная антропологія, эти естественныя аномаліи такъ же не составляютъ цѣлаго преступника, какъ не составляютъ его безусловная виновность, *animus nocendi* старыхъ юристовъ.

Опредѣленіе преступленія, какъ результата взаимодѣйствія между организаціей преступника и внѣшними воздѣйствіями (положеніе 3) и опредѣленіе самого преступника какъ несчастной, порочной, неуравновѣшенной и недостаточной организаціи (положеніе 4) могли бы быть приняты, если бы изъ этой «организаціи» не исключалось молчаливо то, что составляетъ особенность человѣка какъ личнаго дѣятеля — способность къ воспріятію чисто-нравственныхъ мотивовъ, реально испытываемыхъ, какъ голосъ совѣсти и какъ чувство раскаянія. Положимъ, злодѣяніе есть результатъ взаимодѣйствія между индивидуальною организаціею и внѣшними вліяніями; но сама эта организація въ данномъ своемъ состояніи уже есть въ значительной степени (несмотря на наслѣдственность) результатъ взаимодѣйствія, или борьбы между силою нравственнаго сознанія и безнравственными влеченіями низшей природы, при чемъ, разумѣется, каждая побѣда усиливаетъ побѣдителя. А что бываютъ отдѣльные случаи, когда нравственное сознаніе или по недоразвитію, или по окончательной атрофіи, или по временному затемнѣнію вовсе не дѣйствуетъ и не пола-

гаетъ никакой задержки органическимъ влеченіямъ и внѣшнимъ побужденіямъ — это было давно и хорошо извѣстно и классической юриспруденціи, не мало занимавшейся вопросомъ объ условіяхъ вмѣняемости и невмѣняемости преступленій.

Въ опредѣленіи причинъ преступленія (положеніе 5) о собственной волѣ преступника, конечно, нѣтъ и рѣчи; преступникъ не признается *лицомъ*, онъ только пассивное произведеніе біологическихъ и соціологическихъ условій. Отсюда для *послѣдовательной* мысли можетъ быть только одно практическое заключеніе: общество должно съ испорченнымъ продуктомъ, который называется преступникомъ, поступать такъ, какъ полиція поступаетъ съ испорченными припасами на рынкѣ: предавать ихъ истребленію. Этого требуетъ логика, которой, какъ извѣстно, и подчиняются многіе послѣдователи новаго ученія съ Ломброзо во главѣ, признающіе не только существованіе *неисправимыхъ* преступниковъ (чего и нельзя вообще отрицать), но и приписывающіе себѣ знаніе опредѣленныхъ внѣшнихъ признаковъ этой неисправимости, что уже есть большое безуміе и въ случаѣ успѣха такихъ воззрѣній — большая опасность для человѣчества. Никакое ученіе не можетъ долго жить непослѣдовательностью и недоговоренностью, и новой школѣ придется поставить вопросъ ребромъ: такъ какъ преступникъ есть явленіе, всецѣло опредѣленное одними эмпирическими условіями безъ всякаго участія какихъ-нибудь безусловныхъ факторовъ, то на какомъ основаніи общество должно воздѣйствовать на него иначе, нежели на другія зловредныя явленія, каковы бѣшеные звѣри, болѣзнетворные микробы и т. д. Наслѣдственность, значеніе которой особенно подчеркивается новою школою, безпредѣльно увеличиваетъ опасность преступниковъ и необходимость для общества подвергнуть ихъ скорѣйшему истребленію, ибо съ точки зрѣнія «антропологіи» зловредность этой породы не ограничивается ея наличнымъ составомъ, а простирается до безконечности въ будущія поколѣнія, роковымъ образомъ осужденныя на преступность своимъ происхожденіемъ отъ преступниковъ.

Необходимость истребленія преступной породы не устраняется указаніемъ 6-го положенія на связь преступности съ условіями соціальной жизни и на возможность и необходимость бороться противъ зла посредствомъ «широкихъ мѣръ предупрежденія», т. е. чрезъ улучшеніе жизненныхъ условій для всѣхъ классовъ населенія. Это положеніе само по себѣ совершенно вѣрно и очень важно, и обращеніе

научнаго и общественнаго вниманія въ эту сторону есть одна изъ заслугъ новой школы. Но въ связи съ основною ошибкою всего ученія и этотъ пунктъ логически теряетъ свою благотворную силу. Во-первыхъ, антропологическая криминалистика не даетъ намъ достаточныхъ основаній заключать, что нормальныя общественныя условія представляютъ собою вообще факторъ болѣе могущественный, нежели органическая сила наслѣдственности, а во-вторыхъ, какимъ образомъ съ точки зрѣнія школы возможно улучшеніе общественныхъ формъ, пока существуютъ органическіе элементы регресса, увѣковѣчиваемые наслѣдственностью? Если общество улучшается только чрезъ свой матеріальный составъ, а качество этого состава опредѣляется только данными органическими условіями, то ясно, что прежде всего долженъ быть измѣненъ органическій факторъ. Если коренная причина болѣзни — размножающіеся микробы, то прежде всего должно истребить микробовъ, чтобы они не поддерживали болѣзнь сами, а главное — не поддерживали ее чрезъ свое потомство. Ясно въ самомъ дѣлѣ, что при участіи *выродковъ* общество возродиться не можетъ. Итакъ, для измѣненія соціальныхъ факторовъ преступности прежде всего слѣдуетъ уничтожить самые организмы преступниковъ, и Ломброзо въ смыслѣ послѣдовательности болѣе правъ, чѣмъ г. Дриль.

Седьмое положеніе, отрицающее разумность напередъ опредѣленныхъ мѣръ репрессіи и ставящее ихъ въ зависимость отъ изученія индивидуальныхъ особенностей каждаго дѣятеля преступленія, есть само по себѣ святая правда, но съ точки зрѣнія «антропологической» школы не имѣетъ достаточнаго основанія. Когда благоустроенная полиція, ради общественной пользы, отбираетъ на рынкѣ испорченные и зловредные припасы, должна ли она ставить эту свою репрессію въ зависимость отъ изученія индивидуальныхъ особенностей каждаго куска колбасы? Очевидно, въ этомъ нѣтъ никакой надобности, такъ какъ общаго зловонія въ этомъ случаѣ вполнѣ достаточно. Но чѣмъ же отличается съ точки зрѣнія «антропологической» кусокъ испорченнаго человѣчества отъ куска испорченной колбасы? И то и другое суть «естественно-общественныя» явленія, продукты органическаго матеріала, обработаннаго воздѣйствіями собирательной среды, данныя свойства и состоянія продукта роковымъ образомъ предопредѣленныя: въ одномъ случаѣ — органическими качествами, унаслѣдованными свиньею отъ ея родителей и прародителей, затѣмъ соціи-

ально-экономическими условіями колбаснаго производства и торговли и, наконецъ, привходящими внѣшними обстоятельствами, неизбѣжно производящими свѣжесть или гнилость, а въ другомъ случаѣ — такими же наслѣдственными качествами человѣческой организаціи, совокупностью соціальныхъ условій и, наконецъ, личными житейскими обстоятельствами, которыя при этомъ организмѣ и при данныхъ соціальныхъ условіяхъ неизбѣжно дѣлаютъ одного человѣка нравственно нормальнымъ, а другого преступнымъ. Изученіе всего этого въ частности можетъ имѣть интересъ исключительно лишь теоретическій. А практическое отношеніе можетъ здѣсь опредѣляться только пользою или вредомъ. Нисколько не обвиняя гнилую колбасу, ее просто истребляютъ — не въ смыслѣ возмездія, а лишь въ видѣ цѣлесообразной репрессіи производимаго ею вреда; точно такъ же слѣдуетъ поступать и съ испорченными кусками человѣчества, и это тѣмъ настоятельнѣе, чѣмъ сложнѣе вредъ, причиняемый ими чрезъ наслѣдственность.

Отождествленіе или тѣсное сближеніе преступности съ болѣзнью есть положеніе обоюдоострое, изъ котораго могутъ слѣдовать прямо противоположные выводы, смотря по точкѣ зрѣнія. Въ силу извѣстнаго принципа чисто-этическаго, я могу заключить, что преступниковъ, какъ больныхъ, должно лѣчить. Но въ силу другого принципа, утилитарно-матеріалистическаго, котораго въ *теоріи* держится «антропологическая» школа, необходимо сдѣлать прямо обратное заключеніе: что вредные больные, какъ и преступники, должны быть истребляемы.

Если Ломброзо и его послѣдовательные ученики ничего не имѣютъ противъ истребленія неисправимыхъ преступниковъ, которыхъ они однако считаютъ лишь особаго рода неизлѣчимо-больными, то что могутъ они логически возразить противъ истребленія и всѣхъ другихъ неизлѣчимо-больныхъ, опасныхъ для общественнаго блага прямою заразою окружающихъ и наслѣдственною передачею заразы потомству?

Если отдѣльные представители школы, напримѣръ почтенный Д. А. Дриль, искренно возмущаются такимъ заключеніемъ, то это говоритъ только объ ихъ личной чувствительности, но подобаетъ ли научной школѣ основываться на личныхъ чувствахъ?

Положительною заслугой криминальной антропологіи остается ея стремленіе изучать преступниковъ, какъ живую дѣйствительность, но предвзятое ограниченіе этой дѣйствительности одною матеріальною

стороной бытія приводитъ къ такимъ практическимъ заключеніямъ, которыя еще болѣе противорѣчатъ нравственному сознанію, нежели прежнія положенія классическаго правовѣдѣнія. Къ счастью, намъ нѣтъ надобности выбирать между различными заблужденіями, такъ какъ есть одинъ путь правды, дающій возможность нормально относиться и къ ненормальной части человѣчества.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Нормальное уголовное правосудіе.

I.

Преступникъ есть человѣкъ, сознательно уклоняющійся на дѣлѣ отъ минимальныхъ требованій добраго поведенія, установленныхъ въ уголовномъ законѣ ради безопасности человѣческаго общежитія. Данная психофизическая организація, соціальныя условія и житейскія обстоятельства могутъ предрасполагать къ преступленію, но настоящая его причина, какъ доказывается фактомъ совѣсти и раскаянія, есть собственная рѣшимость человѣка [16]. Въ отличіе отъ несчастныхъ случаевъ и отъ психофизическихъ болѣзней, настоящее, *вмѣняемое* преступленіе есть результатъ внутренняго духовнаго процесса, въ которомъ всегда есть хотя одинъ моментъ дѣйствительнаго рѣшенія, то есть сознательнаго отреченія отъ нравственной нормы, сознательнаго отверженія добрыхъ духовныхъ вліяній и сознательной отдачи себя злымъ влеченіямъ. Только въ этомъ можетъ состоять опредѣленное различіе между преступленіемъ и невро-психозомъ, — различіе, которое нехотя допускаютъ и болѣе благоразумные послѣдователи криминальной антропологіи, хотя и не могутъ съ своей точки зрѣнія указать, въ чемъ оно заключается.

Настоящее свое наказаніе преступникъ, какъ и всякій безнравственный человѣкъ вообще, получаетъ по законамъ нравственнаго порядка отъ суда Божія, человѣческое же правосудіе должно быть только

---

[16] Писатели новой школы любятъ останавливаться на несомнѣнныхъ случаяхъ нераскаянности преступниковъ, забывая, что эти случаи не могли бы быть замѣчены какъ нѣчто особенное, если бы раскаяніе не было общимъ правиломъ.

цѣлесообразною реакціей общества противъ явленій преступнаго характера ради необходимой самообороны, для дѣйствительной защиты угрожаемыхъ лицъ и для возможнаго исправленія самого преступника. Такъ какъ никакое дѣйствіе преступника не можетъ упразднить безусловныхъ правъ человѣка, то правомѣрная уголовная репрессія, охраняя общество отъ вреда злодѣяній, должна непремѣнно имѣть въ виду и собственную пользу преступника, иначе она была бы такимъ же фактическимъ насиліемъ, какъ и само преступленіе.

Изъ этой общей идеи истиннаго, безстрастнаго и безпристрастнаго правосудія, чуждаго мстительности и злобы, прямо вытекаютъ нѣкоторыя опредѣленныя правила уголовнаго судопроизводства и пенитенціарной системы.

II.

Первый шагъ правомѣрнаго и цѣлесообразнаго воздѣйствія на преступника есть временное лишеніе его свободы. Это необходимо не только для огражденія отъ него другихъ, но и для него самого. Какъ расточитель справедливо лишается свободы распоряженія своимъ имуществомъ не только въ интересахъ своихъ близкихъ, но и въ своихъ собственныхъ, такъ же и тѣмъ болѣе необходимо и справедливо, чтобы убійца или растлитель былъ прежде всего, ради чужого и собственнаго блага, лишенъ свободы злоупотреблять своимъ тѣломъ. Особенно это важно для него самого, какъ рѣшительная *остановка* въ реализаціи злой воли, какъ возможность опомниться, одуматься и перемѣнить настроеніе. Для этого необходимо, чтобы краткое предварительное заключеніе было одиночнымъ. Если даже заключенный окажется невиннымъ, то это не большая бѣда, потому что уединеніе и перемѣна обстановки полезны для каждаго человѣка. Но помѣщать обвиняемаго, быть можетъ невиннаго, въ принудительное сообщество осужденныхъ преступниковъ, въ общія условія съ ними — есть во всякомъ случаѣ варварская безсмыслица.

Предварительное слѣдствіе, установляющее только факты, можетъ въ основаніи оставаться такимъ, какимъ оно существуетъ въ современномъ уголовномъ процессѣ, хотя въ сомнительныхъ случаяхъ не мѣшало бы расширить участіе научной экспертизы, не ограничивая ея одними медиками.

Дальнѣйшая участь преступника въ настоящее время почти вездѣ окончательно рѣшается судомъ, который не только опредѣляетъ

его виновность, но и назначаетъ ему наказаніе. Но при дѣйствительномъ и послѣдовательномъ исключеніи изъ уголовнаго правосудія мотивовъ отмщенія и устрашенія должно исчезнуть и самое понятіе о наказаніи въ смыслѣ *заранѣе, окончательно* и въ сущности *произвольно* предопредѣляемой мѣры воздѣйствія на преступника. Безусловной предопредѣленности не существуетъ, конечно, и теперь: какъ присяжнымъ въ опредѣленіи виновности, такъ и судьямъ въ опредѣленіи наказанія дается нѣкоторый просторъ, а затѣмъ смягченіе приговора предоставляется верховной власти, въ силу принадлежащаго ей права помилованія. Но все это — только уступка нравственному чувству, еще далекая отъ принципіальнаго и послѣдовательнаго признанія той истины, что справедливое и цѣлесообразное наказаніе должно реагировать на даннаго преступника in concreto, т. е. на это живое личное существо, а не на случайный образчикъ того или другого рода, вида или подвида преступности. Подведеніе даннаго преступника подъ эти формальныя опредѣленія составляетъ только предварительную задачу уголовнаго правосудія, принадлежащую всецѣло судебной власти, представители которой обладаютъ и необходимымъ для этого формальнымъ юридическимъ образованіемъ. Но окончательное реальное воздѣйствіе общества на преступника, желательное для блага обѣихъ сторонъ, находится, очевидно, въ существенной внутренней связи не съ общими понятіями права и не съ тѣми или другими статьями законовъ, а съ дѣйствительными душевными состояніями самого преступника, которыя въ своихъ послѣдующихъ перемѣнахъ не могутъ быть заранѣе предусмотрѣны. Поэтому судъ можетъ установить только фактическую правовую часть дѣла, опредѣлить качество виновности, степень отвѣтственности преступника и его дальнѣйшей опасности для общества, изъ которой вытекаетъ и право государства принимать противъ него дальнѣйшія мѣры принудительнаго воздѣйствія. Но сами эти мѣры, если только онѣ должны быть цѣлесообразны, не могутъ быть установлены заранѣе. Судъ можетъ и долженъ сдѣлать общій діагнозъ и прогнозъ данной болѣзни, но предписывать безповоротно способъ и продолжительность терапевтическаго воздѣйствія противно разуму. Ходъ и пріемы лѣченія, очевидно, должны измѣняться соотвѣтственно перемѣнамъ въ ходѣ самой болѣзни, и судъ, который по окончаніи засѣданія прекращаетъ всякія дѣйствительныя отношенія къ преступнику, долженъ его предоставить всецѣло тѣмъ пенитенціарнымъ учрежденіямъ, въ вѣдѣніе которыхъ онъ

поступаетъ послѣ окончательнаго судебнаго приговора. Кромѣ общей справедливости такого положенія, оно важно въ частности и тѣмъ, что практически легко устраняетъ тяжелыя послѣдствія судебныхъ ошибокъ.

II.

Отнимать у суда право предрѣшающихъ карательныхъ приговоровъ, дѣлать изъ него экспертизу ученыхъ правовѣдовъ, какую-то комиссію уголовныхъ юрисконсультовъ — вотъ мнѣніе, которое еще недавно должно было показаться неслыханною ересью, возможною только со стороны жалкаго профана, совершенно чуждаго и практикѣ, и наукѣ юридической. А теперь съ этою обидною для профессіональной гордости идеею не только мирятся въ теоріи, но уже и на практикѣ сдѣланъ въ нѣкоторыхъ странахъ — въ Бельгіи, Ирландіи и др., важный шагъ къ ея осуществленію — именно чрезъ допущеніе *условныхъ приговоровъ*. Въ извѣстныхъ случаяхъ человѣкъ, совершившій въ первый разъ извѣстное преступленіе, хотя и приговаривается по суду къ опредѣленному наказанію, но, въ виду возможности случайнаго характера этой первой вины, приговоръ не приводится въ исполненіе, и осужденный выпускается на свободу до тѣхъ поръ, пока не впадетъ въ рецидивъ, или не совершитъ новаго преступленія, и тогда сверхъ новой карательной мѣры онъ долженъ отбыть и прежде присужденную.

При другихъ обстоятельствахъ условный характеръ наказанія относится лишь къ сроку тюремнаго заключенія, который сокращается сообразно послѣдующему поведенію осужденнаго. Несмотря на ограниченный пока кругъ примѣненія, эти условные приговоры по своему огромному принципіальному значенію открываютъ новую эру уголовнаго правосудія съ новымъ нравственнымъ взглядомъ, обращеннымъ на живого человѣка, а не прикованнымъ къ мертвой буквѣ статей и параграфовъ уложенія. Послѣ уничтоженія пытокъ не было другого столь важнаго успѣха въ области уголовнаго процесса, и отнынѣ нормальное правосудіе здѣсь перестаетъ быть мечтательнымъ идеаломъ и начинаетъ становиться дѣйствительностью. Въ зависимости отъ этого прогресса должно совершиться и уже совершается расширеніе юридическаго образованія, которое, не отказываясь отъ своей связи съ прошедшимъ, въ римскомъ правѣ и исторіи мѣстныхъ законодательствъ — должно отчетливѣе и послѣдовательнѣе

включать въ себя факторы будущаго, заключающіеся въ изученіи дѣйствительнаго человѣка, — въ психологіи, психопатологіи и нравственной философіи.

IV.

Кромѣ послѣдовательнаго распространенія условныхъ приговоровъ, нормальное правосудіе требуетъ перемѣнъ и въ самомъ содержаніи наказаній, въ смыслѣ большей ихъ цѣлесообразности. Хотя истинный интересъ самого преступника непремѣнно долженъ входить въ цѣль уголовной репрессіи, но, обращая усиленное вниманіе на эту прежде невѣдомую или отрицаемую сторону дѣла, не слѣдуетъ забывать и другой стороны — интереса потерпѣвшаго, удовлетвореніе котораго также должно по возможности входить въ содержаніе наказанія. Какъ угрожаемое общество имѣетъ право на охраненіе своей безопасности, какъ дошедшій до преступленія порочный человѣкъ имѣетъ право на исправленіе, такъ и невинно потерпѣвшій отъ преступленія имѣетъ право на возможное вознагражденіе.

Это вознагражденіе потерпѣвшіе (сами, или въ случаѣ убійства — въ лицѣ своихъ семей) могли бы получать отъ государства, которое, въ свою очередь, имѣло бы право покрывать этотъ расходъ на счетъ преступниковъ. Источниковъ для этого можетъ быть два: конфискація имуществъ и доходъ отъ принудительнаго труда осужденныхъ. Противъ перваго возстаетъ большинство юристовъ главнымъ образомъ по слѣдующимъ основаніямъ: во-первыхъ, конфискація поражаетъ права невинныхъ лицъ — семьи преступника, а во-вторыхъ, она вноситъ неравенство въ наказаніе, такъ какъ богатый преступникъ, у котораго отбирается имущество, терпитъ болѣе, чѣмъ бѣдный, у котораго нечего отобрать.

Съ обоими соображеніями нельзя согласиться. Нѣтъ необходимости, чтобы конфискація распространялась непремѣнно на все имущество, — часть, достаточная для обезпеченія семьи, всегда можетъ быть выдѣлена, а если, несмотря на это, въ рѣдкихъ случаяхъ *очень* богатыхъ преступниковъ матеріальное положеніе ихъ семействъ должно все-таки существенно измѣниться, то тутъ нѣтъ ничего несправедливаго: было бы, напротивъ, возмутительно для нравственнаго чувства встрѣчать крайнюю роскошь въ семьѣ убійцы или грабителя — все равно, что шумное веселье въ домѣ покойника, — и, во всякомъ случаѣ, государство не имѣетъ причины болѣе заботиться о семьяхъ

преступниковъ, чѣмъ о семьяхъ невинно-потерпѣвшихъ. Точно такъ же въ неравенствѣ силы наказанія вслѣдствіе конфискаціи нѣтъ ничего несправедливаго, такъ какъ богатый злодѣй до совершенія преступленія имѣлъ въ своемъ богатствѣ такое благо, котораго былъ лишенъ преступникъ неимущій, и слѣдовательно послѣдующее неравенство только уравновѣшиваетъ прежнее; при томъ богатство, связанное съ большими возможностями образованія и умственнаго развитія, есть само по себѣ — ceteris paribus — отягчающее обстоятельство для преступника.

Впрочемъ, вопросъ о конфискаціи, вслѣдствіе сравнительной немногочисленности богатыхъ преступниковъ, не имѣетъ большого практическаго значенія. Болѣе важенъ вопросъ объ утилизаціи труда преступниковъ. Принудительная работа уже въ качествѣ необходимаго воспитательнаго средства должна быть сохранена, какъ постоянный ингредіентъ всякой карательной репрессіи. Справедливо и цѣлесообразно, чтобы доходъ съ этой работы употреблялся частью на вознагражденіе потерпѣвшихъ или ихъ семей. Серьезныхъ возраженій противъ этого я не знаю, и этимъ путемъ наказаніе явно пріобрѣтаетъ желательный характеръ естественной справедливости въ отличіе отъ произвольнаго отмщенія.

V.

Лишеніе свободы на болѣе или менѣе продолжительный срокъ, опредѣляемый не заранѣе, а сообразно съ дѣйствительными перемѣнами въ состояніи преступника, и затѣмъ принудительныя работы для собственной пользы и для вознагражденія потерпѣвшихъ — вотъ и все содержаніе нормальнаго наказанія. Оно сводится къ условному ограниченію личныхъ и имущественныхъ правъ преступника, какъ естественному слѣдствію преступленія. Это есть то, что общество должно *взять* у преступника; но взамѣнъ этого оно должно *дать* ему дѣятельную помощь въ его исправленіи и нравственномъ возрожденіи. Именно съ этой стороны особенно необходимо коренное преобразованіе тюремныхъ учрежденій для превращенія ихъ въ нравственно-психіатрическія заведенія.

Было время, когда съ людьми душевно-больными обращались какъ съ укрощаемыми дикими звѣрями, сажали ихъ на цѣпь, били палками и т. д. Еще лѣтъ сто тому назадъ и даже меньше это считалось совершенно въ порядкѣ вещей, теперь же объ этомъ вспоми-

наютъ съ ужасомъ. Такъ какъ историческое движеніе идетъ все быстрѣе и быстрѣе, то я еще надѣюсь дожить до того времени, когда на наши обыкновенныя тюрьмы и каторги будутъ смотрѣть такъ же, какъ теперь всѣ смотрятъ на старинныя психіатрическія заведенія съ желѣзными клѣтками и цѣпями для больныхъ. Теперешнее положеніе тюремнаго дѣла, несмотря на несомнѣнные успѣхи повсюду за послѣднее время, все еще въ значительной степени опредѣляется древнимъ понятіемъ наказанія, какъ *мученія*, намѣренно налагаемаго на преступника, согласно правилу: «по дѣломъ вору и мука» [17].

По истинному понятію о наказаніи положительная его задача относительно преступника есть не фактическое его мученіе, а нравственное исцѣленіе или исправленіе. Эта идея, уже давно принимаемая различными писателями (преимущественно теологами и философами и лишь немногими юристами) вызываетъ противъ себя рѣшительныя возраженія двоякаго рода: со стороны юристовъ и со стороны «криминальной антропологіи». Съ юридической стороны утверждаютъ, что исправлять преступника значитъ вторгаться въ его внутренній міръ, и что общество и государство не имѣютъ на это права. Но тутъ есть два недоразумѣнія.

Во-первыхъ, задача исправленія преступниковъ есть въ указанномъ отношеніи лишь одинъ изъ случаевъ обязательнаго и положительнаго воздѣйствія общества или государства на его несостоятельныхъ въ какомъ-нибудь отношеніи и потому не полноправныхъ членовъ. Отрицая такое воздѣйствіе въ принципѣ, какъ вторженіе во внутренній міръ, придется отказаться отъ обученія дѣтей въ общественныхъ школахъ, отъ лѣченія умалишенныхъ въ общественныхъ больницахъ и т. п. Да и гдѣ же тутъ вторженіе во внутренній міръ? На самомъ дѣлѣ преступникъ актомъ преступленія *обнаружилъ*, *обнажилъ* свой внутренній міръ и нуждается въ обратномъ воздѣйствіи, чтобы войти въ его нормальные предѣлы. Особенно странно въ этомъ возраженіи то, что за обществомъ признается право ставить человѣка въ *развращающія* условія, каковы между прочимъ и

[17] Яркія подробности о примѣненіи этого правила у насъ въ недавнемъ прошедшемъ (и еще не совсѣмъ прошедшемъ) можно найти между прочимъ въ превосходной монографіи А. Ѳ. Кони о докторѣ Гаазѣ („Вѣстн. Евр.“, январь и февраль 1897). Много хорошаго было предпринято въ русскомъ тюремномъ вѣдомствѣ по иниціативѣ К. К. Грота, а также въ управленіе М. Н. Галкина-Врасскаго.

нынѣшнія тюрьмы и каторги, а право и обязанность ставить человѣка въ условія *морализующія* отнимается у общества.

Второе недоразумѣніе состоитъ въ томъ, что исправленіе понимается какъ навязываніе извнѣ какихъ-нибудь готовыхъ правилъ нравственности. Но зачѣмъ же неумѣлость принимать за норму? Для преступника, вообще способнаго къ исправленію, оно, разумѣется, главнымъ образомъ есть *самоисправленіе,* при чемъ внѣшнее содѣйствіе должно собственно только ставить человѣка въ наиболѣе благопріятныя для этого дѣла условія, помогать ему и поддерживать его въ этомъ внутреннемъ процессѣ.

Но возможно ли вообще исправленіе преступниковъ? Многіе представители криминальной антропологіи утверждаютъ физически-роковой характеръ наслѣдственныхъ прирожденныхъ преступныхъ наклонностей и слѣдовательно ихъ неисправимость. Что существуютъ преступники наслѣдственные и преступники прирожденные, это несомнѣнно; что между ними есть неисправимые — это довольно трудно отрицать; но утвержденіе, что всѣ, или хотя бы большинство преступниковъ безусловно неисправимы — совершенно произвольно, противорѣчитъ опыту и не заслуживаетъ критики. Если же мы въ правѣ допустить только то, что нѣкоторые изъ преступниковъ неисправимы, то при невозможности сказать заранѣе съ полною увѣренностью, принадлежитъ, или нѣтъ данный преступникъ къ этимъ нѣкоторымъ, необходимо ставить *всѣхъ* въ условія, наиболѣе благопріятныя для возможнаго исправленія.

Первое и основное условіе успѣшнаго рѣшенія исправительной задачи есть конечно то, чтобы въ главѣ пенитенціарныхъ учрежденій стояли люди способные къ такому трудному и высокому назначенію — избранные юристы, психіатры, моралисты и лица съ истиннымъ религіознымъ призваніемъ.

Общественная опека надъ преступникомъ съ цѣлью его возможнаго исправленія, поручаемая особенно одареннымъ для этого людямъ — вотъ окончательное опредѣленіе «наказанія» или положительнаго противодѣйствія преступленію согласно съ нравственнымъ началомъ. Такимъ наказаніемъ всего лучше удовлетворяется и право на самоохрану, несомнѣнно принадлежащее обществу: преступникъ исправленный не только не будетъ опасенъ обществу, но и сторицею воздастъ ему за его попеченіе. Нормальное уголовное правосудіе и соотвѣтствующая ему пенитенціарная система — дѣйствительная

правда и милость къ преступникамъ безъ ущерба для невинныхъ — вотъ самое явное и полное доказательство истинной связи между правомъ и нравственностью, или истиннаго понятія о правѣ какъ равновѣсіи двухъ нравственныхъ интересовъ: общественнаго блага и личной свободы. Помимо этой связи, или этого равновѣсія гуманное исправительное заведеніе для преступниковъ такъ же, какъ и лечебница для опасныхъ больныхъ, есть принципіальная безсмыслица. Если дать перевѣсъ общественному благу, то преступниковъ, какъ и вредныхъ больныхъ, слѣдуетъ просто истреблять. Если же дать перевѣсъ личной свободѣ, то нужно отказаться отъ всякаго принудительнаго воздѣйствія на тѣхъ и на другихъ. Совѣсть и разумъ, а нынѣ уже и опытъ, указываютъ на правый путь, не допускающій ни безчеловѣчнаго истребленія вредныхъ людей, ни безчеловѣчнаго дозволенія имъ истреблять другихъ.

Приложеніе.

Эмпирическая необходимость и трансцендентальная свобода (по Шопенгауэру и Канту).

Къ вопросу о безусловной виновности.

Прилагаемая передача наиболѣе значительныхъ идей нѣмецкой философіи касательно свободы воли не имѣетъ въ виду рѣшеніе этого вопроса, а только подготовленіе къ его правильной постановкѣ и расчищеніе умственной почвы, на которой онъ можетъ быть рѣшенъ. Канто-Шеллинго-Шопенгауэрова теорія не рѣшила этого труднѣйшаго вопроса, въ которомъ сходятся самые глубокіе корни этики и метафизики, но она во всякомъ случаѣ возвысила научное сознаніе до пониманія той важной истины, что несомнѣнная эмпирическая необходимость человѣческихъ дѣяній, несовмѣстимая съ ходячими представленіями о безусловной виновности, не исчерпываетъ однако всей причинности этихъ дѣяній и, слѣдовательно, не заставляетъ насъ ограничивать общественное противодѣйствіе злу одними утилитарными мотивами.

I.

Вопросъ о свободѣ воли логически связанъ съ понятіемъ *причинности*. Уже на эмпирической почвѣ мы должны различать три вида, или степени причинности: 1) чисто-*механическую*, гдѣ причина представляется ударами, или *толчками*, передающими *движеніе* отъ однихъ тѣлъ къ другимъ; 2) *органическую*, гдѣ причина является какъ *возбужденіе* или раздраженіе (Irritation, Reiz), вызывающее въ живыхъ тѣлахъ различные *процессы* и состоянія; и 3) *интеллектуально-психологическую*, гдѣ причина дѣйствуетъ какъ *мо-*

тивъ, то есть представленіе, или идея ума, обусловливающая тѣ или другіе поступки.

То различіе, которое является между этими тремя видами причинности, касается только формы или проявленія, а никакъ не самой сущности, т. е. не касается безусловной необходимости дѣйствія, разъ дана достаточная причина, какого бы рода ни была эта причина и въ какомъ бы отношеніи къ дѣйствію она ни находилась. Изъ того, что возбужденія, по которымъ дѣйствуютъ животныя, различаются отъ механическихъ причинъ, по которымъ движутся неорганическія тѣла, не слѣдуетъ, чтобы и въ первомъ случаѣ эти возбужденія не были такими же причинами, какъ и во второмъ, т. е. чтобы они не опредѣляли съ такою же необходимостью происходящаго изъ нихъ дѣйствія.

Различіе въ причинности соотвѣтствуетъ характеристическимъ различіямъ существъ, но, очевидно, не можетъ превратить причинность въ произволъ или свободу въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Если человѣкъ въ такихъ случаяхъ, когда онъ дѣйствуетъ какъ человѣкъ, *опредѣляется* извѣстными принципами или идеями какъ мотивами его дѣйствія, то эти принципы и идеи составляютъ такую же необходимую причину его дѣйствія, какъ механическій ударъ для вещественнаго тѣла.

Въ данную минуту человѣкъ можетъ имѣть много различныхъ желаній; ему предстоитъ выборъ между ними. Этотъ выборъ свободенъ, поскольку онъ опредѣляется не фактомъ желанія, а извѣстнымъ принципомъ или идеей, т. е. поскольку человѣкъ между многими желаніями исполняетъ то, которое соотвѣтствуетъ принятому имъ принципу или практической идеѣ. Но этотъ выборъ не свободенъ, если подъ свободой разумѣть отсутствіе всякаго мотива, какъ причины, или способность рѣшаться на какое-нибудь дѣйствіе безъ всякаго достаточнаго основанія какого бы то ни было рода. Очень часто *свободу выбора* смѣшиваютъ съ *неопредѣленностью выбора*, т. е пока человѣкъ еще не рѣшился, пока его рѣшеніе не опредѣлилось, онъ представляется какъ будто свободнымъ, т. е. сохраняющимъ общую возможность каждаго изъ выборовъ. Но въ этой неопредѣленности положенія нѣтъ еще рѣшенія или воли, а есть только борьба желаній, *рѣшится* же эта борьба на основаніи какого-нибудь достаточнаго мотива. Что эта неопредѣленность выбора или общая возможность различныхъ дѣйствій или рѣшеній до тѣхъ поръ, пока ни

одно рѣшеніе не принято въ дѣйствительности, что эта неопредѣленность не есть свобода, можно видѣть уже изъ того, что такая неопредѣленность одинаково принадлежитъ всѣмъ явленіямъ до тѣхъ поръ, пока они разсматриваются только въ возможности, или какъ потенціальныя.

Приведемъ прекрасный примѣръ, на которомъ останавливается Шопенгауэръ:

«Представимъ себѣ человѣка, который, стоя на улицѣ, говоритъ себѣ: теперь шестъ часовъ вечера, дневная работа окончена, я могу теперь сдѣлать прогулку или пойти въ клубъ, я могу также взойти на башню, чтобы посмотрѣть на заходъ солнца, я могу также пойти въ театръ, могу посѣтить того или другого друга, могу даже, если захочу, выбѣжать изъ города и отправиться странствовать по бѣлу свѣту и никогда не возвращаться, — все это въ моей власти, я имѣю полную свободу для этого, но ничего такого я не сдѣлаю, а пойду также совершенно свободно домой къ моей женѣ.

«Это совершенно то же, какъ если бы, напримѣръ, вода сказала: «я могу вздымать высокія волны (да, именно въ морѣ, при бурѣ); я могу течь широкимъ потокомъ (именно, въ руслѣ рѣки); я могу падать съ пѣной и брызгами (именно, въ водопадѣ); я могу свободно подниматься тонкими лучами въ воздухъ (въ фонтанѣ); я могу, наконецъ, вскипать и испаряться (именно, при 80° теплоты), — но ничего подобнаго я не сдѣлаю, а останусь свободною, спокойною и свѣтлою въ зеркальномъ прудѣ». Какъ вода можетъ все это сдѣлать, когда явятся опредѣляющія причины и условія къ тому или другому, точно такъ же и тотъ человѣкъ можетъ сдѣлать любое изъ того, о чемъ мечтаетъ, не иначе, какъ при такомъ условіи. До тѣхъ поръ, пока не явится необходимая причина, для него это *невозможно;* когда же такая причина явится, то для него это *необходимо* такъ же, какъ и для воды, когда она поставлена въ извѣстныя соотвѣтствующія условія. Заблужденіе этого человѣка и вообще та иллюзія, которая происходитъ здѣсь изъ ложно истолкованнаго сознанія, эта иллюзія, что онъ можетъ все это одинаково сдѣлать, основывается, при точномъ разсмотрѣніи, на томъ, что для его фантазіи въ данный моментъ возможно присутствіе только одного образа, который въ этотъ моментъ исключаетъ все другое. Когда онъ представляетъ себѣ мотивъ для него изъ предположенныхъ, какъ возможныя, дѣйствій, то онъ сейчасъ же чувствуетъ дѣйствіе этого мотива на его волю,

которая этимъ мотивомъ побуждается; это называется на искусственномъ языкѣ velleitas. Но онъ думаетъ, что онъ можетъ превратить эту velleitas въ рѣшительную волю, т. е. исполнить предполагаемое дѣйствіе, и это есть иллюзія, ибо сейчасъ же является рефлексія, которая приводитъ ему на память другіе, влекущіе въ противную сторону мотивы, при чемъ онъ долженъ видѣть, что то первое желаніе не можетъ стать дѣломъ. При такомъ послѣдовательномъ представленіи различныхъ другъ друга исключающихъ мотивовъ, при постоянномъ сопровожденіи внутренняго голоса: «я могу сдѣлать то, что хочу», воля, какъ флюгеръ при непостоянномъ вѣтрѣ, поворачивается къ каждому мотиву, который вызывается передъ ней воображеніемъ, и при каждомъ изъ нихъ человѣкъ думаетъ, что онъ можетъ рѣшительно хотѣть сообразно этому мотиву или установить флюгеръ на этомъ пунктѣ, что есть иллюзія, потому что его «я могу этого хотѣть» на самомъ дѣлѣ только гипотетическое и предполагаетъ условіе: «если бы я не хотѣлъ другого болѣе, нежели этого», чѣмъ въ дѣйствительности упраздняется возможность того хотѣнія, какъ рѣшительнаго или окончательнаго акта воли.

«Возвратимся теперь къ тому человѣку, который въ шесть часовъ стоитъ и разсуждаетъ, и предположимъ, онъ замѣтилъ, что я стою за нимъ, философствую о немъ и отрицаю его свободу относительно тѣхъ возможныхъ для него дѣйствій; тутъ легко могло бы случиться, что онъ, для того, чтобы меня опровергнуть, совершилъ бы одно изъ нихъ; но въ такомъ случаѣ именно мое отрицаніе и дѣйствіе его на духъ противорѣчія въ этомъ человѣкѣ служило бы принудительнымъ мотивомъ для него совершить это дѣйствіе. Однако же этотъ мотивъ могъ бы подвинуть его къ совершенію только того или другого изъ болѣе легкихъ между всѣми возможными дѣйствіями, напр., онъ могъ бы побудить его, вмѣсто того, чтобы идти домой, пойти домой въ театръ, но онъ не могъ бы побудить его къ послѣднему изъ названныхъ дѣйствій, именно къ тому, чтобы выбѣжать изъ города и идти странствовать по свѣту — для этого такой мотивъ былъ бы слишкомъ слабымъ.

«Точно такъ же обманчиво думаютъ многіе, держа въ рукахъ заряженный пистолетъ, что они свободно могутъ сейчасъ же застрѣлиться; для этого, конечно, то механическое средство, которое находится у нихъ въ рукахъ, есть самое ничтожное условіе; главное же условіе есть чрезвычайно рѣдкій мотивъ, имѣющій огромную силу,

достаточную для того, чтобы побороть охоту къ жизни или, вѣрнѣе, страхъ передъ смертью. Когда такой мотивъ явится, тогда только этотъ человѣкъ дѣйствительно застрѣлится, развѣ только можетъ еще болѣе сильный противоположный мотивъ (если таковой вообще возможенъ) воспрепятствуетъ дѣйствію.

«Я могу дѣлать что хочу; я могу, если хочу, отдать все свое имущество бѣднымъ и самъ сдѣлаться нищимъ, — *если хочу*, но *я не могу этого хотѣть*, если противоположные мотивы имѣютъ слишкомъ много силы надо мною для того, чтобы я могъ этого хотѣть. Если бы я имѣлъ другой характеръ, чѣмъ тотъ, который я имѣю, если бы я былъ святымъ, тогда бы я могъ этого хотѣть, но тогда бы *я и не могъ этого не хотѣть*, тогда я съ необходимостью этого хотѣлъ бы и съ необходимостью это дѣлалъ бы. Все это совершенно совмѣстно съ тѣмъ голосомъ самосознанія, который говоритъ: «я могу дѣлать, что хочу» и въ которомъ даже въ наше время нѣкоторые .... quasi-философы думали видѣть свободу воли и доказывали ее такимъ образомъ, какъ данный фактъ сознанія».

Въ приведенномъ примѣрѣ рѣшеніе воли опредѣляетъ выборъ между многими *однородными* мотивами или однородными желаніями. Выборъ рѣшается согласно болѣе сильному желанію или предмету, вызывающему такое болѣе сильное желаніе; свободы тутъ очевидно нѣтъ никакой — для нея нѣтъ мѣста. Но несомнѣнно бываютъ и такіе случаи, когда воля рѣшаетъ не въ пользу одного изъ однородныхъ, низшихъ желаній или хотѣній, а *вопреки всѣмъ* этимъ желаніямъ и хотѣніямъ — рѣшаетъ въ пользу извѣстнаго общаго отвлеченнаго принципа или идеи. Это есть собственно проявленіе третьей, высшей степени воли. Но и здѣсь опредѣляющій рѣшеніе принципъ или идея служитъ мотивомъ, дающимъ рѣшеніе и вытекающее изъ этого рѣшенія дѣйствіе *безусловно необходимымъ* въ данныхъ обстоятельствахъ и для даннаго дѣйствующаго лица.

Иногда видятъ свободу въ томъ, что никакіе внѣшніе мотивы сами по себѣ не могутъ имѣть силы надъ рѣшеніемъ разумнаго существа. Такъ, невозможно указать ни на какой внѣшній мотивъ, который былъ бы достаточно силенъ, чтобы принудить данное лицо къ безнравственному или противорѣчащему его убѣжденіямъ дѣйствію. Но это вѣдь зависитъ отъ того, что это лицо, по своему личному характеру, допускаетъ надъ собою такую силу нравственнаго принципа или убѣжденія, которая всегда можетъ противостать какой бы то ни

было силѣ внѣшнихъ мотивовъ; такимъ образомъ этотъ нравственный принципъ или нравственная идея служитъ для этого лица всегда болѣе сильнымъ мотивомъ къ дѣйствію, нежели какіе-нибудь другіе.

Вообще говоря, никакой мотивъ и никакая причина сами по себѣ недостаточны для произведенія какого бы то ни было дѣйствія. Я говорю не только мотивъ, но и причина, потому что это относится не къ одному міру одушевленныхъ и разумныхъ существъ, но и ко всему существующему. Въ самомъ дѣлѣ, механическій ударъ приводитъ тѣло въ движеніе, но этотъ ударъ былъ бы недостаточенъ самъ по себѣ для этого дѣйствія, онъ не могъ бы привести тѣло въ движеніе, если бы это тѣло не обладало уже помимо того извѣстными свойствами, присущими матеріальнымъ вещамъ, вслѣдствіе которыхъ оно вообще можетъ двигаться. Такимъ образомъ внѣшній ударъ и толчокъ служитъ только нѣкоторымъ *поводомъ* для того, чтобы внутреннее свойство этого предмета пришло въ дѣйствіе. Точно такъ же вліяніе солнечнаго свѣта и теплоты на растеніе не могло бы производить въ этомъ послѣднемъ растительные процессы, если бы въ немъ не было извѣстныхъ внутреннихъ свойствъ, какъ элементовъ и силъ жизни, дѣлающихъ его способнымъ къ такимъ процессамъ, и эти послѣдніе, значитъ, только *возбуждаются* внѣшнимъ вліяніемъ солнца. Растительное дѣйствіе солнца зависитъ отъ той вещи или того существа, которое воспринимаетъ это дѣйствіе, вслѣдствіе чего то же самое солнце, тѣмъ же свѣтомъ и теплотой дѣйствуя на предметъ неорганическій, не можетъ произвести въ немъ растительнаго процесса, вслѣдствіе внутренней невозможности или неспособности этого предмета къ такимъ процессамъ. Точно такъ же, если бы животное не имѣло ума, способнаго къ представленію и составляющаго особую среду между существомъ животнаго и внѣшними вліяніями, то эти внѣшнія вліянія не могли бы служить мотивами для дѣйствія животнаго. Такимъ образомъ всякое дѣйствіе и въ неразумной природѣ обусловливается не однѣми извнѣ дѣйствующими причинами, но необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ и воспринимающимъ дѣйствіе предметомъ. Слѣдовательно, для того, чтобы произошло какое бы то ни было дѣйствіе, необходимо совмѣстное участіе двухъ факторовъ: внѣшней причины, служащей поводомъ или побужденіемъ къ дѣйствію, и особеннаго свойства или характера того существа, которое воспринимаетъ это дѣйствіе внѣшней причины. Другими словами, внѣшняя

причина можетъ производить опредѣленное дѣйствіе только согласно особенному характеру или характеристическому свойству дѣйствующаго существа, и если это обстоятельство не дѣлаетъ неразумныхъ существъ природы свободными (такъ какъ ихъ характеристическія свойства, обусловливающія дѣйствіе причинъ на нихъ, такъ же несвободны, какъ и сами эти причины), то точно такъ же и относительно человѣка то обстоятельство, что дѣйствіе на него мотивовъ обусловливается его особеннымъ характеромъ, не дѣлаетъ еще его свободнымъ. Различіе между человѣкомъ и низшими существами въ этомъ отношеніи состоитъ лишь въ томъ, что эти послѣднія имѣютъ болѣе *родовой* характеръ, тогда какъ у человѣка характеръ различается у каждаго отдѣльнаго лица (хотя и это различіе не безусловно, ибо у высшихъ животныхъ мы несомнѣнно замѣчаемъ проявленіе уже индивидуальнаго характера). Но какъ бы то ни было, въ каждомъ человѣческомъ лицѣ свойство его дѣйствій и всей его дѣятельности опредѣляется съ безусловной необходимостью совмѣстнымъ дѣйствіемъ двухъ необходимыхъ факторовъ: мотивовъ съ одной стороны и индивидуальнаго характера съ другой.

По общему сознанію, если намъ извѣстенъ индивидуальный характеръ даннаго человѣка и извѣстны мотивы, дѣйствующіе на него въ данномъ случаѣ, то мы съ безусловной увѣренностью можемъ сказать, какъ онъ будетъ въ этомъ случаѣ дѣйствовать, и если бы мы ошиблись, то эта ошибка зависѣла бы отъ неполнаго знанія, которое мы имѣемъ объ этомъ характерѣ. Даже самое понятіе характера сводится къ представленію о постоянствѣ извѣстнаго образа дѣйствій при данныхъ мотивахъ. Замѣчая, какъ человѣкъ дѣйствуетъ при тѣхъ или другихъ обстоятельствахъ, мы составляемъ себѣ представленіе о его эмпирическомъ характерѣ.

Если бы въ каждомъ данномъ случаѣ извѣстный человѣкъ могъ свободно дѣйствовать, такъ или иначе, въ дурную или хорошую сторону, въ совершенной независимости отъ своего предполагаемаго характера, то въ такомъ случаѣ ни въ жизни, ни въ поэзіи мы не могли бы имѣть никакихъ опредѣленныхъ и постоянныхъ индивидуальныхъ характеровъ. Тогда ни въ жизни, ни въ поэзіи не было бы никакой внутренней связи и необходимости, не могло бы быть никакой драмы, такъ какъ всякая драма и въ жизни и въ поэзіи основана или на столкновеніи различныхъ опредѣленныхъ характеровъ, дѣйствующихъ каждый съ безусловною внутреннею необходи-

мостью, или же на столкновеніи такого характера съ силой внѣшнихъ вещей.

Человѣкъ дѣйствуетъ какъ хочетъ, но хочетъ онъ согласно тому, каковъ онъ есть, т. е. каковъ его особенный характеръ.

Если подъ свободой разумѣть способность человѣка вообще подчинять низшія свои стремленія и желанія высшимъ, внѣшніе мотивы подчинять внутреннему мотиву нравственнаго принципа или идеи, то такую свободу человѣкъ *вообще* несомнѣнно имѣетъ; но въ дѣйствительности, т. е. когда дѣло идетъ не о человѣкѣ вообще, а о данномъ конкретномъ, индивидуальномъ лицѣ, спрашивается: имѣетъ ли оно способность всегда изъ безусловной свободы осуществить въ себѣ эту общую возможность человѣка, какъ разумнаго существа, т. е. всегда или всякій ли человѣкъ можетъ дѣйствовать по нравственному принципу, вопреки естественнымъ стремленіямъ и желаніямъ? Несомнѣнно, опытъ даетъ намъ отрицательный отвѣтъ. Мы видимъ, что способность дѣйствовать по нравственному принципу зависитъ не отъ доброй воли каждаго лица, а отъ необходимаго характера того или другого. Эта способность дѣйствовать по нравственному принципу сама составляетъ одинъ изъ главныхъ характеровъ или типовъ человѣчества, который принадлежитъ далеко не всѣмъ людямъ. Что нѣкоторые люди всегда дѣйствуютъ по нравственному принципу, вопреки низшимъ мотивамъ, очевидно еще не доказываетъ свободы, ибо эти нѣкоторые дѣйствуютъ такъ сообразно своему личному характеру, который для нихъ есть необходимость, такъ что они и не могутъ иначе дѣйствовать. Святой человѣкъ не можетъ дѣйствовать безнравственно. Свобода была бы доказана эмпирически, если бы *всѣ* лица, безъ исключенія, могли бы *всегда*, при всѣхъ условіяхъ и обстоятельствахъ, дѣйствовать согласно нравственному принципу. Если бы *всѣ* лица имѣли эту способность, то она не зависѣла бы отъ личнаго характера, который безконечно разнообразенъ, и въ такомъ случаѣ дѣйствіе не опредѣлялось бы ни мотивами, какъ такими, ни воспринимающимъ мотивы характеромъ и, слѣдовательно, было бы свободнымъ. Другими словами, нравственная воля или практическій разумъ былъ бы одинъ достаточенъ для произведенія нравственнаго дѣйствія; тогда автономія человѣка, какъ разумнаго существа, была бы несомнѣнною дѣйствительностью. Но въ настоящемъ опытѣ мы этого не находимъ, не находимъ, слѣдовательно, въ опытѣ свободы. Въ опытѣ, въ эмпирической дѣйствительности, дѣйствія

всегда опредѣляются совмѣстнымъ присутствіемъ мотива и характера, какъ достаточныхъ основаній, и, слѣдовательно, подлежатъ закону необходимости. Противъ этого закона необходимости было бы смѣшно приводить какъ instantia contrarii такія дѣйствія, которыя не имѣютъ, повидимому, ничего общаго ни съ какимъ бы то ни было мотивомъ, ни съ характеромъ. Такое дѣйствіе называется машинальнымъ: когда я хожу по комнатѣ, я могу, дойдя до конца, безразлично повернуть направо или налѣво: было бы смѣшно утверждать, что такъ какъ я не имѣю никакого мотива для предпочтенія одного поворота передъ другимъ, то я совершаю этотъ поворотъ по свободной волѣ. Дѣло въ томъ, что свободы воли не можетъ быть тамъ, гдѣ нѣтъ никакой воли. То или другое движеніе мое совершается помимо моей воли и моего сознанія, слѣдовательно, оно опредѣляется только тѣми или другими физіологическими условіями въ моихъ движущихъ органахъ. Это только внѣшнія механическія движенія, а не *дѣйствія,* ибо всякое дѣйствіе предполагаетъ волю и сознаніе, которыхъ тутъ нѣтъ. Точно такъ же, какъ уже было замѣчено, ничего не говорятъ въ пользу свободы воли и тѣ случаи, когда я, желая доказать ее, дѣлаю то или другое движеніе, само по себѣ для меня безразличное. Здѣсь, хотя само это движеніе и безразлично, т. е. не имѣетъ опредѣленнаго мотива, но таковымъ мотивомъ является мое желаніе сдѣлать какое бы то ни было, безразлично, движеніе; а почему я при этомъ желаніи дѣлаю то, а не другое движеніе, такъ, напр., поднимаю правую, а не лѣвую руку, это уже зависитъ отъ условій, которыхъ я не знаю, т. е. которыя лежатъ за предѣломъ моего сознанія и, слѣдовательно, принадлежатъ къ области физіологическихъ явленій.

Итакъ, въ опытѣ мы не находимъ свободы и не можемъ найти, такъ какъ въ опытѣ мы имѣемъ только факты или явленія; свобода же воли по самому понятію своему можетъ быть не фактомъ, а только основаніемъ акта. Но есть ли этотъ отвѣтъ окончательный? Если бы вопросъ о свободѣ воли имѣлъ чисто-эмпирическій характеръ, если бы разрѣшить его мы могли только на основаніи эмпирическаго изслѣдованія наличныхъ явленій, тогда полученный нами изъ этого изслѣдованія отрицательный отвѣтъ имѣлъ бы безусловно рѣшающее значеніе. Но по существу дѣла ясно, что рѣшеніе этого вопроса совсѣмъ не принадлежитъ къ области опыта, напротивъ, само эмпирическое изслѣдованіе, начинаясь отъ внѣшнихъ явленій, идетъ постепенно глубже во внутреннія условія природы вещей и доводитъ насъ

до того даннаго, которое составляетъ границу эмпиріи, но не границу нашего вопроса. Съ этого даннаго вопросъ получаетъ новую форму, переносится на новую, болѣе глубокую почву. Въ самомъ дѣлѣ, если наши дѣйствія опредѣляются собственно нашимъ эмпирическимъ характеромъ, ибо другой факторъ, т. е. мотивы сами получаютъ опредѣляющее или дѣйствующее значеніе лишь соотвѣтственно характеру, на который они дѣйствуютъ или не дѣйствуютъ, то спрашивается: чѣмъ опредѣляется и вообще опредѣляется ли чѣмъ-нибудь самъ эмпирическій характеръ? Такъ какъ этотъ характеръ есть крайнее данное опыта, такъ какъ, оставаясь въ предѣлахъ этого послѣдняго, мы не можемъ идти дальше тѣхъ проявляющихся свойствъ, которыя составляютъ эмпирическій характеръ, то этотъ новый вопросъ можетъ быть разрѣшенъ только умозрительнымъ путемъ.

II.

Въ опытѣ мы имѣемъ только дѣйствительныя явленія. Наши дѣйствія и сама наша воля съ эмпирической точки зрѣнія суть только явленія, и въ этомъ смыслѣ они подлежатъ безусловной власти закона причинности или достаточнаго основанія, т. е. они безусловно необходимы. Законъ причинности и, слѣдовательно, необходимость есть общій неизбѣжный законъ явленій, какъ явленій, но уже для здраваго смысла ясно различіе между явленіями и существующимъ само по себѣ. Всякое явленіе есть представленіе и предполагаетъ дѣйствіе являющагося на другое, въ которомъ оно вызываетъ это представленіе или для котораго оно становится явленіемъ. Ясно при этомъ, что и являющееся и то, для котораго оно является, существуютъ помимо этого и сами по себѣ, и что, слѣдовательно, ихъ существованіе не исчерпывается ихъ являемостью. Но такъ какъ опытное знаніе о чемъ-нибудь возможно лишь поскольку это что-нибудь заявило свое существованіе, или проявилось, т. е. стало явленіемъ, то опытнымъ или эмпирическимъ образомъ мы можемъ познавать исключительно только явленія, и, слѣдовательно, всѣ законы, которые мы знаемъ изъ опыта, суть только общіе законы явленій.

Если человѣкъ, какъ и все другое, будучи явленіемъ, въ то же время есть и сущее въ себѣ, то его существованіе должно опредѣляться двоякаго рода законами, и если, какъ явленіе въ опытѣ, существованіе его и дѣйствіе подчинены съ безусловною необходимостью

законамъ причинности, какъ законамъ явленій, то изъ этого еще ничего не слѣдуетъ по отношенію къ нему, какъ къ себѣ сущему.

Въ отношеніи всего существующаго можно мыслить лишь два закона или двѣ причинности: причинность *природы* и причинность *свободы*. Первая есть соединеніе извѣстнаго состоянія съ предшествующимъ въ чувственномъ мірѣ, по которому послѣдующее состояніе необходимо слѣдуетъ за предыдущимъ, согласно извѣстному постоянному правилу. Такъ какъ причинность явленій основывается на условіи времени, и прежнее состояніе, если бъ оно существовало всегда, не могло бы произвести дѣйствія, начинающагося во времени, то причина дѣйствія всего совершающагося или происходящаго во времени также *произошла* и согласно разсудочному закону нуждается сама въ причинѣ [17].

Подъ свободой, напротивъ, разумѣется способность начинать само собой извѣстное состояніе, котораго причинность такимъ образомъ не стоитъ по естественному закону опять подъ другою причиной, опредѣляющею ее во времени. Свобода въ этомъ смыслѣ есть чисто трансцендентальная идея, которая, во-первыхъ, не содержитъ въ себѣ ничего, взятаго изъ опыта, и, во-вторыхъ, самый предметъ ея не можетъ быть данъ опредѣленно ни въ какомъ опытѣ, такъ какъ всеобщій законъ самой возможности какого бы то ни было опыта требуетъ, чтобы все совершающееся имѣло необходимо причину, а, слѣдовательно, и дѣйствующая сила самой причины, какъ нѣчто совершившееся или происшедшее, опять должно имѣть свою причину, посредствомъ чего вся область опыта, какъ бы далеко онъ ни простирался, превращается въ совокупность одной природы. Но такъ какъ отсюда не можетъ получиться никакой абсолютной цѣлости условій въ причинномъ отношеніи, такъ какъ является нескончаемый или никогда не замыкающійся рядъ опредѣляющихъ одна другую причинъ, то разумъ необходимо приходитъ къ идеѣ самопроизвольности или способности къ самодѣятельности, т. е. дѣйствію безъ предшествующей причины. Замѣчательно, что на этой трансцендентальной идеѣ свободы основывается ея практическое понятіе, и присутствіе этой трансцендентальной идеи въ практическомъ вопросѣ обусловливаетъ всѣ тѣ трудности, которыя его всегда окружали [18]. Легко видѣть, что если

[17] Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, Kirchmann's Ausgabe, Berlin 1868, стр. 435.

[18] Тамъ же, стр. 436.

бы всякая причинность въ мірѣ сводилась къ естественной необходимости, то всякое событіе было бы опредѣлено другимъ во времени по необходимымъ законамъ.

И, слѣдовательно, такъ какъ явленія, поскольку они опредѣляютъ волю, должны бы были сдѣлать всякое дѣйствіе безусловно необходимымъ, какъ ихъ естественное слѣдствіе, то устраненіе трансцендентальной свободы уничтожило бы разомъ всю практическую свободу, ибо эта послѣдняя предполагаетъ, что явленіе, хотя оно и не случилось, однако должно было случиться, и, слѣдовательно, его причина въ явленіи не была настолько опредѣляющею, чтобы въ нашей волѣ не находилась другая причинность, независимая отъ тѣхъ естественныхъ причинъ, и по которой мы могли бы, вопреки силѣ и вліянію этихъ послѣднихъ, произвести сами изъ себя новый рядъ событій.

Такимъ образомъ, здѣсь мы видимъ то, что всегда бываетъ, когда разумъ принужденъ перейти за границы всякаго возможнаго опыта (такъ какъ опытъ говоритъ намъ лишь о томъ, что въ дѣйствительности случилось, а не о томъ, что могло и должно было случиться, но не произошло): задача перестаетъ быть физическою или психологическою, а становится трансцендентальною. Поэтому вопросъ о возможности свободы хотя касается психологіи, но такъ какъ онъ долженъ разрѣшиться діалектическими доводами чистаго разума, то онъ принадлежитъ собственно трансцендентальной философіи [19].

Если бы явленія были существующими сами по себѣ, или вещами въ себѣ, и, такимъ образомъ, пространство и время, составляющія общую форму явленій, были бы формами существованія самихъ вещей, тогда условіе съ обусловленнымъ принадлежали бы всегда какъ члены къ одному и тому же ряду, а отсюда и въ настоящемъ случаѣ произошла бы та антиномія, которая присуща всѣмъ трансцендентальнымъ идеямъ, именно, что, съ одной стороны, рядъ являлся бы безконечнымъ, и, слѣдовательно, не было бы полной цѣлости условій, а съ другой стороны не было бы никакого основанія опредѣленнымъ образомъ ограничить этотъ рядъ, такъ что онъ является для разсудка необходимо или слишкомъ большимъ, или слишкомъ малымъ.

Но динамическія понятія, съ которыми приходится имѣть дѣло въ вопросѣ о свободѣ, имѣютъ ту особенность, что такъ какъ они относятся не къ какому-нибудь предмету, разсматриваемому какъ величина, а лишь къ самому существованію предмета, то можно от-

[19] Kant, тамъ же, стр. 436.

влечься отъ величины ряда условій, и здѣсь имѣетъ значеніе лишь динамическое отношеніе условія къ обусловленному. Такъ что въ этомъ вопросѣ мы имѣемъ ту трудность, что нужно рѣшить, возможна ли свобода вообще, и, если она возможна, то можетъ ли она быть совмѣстна со всеобщностью естественнаго закона причинности, слѣдовательно, есть ли это правильно раздѣлительное сужденіе, что всякое дѣйствіе въ мірѣ должно происходить или изъ природы или изъ свободы, а не должно ли допустить, напротивъ, что при одномъ и томъ же событіи и то и другое можетъ одинаково имѣть мѣсто въ различномъ только отношеніи.

Правильность того основоположенія, что всѣ событія или явленія въ чувственномъ мірѣ находятся въ совершенной связи, по неизмѣннымъ естественнымъ законамъ, правильность этого основоположенія не подвергается сомнѣнію. Вопросъ только въ томъ, можетъ ли, несмотря на это, въ одномъ и томъ же дѣйствіи, которое опредѣляется природой, имѣть также мѣсто и свобода, или же эта послѣдняя исключается естественнымъ закономъ? При рѣшеніи этого вопроса прежде всего оказываетъ дурное вліяніе общее, но тѣмъ не менѣе ошибочное предположеніе объ абсолютной реальности явленій, ибо, если явленія имѣютъ абсолютную реальность, т. е. суть вещи сами по себѣ, тогда свобода, очевидно, не имѣетъ мѣста, тогда природа есть полная и самодовлѣющая причина всякаго событія, и условія этого событія каждый разъ содержатся лишь въ рядѣ явленій, которыя, вмѣстѣ съ ихъ дѣйствіями, необходимо опредѣляются естественными законами.

Если же, напротивъ, признать явленія лишь за то, что они въ дѣйствительности суть, т. е. лишь за представленія, а не вещи сами по себѣ, представленія, связанныя по эмпирическимъ законамъ, тогда они должны имѣть сами такія основанія, которыя уже не суть явленія. Но такое умопостигаемое, т. е. не феноменальное или не эмпирическое основаніе уже не можетъ опредѣляться, относительно своей причинности, черезъ явленія, хотя дѣйствія его являются и такимъ образомъ могутъ опредѣляться другими явленіями.

Итакъ, эта умопостигаемая причина вмѣстѣ со своею дѣйствующей силою, находится внѣ ряда; дѣйствія же ея находятся, напротивъ, въ ряду эмпирическихъ условій. Слѣдовательно, одно и то же дѣйствіе по отношенію къ его умопостигаемой причинѣ можетъ разсматриваться какъ свободное, по отношенію же къ явленіямъ, съ которыми оно связано, оно подлежитъ необходимости природы.

Это различіе, въ такомъ общемъ и отвлеченномъ видѣ, кажется въ высшей степени тонкимъ и темнымъ, но въ примѣненіи оно выясняется. Здѣсь я хотѣлъ только замѣтить, что такъ какъ вообще связь всѣхъ явленій въ контекстѣ природы есть непреложный законъ, то онъ необходимо опровергалъ бы всякую свободу, если бы только нужно было признавать исключительную реальность явленій. Поэтому тѣ, кто въ этомъ предметѣ держатся общаго мнѣнія или общихъ предразсудковъ, никогда не могутъ достигнуть того, чтобы примирить природу со свободой [20].

То, что въ извѣстномъ предметѣ не есть явленіе и, слѣдовательно, не подлежитъ опыту, я называю *умопостигаемымъ*. Если, такимъ образомъ, извѣстное существо, которое въ чувственномъ мірѣ должно разсматриваться, какъ явленіе, вмѣстѣ съ тѣмъ само по себѣ имѣетъ способность, не подлежащую чувственному опыту, посредствомъ которой (способности) оно можетъ, однако, быть причиной явленій, то эту способность или причинность такого существа можно разсматривать съ двухъ сторонъ: во-первыхъ, какъ умопостигаемую по ея внутреннему акту, какъ существа самого по себѣ, и во-вторыхъ, какъ чувственную или феноменальную, по внѣшнему ея дѣйствію, какъ явленію въ чувственномъ мірѣ. Такимъ образомъ, о способности такого субъекта мы составимъ себѣ эмпирическое и вмѣстѣ съ тѣмъ умопостигаемое понятіе, которыя сойдутся въ одномъ и томъ же дѣйствіи. Такая двусторонность при представленіи способности чувственнаго предмета не противорѣчитъ никакому изъ тѣхъ познаній, которыя мы должны составить себѣ о явленіяхъ въ возможномъ опытѣ; ибо такъ какъ эти познаваемыя въ опытѣ явленія не суть вещи сами по себѣ, и, слѣдовательно, они должны имѣть въ своей основѣ нѣкоторый иной, трансцендентальный предметъ, который опредѣляетъ ихъ только какъ представленія, то ничто не препятствуетъ намъ придать этому трансцендентальному предмету, кромѣ того свойства, черезъ которое оно является, еще нѣкоторую причинность, которая уже не есть явленіе, хотя дѣйствіе этой причинности находится въ явленіи.

Но всякая дѣйствующая причина должна имѣть нѣкоторый *характеръ*, т. е. законъ ея причинности, безъ котораго она не можетъ быть причиной. И въ такомъ случаѣ мы будемъ имѣть у извѣст-

[20] Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, стр. 437—439.

наго субъекта чувственнаго міра, во-первыхъ, нѣкоторый эмпирическій характеръ, черезъ который его дѣйствія находятся въ связи, какъ явленія, съ другими явленіями по постояннымъ естественнымъ законамъ и могутъ быть изъ этихъ явленій выведены какъ изъ своихъ условій, составляя, такимъ образомъ, съ нимъ членъ одного ряда въ естественномъ порядкѣ; во-вторыхъ, должны будемъ допустить у того же субъекта нѣкоторый умопостигаемый или идеальный характеръ, посредствомъ котораго онъ хоть и есть причина того дѣйствія, какъ явленія, но который (характеръ) не находится ни подъ какими условіями чувственности и не есть самъ явленіе. Можно также первый характеръ назвать характеромъ этого существа или субъекта въ явленіи, второй же характеромъ его, какъ вещи самой по себѣ.

Этотъ дѣйствующій субъектъ по своему умопостигаемому характеру не будетъ стоять, такимъ образомъ, ни подъ какими условіями времени, ибо время есть лишь условіе явленій, а не вещей самихъ по себѣ; въ немъ никакое дѣйствіе не будетъ *происходить* или начинаться и не будетъ преходить или исчезать, и такимъ образомъ онъ не будетъ подчиненъ закону всѣхъ временныхъ опредѣленій, всего измѣнчиваго, въ силу котораго все совершающееся находитъ свою причину въ явленіяхъ (предыдущаго состоянія). Однимъ словомъ, его причинность, поскольку она есть умопостигаемая, не будетъ стоять въ ряду эмпирическихъ условій, которыя дѣлаютъ событіе необходимымъ въ чувственномъ мірѣ. Разумѣется, этотъ умопостигаемый характеръ не можетъ быть никогда познанъ непосредственно, такъ какъ мы не можемъ воспринять что-нибудь иначе, какъ лишь поскольку оно является. Но этотъ умопостигаемый характеръ долженъ мыслиться въ нѣкоторомъ отношеніи къ эмпирическому, поскольку мы вообще должны класть извѣстный трансцендентальный предметъ въ основу явленій, хотя мы и не знаемъ объ этомъ предметѣ, что онъ есть самъ въ себѣ [21].

Слѣдовательно, по эмпирическому своему характеру этотъ субъектъ, какъ явленіе, подчиненъ всѣмъ законамъ явленій, которыя сводятся къ причинной связи, и поскольку онъ есть не что иное, какъ часть чувственнаго міра, дѣйствія которой, такъ же какъ всякое другое явленіе, неизбѣжно слѣдуютъ изъ ея природы. Сообразно вліянію внѣшнихъ явленій на этотъ субъектъ — разъ мы узнаемъ его эмпи-

---

[21] Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, стр. 440.

рическій характеръ, т. е. законъ его причинности, посредствомъ опыта — всѣ его дѣйствія должны быть объясняемы по естественнымъ законамъ, и все требуемое для полнаго и необходимаго опредѣленія этихъ дѣйствій должно быть находимо въ возможномъ опытѣ. Но по умопостигаемому характеру его (хотя о немъ мы ничего не знаемъ, кромѣ его общаго понятія) тотъ же самый субъектъ долженъ быть свободенъ отъ всѣхъ вліяній чувственности и опредѣленія чрезъ явленія, и такъ какъ въ немъ, поскольку онъ есть *Νοούμενον*, ничто не совершается, не находится никакого измѣненія, для котораго требовалось бы динамическое опредѣленіе во времени, слѣдовательно, въ немъ нѣтъ никакой связи съ явленіями какъ причинами, то, такимъ образомъ, это дѣйствующее существо тѣмъ самымъ независимо и свободно въ своихъ дѣйствіяхъ отъ всякой естественной необходимости, которая встрѣчается только въ мірѣ явленій или въ чувственномъ мірѣ. О немъ въ этомъ смыслѣ можно совершенно вѣрно сказать, что оно само начинаетъ свои дѣйствія въ чувственномъ мірѣ, безъ того, однако, чтобы дѣйствія начинались въ немъ самомъ, и это будетъ имѣть силу, несмотря на то, что дѣйствія въ чувственномъ мірѣ не начинаются сами собою, такъ какъ они въ немъ всегда заранѣе опредѣлены эмпирическими условіями предыдущаго времени (но однако лишь посредствомъ эмпирическаго характера, который есть лишь явленіе характера умопостигаемаго) и съ этой стороны являются лишь продолженіемъ ряда естественныхъ причинъ. Такимъ образомъ свобода и природа, каждая въ полномъ своемъ значеніи, безъ всякаго противорѣчія, могутъ быть за разъ найдены въ однихъ и тѣхъ же дѣйствіяхъ, смотря по тому, сравниваютъ ли ихъ (дѣйствія) съ ихъ умопостигаемою, или же съ ихъ чувственною причиной [22].

Естественный законъ, что все совершающееся имѣетъ причину, и что сама эта причина, какъ дѣйствующая во времени, опредѣляется къ своему дѣйствію другой причиной, составляющею опять нѣкоторое явленіе во времени, и, что, слѣдовательно, всѣ событія или факты эмпирически опредѣлены въ нѣкоторомъ естественномъ порядкѣ, — этотъ законъ, черезъ который только явленія составляютъ природу и даютъ предметы нѣкотораго опыта, есть разсудочный законъ, отъ котораго непозволительно отступать ни подъ какимъ предлогомъ или исключать изъ него какое бы то ни было явленіе, такъ какъ въ про-

[22] Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, стр. 442.

тивномъ случаѣ это явленіе было бы поставлено внѣ всякаго возможнаго опыта, черезъ это отличено отъ всѣхъ предметовъ возможнаго опыта и сдѣлано такимъ образомъ простымъ être de raison или вымысломъ [23].

Здѣсь такимъ образомъ является вопросъ: признавая въ цѣломъ ряду всѣхъ событій исключительно естественную необходимость, возможно ли, однако, этотъ самый рядъ событій, который, съ одной стороны, есть лишь дѣйствіе природы, признавать, съ другой стороны, какъ свободное дѣйствіе, или же между этими двумя родами причинностей находится прямое противорѣчіе?

Между причинами въ явленіи безспорно не можетъ быть ничего такого, что могло бы прямо и само по себѣ начинать рядъ событій. Всякое дѣйствіе, какъ явленіе, поскольку оно производитъ событіе, само есть событіе или происшествіе, предполагающее другое состояніе, въ которомъ находится причина, и такимъ образомъ все, что совершается, есть лишь продолженіе ряда, начало же, само себя опредѣляющее, здѣсь невозможно. Такимъ образомъ, всѣ акты естественныхъ причинъ во временномъ ряду суть сами лишь слѣдствія, предполагающія точно также свои причины въ этомъ временномъ ряду; первоначальный же актъ, черезъ который совершается нѣчто такое, чего прежде не было, не можетъ быть ожидаемъ отъ причинной связи явленій. Но есть ли необходимость, чтобы, — если дѣйствія суть явленія, — дѣйствующая сила ихъ причины, которая (именно причина) сама есть также явленіе, чтобы эта дѣйствующая сила была исключительно эмпирическою? И невозможно ли, напротивъ, чтобы хотя для всякаго дѣйствія въ явленіи требуется связь съ причиной его, по законамъ эмпирической причинности, чтобы сама эта эмпирическая причинность, нисколько не нарушая своей связи съ естественными причинами, была однако дѣйствіемъ нѣкоторой не эмпирической, а умопостигаемой причинности, т. е. нѣкотораго по отношенію къ явленіямъ первоначальнаго акта извѣстной причины, которая, такимъ образомъ, въ силу этой своей способности не есть уже явленіе, но умопостигаемая причина, хотя по своему дѣйствію въ чувственномъ мірѣ она совершенно принадлежитъ, какъ звено, къ общей естественной цѣпи? [24].

Законъ причинности явленій, связывающій ихъ между собою,

[23] Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, стр. 442.

[24] Kant, тамъ же, стр. 443.

необходимъ для того, чтобы можно было искать и находить для естественныхъ событій естественныя условія, т. е. причины въ явленіи. Когда это признано и не ослаблено никакимъ исключеніемъ, то разсудокъ, который въ своемъ эмпирическомъ примѣненіи ничего не видитъ во всемъ происходящемъ, кромѣ природы, и имѣетъ на это право, тогда разсудокъ, говорю я, имѣетъ все, чего онъ можетъ требовать, и физическія объясненія идутъ своимъ чередомъ, безо всякой помѣхи. И ему не наносится никакого ущерба, если признать, что между естественными причинами находятся и такія, которыя, помимо своего естественнаго отношенія и связи съ явленіями, имѣютъ еще такую способность, которой принадлежитъ лишь умопостигаемое значеніе, поскольку опредѣленіе ея къ дѣйствію никогда не основывается на эмпирическихъ условіяхъ, но на однихъ основаніяхъ ума, такъ однако, что дѣйствіе этой причины въ явленіи сообразно со всѣми законами эмпирической причинности. Ибо при этомъ дѣйствующій субъектъ какъ *causa phaenomenon* будетъ неразрывно связанъ съ природой по зависимости всѣхъ своихъ дѣйствій отъ естественныхъ условій, и лишь *noumenon* этого субъекта (со всею причинностью его въ явленіи) будетъ содержать въ себѣ нѣкоторыя условія, которыя, если мы захотимъ перейти отъ эмпирическаго предмета къ трансцендентальному, должны быть признаны какъ только умопостигаемыя. Ибо, если мы въ томъ, что можетъ быть между явленіями причиной, слѣдуемъ естественному правилу, то мы можемъ не заботиться о томъ, что въ трансцендентальномъ субъектѣ (который намъ эмпирически неизвѣстенъ) можетъ быть мыслимо, какъ основаніе этихъ явленій и ихъ связи. Это умопостигаемое основаніе нисколько не касается эмпирическаго вопроса, но относится лишь къ мышленію въ чистомъ умѣ; дѣйствія же этого мышленія, находимыя въ явленіяхъ, хотя и связаны съ умопостигаемою причиной, однако они должны тѣмъ не менѣе совершенно объясняться съ эмпирической стороны изъ ихъ причинъ въ явленіяхъ, по естественнымъ законамъ, поскольку мы ограничиваемся эмпирическимъ характеромъ, какъ послѣднимъ основаніемъ объясненія, и оставляемъ въ сторонѣ умопостигаемый характеръ, который есть трансцендентальная причина эмпирическаго. Примѣнимъ это къ опыту.

Человѣкъ есть одно изъ явленій чувственнаго міра и постольку одна изъ естественныхъ причинъ, дѣйствующая сила которой должна находиться подъ эмпирическими законами. Въ этомъ смыслѣ долженъ

онъ такъ же, какъ и всѣ другія естественныя вещи, имѣть нѣкоторый эмпирическій характеръ. Мы замѣчаемъ этотъ послѣдній въ силахъ и способностяхъ, которыя онъ обнаруживаетъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Въ неодушевленной или только животно-одушевленной природѣ мы не находимъ никакого основанія мыслить какую-нибудь способность иначе, какъ лишь чувственно опредѣленную. Но человѣкъ, который цѣлую природу познаетъ лишь посредствомъ чувствъ, самъ себя познаетъ еще черезъ внутреннее воспріятіе, именно въ дѣйствіяхъ и внутреннихъ опредѣленіяхъ, которыя онъ никакъ не можетъ причислить къ впечатлѣніямъ чувствъ, и есть такимъ образомъ самъ для себя частью явленіе, частью, именно относительно извѣстныхъ способностей, лишь умопостигаемый предметъ, такъ какъ дѣйствіе этихъ способностей никакъ не можетъ быть причислено къ воспріятіямъ чувственности: мы назовемъ эти способности разсудкомъ и разумомъ. Въ особенности этотъ послѣдній по преимуществу отличается отъ всѣхъ эмпирически обусловленныхъ силъ, такъ какъ онъ оцѣниваетъ свои предметы лишь по идеямъ [25].

Что этотъ разумъ имѣетъ причинную силу, что во всякомъ случаѣ мы можемъ представить себѣ такую причинность разума, это очевидно изъ императивовъ, которые мы ставимъ во всемъ практическомъ, какъ правило для дѣйствующихъ силъ. *Долженствованіе* (das Sollen) выражаетъ необходимость и связь съ такими основаніями, которыя во всей остальной природѣ не встрѣчаются. Въ этой природѣ разсудокъ можетъ познавать лишь то, что есть или было, или будетъ, но невозможно, чтобы въ этой природѣ что-нибудь *должно было быть* иначе, чѣмъ оно въ дѣйствительности есть въ своемъ временномъ явленіи. Долженствованіе, если имѣть въ виду только теченіе природы, не имѣетъ рѣшительно никакого смысла и значенія; мы совсѣмъ не можемъ спрашивать, что *должно* совершаться въ природѣ, или какія свойства *имѣетъ* кругъ. Это долженствованіе выражаетъ возможное дѣйствіе, основаніе котораго есть не что иное, какъ чистое понятіе, тогда какъ, напротивъ, основаніе всякаго естественнаго событія, какъ такого, необходимо есть явленіе. Разумѣется, и дѣйствія по императивамъ должны быть возможны подъ естественными условіями, но эти естественныя условія не касаются самого опредѣленія воли, а лишь дѣйствія и результата его въ явленіи. Мо-

[25] Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, стр. 444—445.

гутъ быть сколько угодно естественныхъ основаній, которыя побуждаютъ меня къ хотѣнію, сколько угодно чувственныхъ возбужденій, они однако не могутъ произвести долженствованія, а лишь далеко не необходимое, а всегда условное, хотѣніе, которому, напротивъ, долженствованіе, выражаемое разумомъ, полагаетъ мѣру и цѣль, запрещеніе или допущеніе. Будетъ ли мотивомъ предметъ простой чувственности (пріятное), или же чистаго разума (доброе), разумъ не уступаетъ тому основанію, которое дается эмпирически, и не слѣдуетъ порядку вещей, какъ онѣ представляются въ явленіи, но съ полною самопроизвольностью создаетъ себѣ собственный порядокъ по идеямъ, къ которымъ онъ прилаживаетъ эмпирическія условія и по которымъ (идеямъ) онъ объявляетъ необходимыми даже такія дѣйствія, которыя, однако, никогда не случились, и можетъ быть никогда не случатся, предполагая при этомъ все-таки, что разумъ въ отношеніи къ этимъ дѣйствіямъ можетъ имѣть причинную силу, ибо, въ противномъ случаѣ, онъ не могъ бы отъ своихъ идей ожидать дѣйствій въ опытѣ [26].

Признавая, такимъ образомъ, возможнымъ, чтобы разумъ дѣйствительно имѣлъ причинную силу относительно явленій, онъ долженъ однако выказывать и нѣкоторый эмпирическій характеръ, такъ какъ всякая причина предполагаетъ правило, по которому извѣстныя явленія слѣдуютъ какъ дѣйствіе, а всякое правило требуетъ однообразнаго дѣйствія, на чемъ основывается понятіе причины, какъ способности, которую, поскольку она должна быть узнаваема изъ однихъ явленій, мы можемъ назвать эмпирическимъ характеромъ. Этотъ характеръ постояненъ, тогда какъ дѣйствія его согласно различію сопутствующихъ и частью ограничивающихъ условій являются въ измѣнчивыхъ образахъ. Такимъ образомъ, каждый человѣкъ имѣетъ эмпирическій характеръ своей воли, который есть не что иное, какъ извѣстная привычная сила его разума, поскольку она показываетъ въ его являемыхъ дѣйствіяхъ нѣкоторое правило, по которому должно принимать разумныя основанія дѣйствій его по ихъ роду и степени и судить о субъективныхъ принципахъ его воли. Такъ какъ этотъ эмпирическій характеръ самъ долженъ быть выведенъ изъ явленій и ихъ правила, которое дается опытомъ, то всѣ дѣйствія человѣка въ явленіи опредѣляются изъ его эмпирическаго характера и другихъ

[26] Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, стр. 445—446.

содѣйствующихъ причинъ (мотивовъ) по порядку природы. И если бы мы могли всѣ явленія его произвола изучить до послѣдняго основанія, то не было бы ни одного человѣческаго дѣйствія, которое мы не могли бы съ увѣренностью предсказать и признать какъ необходимое изъ его предшествующихъ условій.

Относительно этого эмпирическаго характера, такимъ образомъ, нѣтъ никакой свободы, и такимъ несвободнымъ является человѣкъ, если мы только эмпирически его наблюдаемъ и хотимъ изслѣдовать физіологически движущую причину его дѣйствій; но если мы тоже самое дѣйствіе будемъ оцѣнивать по отношенію къ разуму, и не къ теоретическому или умозрительному разуму, который можетъ только объяснять происхожденіе этихъ дѣйствій, но по отношенію къ практическому разуму, который самъ есть причина, ихъ производящая, если мы такимъ образомъ будемъ разсматривать эти дѣйствія съ практической или нравственной стороны, то мы найдемъ совершенно другое правило и другой порядокъ, нежели порядокъ природы. По этому новому порядку, можетъ быть, все то, что по ходу природы случилось и по своимъ эмпирическимъ основаніямъ необходимо случилось, *не должно* было случиться. Иногда же мы находимъ или по крайней мѣрѣ думаемъ найти, что идея разума дѣйствительно показала причинную силу относительно дѣйствій людей какъ явленій, и что такимъ образомъ эти дѣйствія случились не потому, что они опредѣлялись эмпирическими причинами, а потому, что опредѣлялись причинами умопостигаемыми или чистаго разума, хотя и въ согласіи съ эмпирическими условіями [27].

Предполагая теперь, что можно сказать: разумъ имѣетъ причинную силу относительно явленій — можетъ ли его дѣйствіе назваться свободнымъ, когда оно съ точностью опредѣлено въ его эмпирическомъ характерѣ и, слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ необходимо; эмпирическій же характеръ опять-таки опредѣляется характеромъ умопостигаемымъ, а этотъ послѣдній самъ въ себѣ намъ неизвѣстенъ, но обозначается лишь посредствомъ явленій, которыя собственно даютъ знать непосредственно только объ эмпирическомъ характерѣ? Но вѣдь дѣйствіе, поскольку оно должно приписываться умопостигаемому характеру, какъ его причинѣ, происходитъ изъ него совсѣмъ не по эмпирическимъ законамъ, т. е. не такъ, чтобы условія чистаго

---

[27] Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, стр. 446—448.

разума предшествовали, а только такъ, что предшествуютъ его дѣйствія въ явленіи для внутренняго чувства. Чистый разумъ, какъ умопостигаемая способность, не подчиненъ формѣ времени, а, слѣдовательно, и условіямъ временной послѣдовательности. Причинная сила разума въ умопостигаемомъ характерѣ *не происходитъ*, т. е. не начинается съ извѣстнаго времени, чтобы произвести дѣйствіе, ибо въ такомъ случаѣ она сама была бы подчинена естественному закону явленій, опредѣляющему причинные ряды по времени, и тогда эта причинная сила была бы природой, а не свободой.

Такимъ образомъ, мы можемъ сказать: если разумъ можетъ имѣть причинную силу относительно явленій, то она (причинная сила) есть способность, черезъ которую чувственныя условія нѣкотораго эмпирическаго ряда дѣйствій впервые начинаются, ибо условіе, которое лежитъ въ самомъ разумѣ, не чувственно и само, слѣдовательно, не начинается. Здѣсь, такимъ образомъ, имѣетъ мѣсто то, чего мы не можемъ найти во всѣхъ другихъ эмпирическихъ рядахъ, а именно: что условіе послѣдовательнаго ряда событій само можетъ быть не обусловленнымъ эмпирически, ибо здѣсь первое условіе находится внѣ ряда явленій, въ умопостигаемомъ, и, слѣдовательно, не подчинено никакому чувственному условію и никакому временному опредѣленію предшествующими причинами.

Въ другомъ отношеніи, однако, эта самая дѣйствующая причина принадлежитъ къ ряду явленій. Человѣкъ самъ есть явленіе, его произволъ имѣетъ эмпирическій характеръ, составляющій эмпирическую причину всѣхъ его дѣйствій. Нѣтъ ни одного условія, опредѣляющаго человѣка согласно этому характеру, которое бы не содержалось въ ряду естественныхъ дѣйствій и не повиновалось бы ихъ закону, по которому не можетъ имѣть мѣста никакая эмпирически необусловленная причинность того, что совершается во времени. Поэтому никакое данное дѣйствіе (такъ какъ оно можетъ быть воспринимаемо только какъ явленіе) не можетъ само собой начинаться. Но о разумѣ нельзя сказать, что тому состоянію, въ которомъ онъ опредѣляетъ волю, предшествуетъ другое состояніе, какъ его опредѣляющее условіе.

Ибо такъ какъ разумъ самъ по себѣ не есть явленіе и не подчиненъ никакимъ условіямъ чувственности, то въ немъ даже относительно его причинной силы не имѣетъ мѣста никакая временная послѣдовательность, и, слѣдовательно, къ нему не можетъ быть при-

мѣненъ динамическій законъ природы, опредѣляющій по правиламъ временную послѣдовательность.

Разумъ есть, такимъ образомъ, постоянное условіе всѣхъ произвольныхъ дѣйствій, въ которыхъ проявляется человѣкъ. Каждое изъ этихъ дѣйствій заранѣе опредѣлено въ эмпирическомъ характерѣ человѣка прежде еще, чѣмъ оно совершится. Но относительно умопостигаемаго характера, котораго эмпирическій характеръ есть лишь чувственная схема, не имѣетъ мѣста никакое «прежде или послѣ» (такъ какъ онъ свободенъ отъ формы времени), и всякое дѣйствіе совершенно помимо временнаго отношенія, въ которомъ оно стоитъ съ другими явленіями, есть непосредственное дѣйствіе умопостигаемаго характера чистаго разума, который, такимъ образомъ, дѣйствуетъ свободно, не опредѣляясь въ цѣпи естественныхъ причинъ внѣшними или внутренними, но по времени предшествующими, основаніями, и эта его свобода можетъ быть признана не только отрицательно, какъ независимость отъ эмпирическихъ условій (ибо въ такомъ случаѣ разумъ переставъ бы быть причиной явленій), но также и положительно можетъ быть она обозначена способностью начинать само собою рядъ событій, такъ что въ ней самой ничто не начинается, но она, какъ безусловное условіе всякаго произвольнаго дѣйствія, не допускаетъ надъ собою никакихъ по времени предшествующихъ условій. Хотя дѣйствіе ея начинается въ ряду явленій, но никогда не можетъ въ этомъ ряду составлять безусловно первое начало [28].

Чтобы вытекающее отсюда регулятивное значеніе разума, какъ безусловнаго практическаго принципа, пояснить примѣромъ изъ его эмпирическаго употребленія (пояснить, а не подтвердить, такъ какъ подобное эмпирическое подтвержденіе или доказательство не годится для трансцендентальнаго положенія), возьмемъ какое-нибудь произвольное дѣйствіе, напримѣръ, ложь со злобнымъ намѣреніемъ, посредствомъ которой человѣкъ внесъ нѣкоторое замѣшательство въ общество, и которую хотятъ изслѣдовать въ ея побужденіяхъ, и послѣ того судить, насколько она можетъ быть ему вмѣнена вмѣстѣ съ ея послѣдствіями. Въ первомъ намѣреніи, т. е. для изслѣдованія причинъ, обращаются къ его эмпирическому характеру до самыхъ его источниковъ, которые отыскиваютъ въ дурномъ воспитаніи, дурномъ обществѣ, частью также въ дурной и нечувствительной къ добру на-

[28] Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, стр. 448—450.

турѣ, а частью въ легкомыслiи и необдуманности, при чемъ не оставляютъ безъ вниманiя и побочныхъ причинъ, давшихъ поводъ къ этому дѣйствiю. Во всемъ этомъ поступаютъ такъ, какъ вообще въ изслѣдованiи ряда причинъ, опредѣляющихъ къ необходимому данному естественному дѣйствiю. Но хотя признаютъ дѣйствiе опредѣленнымъ посредствомъ всего этого, тѣмъ не менѣе порицаютъ того, кто совершилъ это дѣйствiе, и при томъ не за несчастную натуру его, не за повлiявшiя на него обстоятельства и даже не за веденный имъ прежде образъ жизни, ибо предполагаютъ, что можно совершенно устранить свойство этой жизни и протекшiй рядъ условiй и смотрѣть на данное дѣйствiе, какъ совершенное безусловно по отношенiю къ предыдущему состоянiю, какъ будто дѣйствующiй совершенно самостоятельно начиналъ этимъ дѣйствiемъ новый рядъ событiй. Такое порицанiе основывается на законѣ разума, по которому разумъ признается какъ причина, которая могла бы и должна бы иначе опредѣлить дѣйствiе того человѣка, несмотря на всѣ названныя эмпирическiя условiя. И при томъ мы должны смотрѣть на причинную силу разума не какъ на конкурирующую или содѣйствующую только, но какъ на достаточную саму въ себѣ, хотя бы всѣ чувственныя побужденiя не только говорили въ пользу ея, но были даже прямо ей противоположны. Такимъ образомъ, дѣйствiе вмѣняется умопостигаемому характеру этого человѣка, который теперь, въ ту минуту, какъ лжетъ, вполнѣ виновенъ; слѣдовательно, разумъ, несмотря на всѣ эмпирическiя условiя дѣйствiя, былъ совершенно свободенъ, и это дѣйствiе вмѣняется исключительно его попущенiю.

Легко видѣть въ этомъ порицающемъ или вмѣняющемъ сужденiи то предположенiе, что практическiй разумъ совершенно не видоизмѣняется всѣми чувственными условiями (хотя его явленiя, именно способы, какими онъ проявляется въ своихъ дѣйствiяхъ, и измѣняются); далѣе, что въ немъ не предшествуетъ состоянiе, коимъ бы опредѣлялось состоянiе послѣдующее; что, слѣдовательно, онъ совсѣмъ не принадлежитъ къ ряду чувственныхъ условiй, дѣлающихъ необходимыми явленiя по естественнымъ законамъ. Практическiй разумъ всегда и одинаково присущъ человѣку во всѣхъ дѣйствiяхъ и во всѣхъ обстоятельствахъ времени; самъ же онъ не находится во времени и не приходитъ въ какое-нибудь новое состоянiе, въ которомъ онъ прежде не былъ: онъ относительно времени и временныхъ дѣйствiй есть опредѣляющее, а не опредѣляемое. Поэтому нельзя

спрашивать, почему не опредѣлился разумъ иначе, а можно спрашивать только, почему онъ не опредѣлилъ иначе явленіе своею причинною силой. Но на это невозможенъ никакой отвѣтъ, ибо другой умопостигаемый характеръ далъ бы и другой эмпирическій характеръ, и когда мы говоримъ, что, несмотря на всю предшествующую свою жизнь, данный субъектъ могъ бы не солгать, то это означаетъ только, что дѣйствіе непосредственно находится во власти разума, и разумъ въ своей причинности не подчиненъ никакому условію явленій и временной послѣдовательности, что различіе времени, хотя и есть главное различіе явленій относительно другъ друга, но такъ какъ эти явленія не суть вещи въ себѣ, а, слѣдовательно, и не суть причины сами по себѣ, то это и не составляетъ различія дѣйствій по отношенію къ разуму какъ первоначальной причинѣ. Такимъ образомъ, при сужденіи о свободныхъ дѣйствіяхъ относительно ихъ причинности, мы можемъ дойти только до умопостигаемой причины, но не далѣе ея: мы можемъ познать, что она свободна, т. е. что она опредѣляетъ независимо отъ чувственности и, слѣдовательно, можетъ быть тѣмъ самымъ необусловленною чувственно причиной явленій. Но почему умопостигаемый характеръ даетъ именно эти явленія и этотъ эмпирическій характеръ при данныхъ обстоятельствахъ, отвѣчать на это также превосходитъ всѣ способности нашего разума и даже самое право его на вопросъ, какъ если бы спрашивалось, почему трансцендентальный предметъ нашего внѣшняго чувственнаго воспріятія даетъ только воззрѣніе въ пространствѣ, а не какое-нибудь другое. Но задача, которую мы должны были разрѣшить, и не обязываетъ насъ къ отвѣту на этотъ вопросъ, ибо она состояла только въ томъ, чтобы разрѣшить, противорѣчитъ ли свобода естественной необходимости въ одномъ и томъ же дѣйствіи, и на этотъ вопросъ мы отвѣчали, показавъ, что, такъ какъ въ свободѣ возможны отношенія къ совершенно другого рода условіямъ, нежели въ природѣ, то законы этой послѣдней нисколько не касаются первой, слѣдовательно, обѣ другъ отъ друга независимы и могутъ быть совмѣстны, не препятствуя другъ другу [29].

III.

Въ поясненіе изложеннаго ученія Канта прибавимъ еще нѣсколько замѣчаній его изъ «Критики практическаго разума». Понятіе

[29] Kant, „Kritik der praktischen Vernunft“, стр. 450—452.

причинности, какъ естественной небходимости, въ различіи отъ нея, какъ свободы, касается только существованія вещей, поскольку онѣ опредѣляемы во времени, слѣдовательно, какъ явленій, въ противоположность ихъ причинности, какъ вещей самихъ по себѣ. Если же теперь принять опредѣленіе существованія вещей во времени за опредѣленіе ихъ, какъ самихъ по себѣ, что составляетъ самую обыкновенную точку зрѣнія, тогда необходимость въ причинной связи не можетъ быть не только соединена со свободой, но онѣ прямо противорѣчатъ другъ другу, ибо изъ первой слѣдуетъ, что каждое событіе, слѣдовательно и каждое дѣйствіе, происходящее въ извѣстномъ пунктѣ времени, есть необходимо подъ условіемъ того, что было въ предшествующемъ времени, а такъ какъ прощедшее время уже не находится въ моей власти, то каждое дѣйствіе, которое я совершаю, должно быть необходимо по опредѣляющимъ основаніямъ, *не находящимся въ моей власти,* т. е. въ каждомъ пунктѣ времени, въ которомъ я дѣйствую, я не свободенъ. Если бъ я даже принялъ все мое существованіе за независимое отъ какой-нибудь посторонней причины, такъ что опредѣляющія основанія моей причинности и даже всего моего существованія не находились бы внѣ меня, то это нисколько бы еще не превращало естественной необходимости въ свободу, ибо въ каждомъ пунктѣ времени я все-таки стою подъ необходимостью быть опредѣляемымъ къ дѣйствію тѣмъ, что не находится въ моей власти, и безконечный a parte priori рядъ событій, которыя я только продолжалъ бы въ предопредѣленномъ уже порядкѣ, а никогда не начиналъ бы его самъ собою, былъ бы непрерывною естественною цѣпью, и моя причинная сила, такимъ образомъ, никогда бы не была свободною. Такимъ образомъ, свобода не можетъ быть приписана никакому существу, поскольку оно есть явленіе во времени, и, слѣдовательно, если свобода вообще возможна, то она можетъ принадлежать только существу не какъ явленію, а какъ вещи о себѣ; это, во всякомъ случаѣ, неизбѣжно, если нужно соединить эти два противоположныя понятія. Но въ примѣненіи, когда ихъ соединяютъ въ одно и то же дѣйствіе, являются большія трудности, которыя, повидимому, дѣлаютъ это соединеніе неисполнимымъ. Когда я о какомъ-нибудь человѣкѣ, совершившемъ кражу, говорю: «это дѣйствіе было необходимымъ результатомъ, согласно естественнымъ законамъ причинности, результатомъ опредѣленныхъ основаній въ предшествующемъ времени, такъ что было невозможно, чтобъ это дѣйствіе не случилось», то какимъ обра-

зомъ оцѣнка по нравственному закону можетъ произвести здѣсь измѣненіе и предположить, что это дѣйствіе могло не случиться, такъ какъ законъ говоритъ, что оно не должно было случиться, т. е. какимъ образомъ одно и то же существо въ одномъ и томъ же пунктѣ времени и относительно одного и того же дѣйствія можетъ быть свободнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ подлежитъ неизбѣжному закону естественной необходимости? Было бы напрасно искать примиренія въ томъ, чтобы только согласовать способъ опредѣляющихъ основаній естественной причинности со сравнительнымъ или относительнымъ понятіемъ свободы, по которому иногда дѣйствіе называется свободнымъ, когда опредѣляющія естественныя основанія его лежатъ внутри, въ самомъ дѣйствующемъ существѣ, какъ напримѣръ въ случаѣ брошеннаго тѣла, находящагося въ свободномъ движеніи, при чемъ слово «свобода» употребляется потому, что во время этого движенія тѣло не толкается ничѣмъ внѣшнимъ, или когда мы называемъ движеніе часового механизма свободнымъ потому, что оно само двигаетъ свою стрѣлку, которая такимъ образомъ не передвигается извнѣ; и точно также въ этомъ смыслѣ дѣйствія человѣка, хотя они совершенно необходимы, посредствомъ своихъ опредѣляющихъ основаній, предшествующихъ времени, могутъ быть названы свободными, такъ какъ они производятся нашими собственными силами и представленіями въ нашемъ собственномъ умѣ. Видѣть въ этомъ примиреніе свободы и необходимости значило бы прибѣгать къ очень жалкому средству и разрѣшать трудную задачу, надъ которою бились тысячелѣтія, посредствомъ простой игры словъ. Въ самомъ дѣлѣ, при вопросѣ о свободѣ, которая предполагается всякимъ нравственнымъ закономъ и согласною съ этимъ закономъ вмѣняемостью, никакого значенія не имѣетъ, опредѣляется ли естественная причинность дѣйствія основаніями, лежащими въ субъектѣ или же внѣ его, и въ первомъ случаѣ имѣютъ ли эти основанія характеръ инстинкта или разума. Если эти внутреннія основанія въ формѣ представленій имѣютъ условія своего существованія во времени и именно въ предшествующемъ состояніи, а это послѣднее въ другомъ предшествующемъ и т. д., то, хотя бы эти опредѣленія были внутренними психологическими, а не механическими, т. е. производящими дѣйствія посредствомъ представленій, а не посредствомъ тѣлесныхъ движеній, то все-таки это будетъ опредѣляющимъ основаніемъ причинности существа, поскольку его существованіе опредѣляемо во времени, и, слѣдовательно, подъ необходи-

мыми условіями предшествующаго времени, которыя, такимъ образомъ, когда субъекту приходится дѣйствовать, уже не находятся болѣе въ его власти, и которымъ, слѣдовательно, хотя присуща психологическая свобода — если можно назвать этимъ словомъ внутреннюю связь или сцѣпленіе представленій въ душѣ — но такая свобода сама есть только нѣкоторый видъ естественной необходимости. Но здѣсь не остается мѣста для настоящей трансцендентальной свободы, которая должна быть мыслима, какъ независимость отъ всѣхъ эмпирическихъ условій и отъ природы вообще, будь она предметомъ внутренняго чувства (т. е. только во времени) или также и внѣшняго (т. е. въ пространствѣ и времени вмѣстѣ), а безъ такой свободы (въ этомъ послѣднемъ собственномъ смыслѣ), которая одна только имѣетъ практическое дѣйствіе a priori, невозможенъ никакой нравственный законъ и никакая вмѣняемость. Поэтому же можно всякую необходимость событій во времени по естественному закону причинности называть *механизмомъ* природы, хотя подъ этимъ нѣтъ надобности разумѣть, что вещи, подчиненныя ему, суть дѣйствительно *матеріальныя* машины. Здѣсь имѣется въ виду лишь необходимость связи событій во временномъ ряду, какъ она развивается согласно естественному закону, будетъ ли субъектомъ, въ которомъ совершается это развитіе, матеріальный автоматъ или же духовный, побуждаемый представленіями. И если свобода нашей воли есть только эта психологическая и сравнительная, а не трансцендентальная или абсолютная вмѣстѣ съ тѣмъ, то эта свобода въ сущности не будетъ лучше свободы любой машины, которая, будучи разъ заведена, сама собою продолжаетъ свои движенія [30].

Чтобы разрѣшить теперь это видимое противорѣчіе между естественнымъ механизмомъ и свободой въ одномъ и томъ же дѣйствіи, нужно вспомнить, что естественная необходимость, не могущая быть совмѣстною со свободой субъекта, принадлежитъ только опредѣленію той вещи, которая стоитъ подъ условіями времени, т. е. опредѣленію дѣйствующаго субъекта только какъ явленія, что, слѣдовательно, поскольку опредѣляющее основаніе каждаго дѣйствія этого субъекта находится въ томъ, что принадлежитъ къ прошедшему времени, *оно не подлежитъ его власти.* Но тотъ же самый субъектъ, сознавая себя съ другой стороны какъ вещь о себѣ, разсматриваетъ и свое суще-

[30] Kant, „Kritik der praktischen Vernunft“, Kirchmann's Ausgabe, Berlin 1869, стр. 113—117.

ствованіе, поскольку оно не стоитъ подъ условіями времени, и себя самого, какъ опредѣляемаго только тѣми законами, которые онъ самъ даетъ себѣ посредствомъ разума, и въ этомъ его существованіи ему ничто не предшествуетъ относительно опредѣленія его воли, но каждое дѣйствіе и вообще каждое опредѣленіе его бытія, имѣющееся согласно внутреннему чувству, даже весь рядъ его существованія, какъ чувственнаго существа, въ сознаніи его умопостигаемаго бытія есть не что иное, какъ только слѣдствіе, а никакъ не можетъ быть признанъ за опредѣляющее основаніе его умопостигаемой причинности. Въ этомъ отношеніи, разумное существо можетъ справедливо сказать о каждомъ противонравственномъ дѣйствіи, которое оно совершаетъ, хотя бы это дѣйствіе, какъ явленіе, было достаточно опредѣлено предыдущимъ и постольку было бы неизбѣжно необходимо, — оно можетъ справедливо сказать, что дѣйствіе это могло бы и не совершиться, такъ какъ оно со всѣмъ предыдущимъ, которымъ опредѣляется, есть лишь только единичное явленіе его характера, который создается имъ самимъ и по которому оно вмѣняетъ себѣ причинную силу того явленія, — вмѣняетъ ее себѣ въ качествѣ независимой отъ всякой чувственности причины [31].

Съ этимъ совершенно согласенъ приговоръ той удивительной способности въ насъ, которую мы называемъ совѣстью: что мы ни измышляли бы для того, чтобы оправдать какое-нибудь безнравственное дѣйствіе, какъ нѣчто такое, чего мы совершенно не могли избѣжать, при совершеніи котораго мы были унесены потокомъ естественной необходимости, всегда мы находимъ, что говорящій здѣсь въ нашу пользу адвокатъ никакъ не можетъ заглушить внутренняго обвинителя, если только мы сознаемъ, что во время совершенія дѣйствія мы обладали яснымъ разумомъ, т. е. пользовались свободой. И хотя безнравственное дѣйствіе *объясняется* естественными причинами, но это объясненіе не есть *оправданіе,* такъ какъ нисколько не уничтожаетъ самопорицанія. На этомъ же основывается раскаяніе въ давно совершенномъ дѣйствіи при каждомъ воспоминаніи о немъ. Это скорбное, нравственнымъ настроеніемъ производимое ощущеніе практически безплодно, такъ какъ не можетъ превратить сдѣланное въ несдѣланное, и съ этой точки зрѣнія оно было бы совершенно безсмысленно (каковымъ его и признаетъ между прочимъ Пристлей въ качествѣ на-

[31] Kant, „Kritik der praktischen Vernunft", стр. 117—118.

стоящаго послѣдовательнаго фаталиста, и за эту откровенность онъ заслуживаетъ бо̀льшаго одобренія, чѣмъ тѣ, которые, на самомъ дѣлѣ утверждая механизмъ воли, на словахъ признаютъ свободу и включаютъ въ свою синкретистическую систему понятіе вмѣняемости, не будучи однако въ состояніи сдѣлать его понятнымъ), но оно получаетъ свое законное оправданіе изъ того, что разумъ не можетъ признавать никакого различія времени, когда дѣло идетъ о законахъ нашего умопостигаемаго, т. е. нравственнаго существованія, а спрашиваетъ только, принадлежитъ ли это событіе мнѣ, какъ мое дѣйствіе, и затѣмъ связываетъ съ нимъ морально то ощущеніе безъ всякаго различія, совершено ли дѣйствіе теперь или же давнымъ-давно. Раскаяніе и вмѣняемость относятся собственно не къ отдѣльному дѣйствію какъ такому, т. е. какъ явленію во времени, опредѣленному предшествовавшими явленіями и поэтому необходимому, а ко внутренней причинѣ этого дѣйствія, лежащей за предѣлами явленій, не подчиненной, слѣдовательно, формѣ времени, и относительно которой такимъ образомъ нѣтъ прошедшаго. Я могу вмѣнять себѣ, порицать и раскаиваться въ дѣйствіи лишь поскольку въ немъ выражается мой постоянный характеръ или постоянная черта этого характера, независимая отъ времени и составляющая свободный продуктъ моего умопостигаемаго характера. Ибо развивающаяся во времени чувственная жизнь по отношенію къ умопостигаемому содержанію существованія представляетъ безусловно единичное явленіе, которое, поскольку оно содержитъ только проявленіе нравственнаго характера, должно быть оцѣниваемо не по естественной необходимости (которою опредѣляется только его обнаруженіе, а не оно само), но по безусловной произвольности его свободы, какъ вещи о себѣ. Поэтому можно допустить, что если бы даже для насъ было возможно такъ глубоко проникать въ характеръ человѣка, поскольку онъ проявляется какъ во внутреннемъ, такъ и во внѣшнемъ дѣйствіи, что намъ было бы извѣстно всякое даже самое незначительное побужденіе къ тому дѣйствію, а также и всѣ на него дѣйствующіе внѣшніе поводы, при чемъ можно было бы разсчитать поведеніе этого человѣка въ будущемъ съ такою же достовѣрностью, какъ лунное или солнечное затменіе, тѣмъ не менѣе можно было бы утверждать, что этотъ человѣкъ свободенъ, такъ какъ намъ все-таки оставалась бы возможность другой точки зрѣнія на этого же субъекта, именно умственное воззрѣніе на него, какъ на noumenon. При чемъ намъ было бы ясно, что вся эта цѣпь

явленій по нравственному своему значенію сама зависитъ отъ произвольности субъекта, какъ вещи о себѣ, объ опредѣленіяхъ которой нельзя дать никакого физическаго понятія или объясненія. Съ этой точки зрѣнія, которая естественна для нашего разума, хотя и необъяснима эмпирически, оправдываются даже такія сужденія, которыя на первый взглядъ кажутся совершенно несправедливыми. Бываютъ случаи, когда люди съ самаго ранняго дѣтства показываютъ рѣшительную злость, которая постоянно возрастаетъ съ лѣтами, несмотря на самое лучшее воспитаніе, такъ что ихъ приходится считать за прирожденныхъ злодѣевъ и совершенно неисправимыхъ, и между тѣмъ, несмотря на это, ихъ преступленія вмѣняются имъ такъ же, какъ и другимъ, какъ будто бы, несмотря на это прирожденное и, слѣдовательно, независимое отъ ихъ воли злое свойство ихъ натуры, они остаются такими же отвѣтственными за свои дѣйствія, какъ и всякій другой. Это было бы невозможно, если бы мы не предполагали, что все, что они дѣлаютъ, имѣетъ въ своей основѣ нѣкоторую свободную причинность, независимую отъ временныхъ явленій и только обнаруживающуюся въ этихъ явленіяхъ, такъ что весь этотъ обнаруженный дурной характеръ есть не основаніе, а напротивъ только результатъ ихъ свободной воли, по существу предшествующей всѣмъ своимъ временнымъ явленіямъ (предшествующей, слѣдовательно, или первѣйшей и относительно самаго ихъ рожденія, въ которомъ обнаруживается уже результатъ этой умопостигаемой свободной воли), вслѣдствіе чего они съ самаго начала и проявляютъ одинъ и тотъ же дурной характеръ, нисколько не мѣшающій имъ быть отвѣтственными за то первоначальное свободное опредѣленіе, изъ котораго произошелъ и этотъ характеръ [32].

---

[32] Kant, „Kritik der praktischen Vernunft“, стр. 118—120.

Замѣчанія на статью проф. Г. Ф. Шершеневича.

1897.

Мнимая критика.

1897.

Необходимыя замѣчанія на „Нѣсколько словъ“ Б. Н. Чичерина.

1897.

Замѣчанія на статью проф. Г. Ф. Шершеневича*.

1897.

I.

Почтенный профессоръ заявляетъ, что вовсе не намѣренъ входить по существу въ разборъ того отвѣта (на вопросъ о смыслѣ жизни), который составляетъ содержаніе моей книги; задача его критической статьи состоитъ только въ томъ, чтобы вынуть нѣсколько кирпичей изъ «стройнаго зданія» моей нравственной философіи, при чемъ онъ любезно выражаетъ увѣренность, что «такому искусному архитектору», какъ я, «ничего не стоитъ зачинить» поврежденныя мѣста. Благодарю, но недоумѣваю. Если, какъ совершенно справедливо замѣчаетъ самъ Г. Ф. Шершеневичъ, въ философскомъ сочиненіи все построено на логической преемственности и связности, то ясно, что въ подлинномъ своемъ смыслѣ и значеніи отдѣльныя мѣста книги могутъ быть поняты и оцѣнены только по ихъ внутренней связи съ цѣлымъ умственнымъ построеніемъ. Какимъ же образомъ можно разбирать въ отдѣльности «нѣкоторыя доказательства и приложенія» даннаго воззрѣнія, или идеи, не касаясь самой этой идеи по существу, т. е. не касаясь того, что доказывается и что прилагается? Такой разборъ будетъ не только лишенъ серьезнаго интереса, но рискуетъ прямо впасть въ невѣрности и несообразности, когда, напр., критикъ, останавливаясь на отдѣльныхъ мѣстахъ внѣ ихъ общей связи, приметъ за положительное доказательство простой діалектическій переходъ отъ одной мысли къ другой, или такому сужденію, которое въ цѣломъ мысленномъ ряду имѣетъ лишь гипотетическое и служебное

* Статья проф. Г. Ф. Шершеневича: „По поводу книги Вл. С. Соловьева — „Оправданіе добра““ была напечатана въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ за 1897 годъ. *Г. Р.*

значеніе, припишетъ самостоятельный и категорическій характеръ. Собственный элементъ философіи, особенно на той высотѣ, на которую она возведена въ Германіи послѣ Канта, есть конструктивно-діалектическое мышленіе, гдѣ, строго говоря, нѣтъ мѣста «нѣкоторымъ доказательствамъ», т. е. имѣющимъ силу отдѣльно отъ цѣлаго въ своей отвлеченности, а если такія «доказательства» встрѣчаются и въ чисто-философскомъ развитіи мысли, то лишь ради общедоступности изложенія, какъ уступка популярнымъ требованіямъ. Не касаясь *психологической убѣдительности*, которой основанія слишкомъ сложны и неопредѣленны, должно признать, что *логическая доказательность* въ области чисто-философской пріобрѣтается только чрезъ нарастающій рядъ мыслей въ совокупности разсужденій, взаимно другъ друга поддерживающихъ и оправдывающихъ.

Такъ какъ проф. Шершеневичъ прямо признаетъ эту особенность философіи, то его рѣшеніе, не касаясь содержанія философскаго сочиненія по существу, разбирать въ немъ нѣкоторыя отдѣльныя «доказательства и приложенія», вызываетъ удивленіе и, — говоря словами почтеннаго профессора, — «порождаетъ сомнѣніе въ правильности выводовъ».

Это впечатлѣніе не устраняется, а, напротивъ, усугубляется тѣмъ сравненіемъ, которымъ критикъ хочетъ пояснить свое намѣреніе. Въ самомъ дѣлѣ, ради чего, съ какою цѣлью можно заниматься выламываніемъ отдѣльныхъ кирпичей изъ «стройнаго зданія»? Дальнѣйшія слова почтеннаго профессора позволяютъ заключить только, что онъ это дѣлалъ съ единственною цѣлью доставить мнѣ честь и удовольствіе зачинить попорченныя мѣста. При всей странности такого черезчуръ альтруистическаго пріема, любезность почтеннаго критика обязывала меня исполнить его желаніе. Но, рѣшившись на это, я долженъ былъ — къ огорченію, или, вѣрнѣе, къ утѣшенію почтеннаго критика — убѣдиться, что все въ цѣлости, что вынутыхъ кирпичей въ отмѣченныхъ имъ мѣстахъ вовсе нѣтъ, и что никакихъ, причиненныхъ имъ, изъяновъ мнѣ зачинивать не приходится. Говоря безъ аллегорій, возраженія почтеннаго профессора, какъ это и можно было предвидѣть по странной постановкѣ у него критической задачи, никакого внутренняго отношенія къ моимъ дѣйствительнымъ мыслямъ не имѣютъ, и каковы бы ни были недостатки моей «нравственной философіи» (а ихъ, конечно, не мало, и весьма важныхъ), это во всякомъ случаѣ не тѣ, на которые онъ указываетъ.

Уже съ первыхъ возраженій читатель введенъ въ заблужденіе. Онъ имѣетъ право заключить изъ словъ критика, что въ моей книгѣ есть цѣлый трактатъ о пессимизмѣ и самоубійствѣ. Между тѣмъ дѣло идетъ о нѣсколькихъ бѣглыхъ замѣчаніяхъ *въ началѣ предисловія*. Возвращаясь къ сравненію критика, это даже не крыльцо зданія, а развѣ только тротуаръ, къ нему ведущій. Не хорошо, конечно, если и тротуару нанесены серьезныя поврежденія. Посмотримъ, однако, что сдѣлалъ тутъ почтенный критикъ.

Моему замѣчанію о *несерьезности* тѣхъ людей, которые отрицаютъ жизнь на словахъ, пользуясь ею на дѣлѣ, г. Шершеневичъ противопоставляетъ примѣръ человѣка, совершенно расположеннаго къ самоубійству, но остающагося жить изъ жалости къ женѣ и дѣтямъ. не раздѣляющимъ его взглядовъ. Такого семьянина, по мнѣнію моего критика, нельзя считать несерьезнымъ пессимистомъ. Да какой же это пессимистъ? Вѣдь *всякій* пессимистъ считаетъ жизнь зломъ не для себя только, а *для всѣхъ безъ исключенія*, какъ чужихъ, такъ и своихъ и, разумѣется, совершенно независимо отъ чьего бы то ни было мнѣнія на этотъ счетъ. Но пусть г. Шершеневичъ не обижается за своего примѣрнаго семьянина; хотя онъ въ высшей степени несерьезный пессимистъ, но вѣдь его вообще можно только по недоразумѣнію причислить къ пессимистамъ, по крайней мѣрѣ, въ томъ значеніи, о которомъ я говорю, именно къ людямъ, отрицающимъ смыслъ жизни. Вѣдь онъ не только признаетъ смыслъ жизни, но и находитъ его тамъ, гдѣ слѣдуетъ, именно въ исполненіи нравственнаго долга. Жизнь ему лично въ тягость, ему хотѣлось бы убить себя, но онъ не считаетъ себя *въ правѣ* это сдѣлать, онъ признаетъ за другими, за женою и дѣтьми, право на свою жизнь; естественное чувство жалости, которое не имѣетъ никакого смысла съ пессимистической точки зрѣнія, и которое во всякомъ случаѣ легко уступило бы чувству отвращенія отъ жизни, понимается этимъ человѣкомъ какъ нѣчто большее, чѣмъ чувство, — какъ нравственный долгъ, который и является верховнымъ рѣшителемъ дѣла. Однимъ словомъ, нашъ семьянинъ, будучи совсѣмъ плохимъ пессимистомъ, оказывается хорошимъ послѣдователемъ нравственной философіи. Почему же теперь понадобилось г. Шершеневичу, чтобы этого единомышленнаго и сочувственнаго мнѣ человѣка, поступающаго сообразно смыслу жизни, я причислилъ къ осужденнымъ мною отрицателямъ этого смысла и помѣстилъ его между безумными самоубійцами, съ одной стороны, и лицемѣрными брюзгами — съ дру-

гой? Въ примѣрѣ г. Шершеневича пессимизмъ имѣетъ значеніе лишь психологическаго настроенія, зависящаго частью отъ внѣшнихъ случайностей, частью же отъ такъ называемаго «меланхолическаго темперамента», который встрѣчается нерѣдко и у самыхъ религіозныхъ людей. Когда такой темпераментъ подчиняется требованіямъ долга согласно нравственному смыслу жизни, то онъ только возвышаетъ внутреннюю цѣну дѣятельности. Ясно, что здѣсь нѣтъ ничего общаго съ тѣмъ отрицаніемъ жизненнаго смысла, о которомъ говорится въ моемъ предисловіи.

Столь же неумѣстенъ и вопросъ г. Шершеневича, «въ которую группу» отнесу я самоубійцъ, прекратившихъ свою жизнь не въ силу слѣпой страсти и житейскаго уныній, какъ Ромео, а вслѣдствіе глубокаго убѣжденія въ безсмысленности существованія вообще. Согласно своей критической методѣ, обращая вниманіе на отдѣльныя мѣста *внѣ ихъ контекста,* почтенный профессоръ за частными примѣрами, приведенными только ради ихъ яркости, не замѣтилъ главной мысли, выраженной въ слѣдующихъ словахъ: «смыслъ жизни только подтверждается роковою несостоятельностью тѣхъ, кто его отрицаетъ: это отрицаніе принуждаетъ однихъ (пессимистовъ-теоретиковъ) жить *недостойно* въ противорѣчіи съ ихъ проповѣдью, а для другихъ (пессимистовъ-практиковъ или самоубійцъ) отрицаніе жизненнаго смысла совпадаетъ съ дѣйствительнымъ отрицаніемъ самого ихъ существованія. Ясно, что есть смыслъ въ жизни, когда отрицатели его неизбѣжно сами себя отрицаютъ, одни своимъ недостойнымъ существованіемъ, другіе — своею насильственною смертью» («Оправданіе добра», предисл.). Эта мысль можетъ казаться почтенному критику неясною, или невѣрною, но онъ во всякомъ случаѣ долженъ согласиться, что насколько она касается самоубійства, она относится ко всѣмъ самоубійцамъ вообще, а не къ такимъ только, какъ Ромео (да и въ качествѣ примѣра я приводилъ не его одного). Безъ сомнѣнія, бываютъ самоубійцы болѣе разсудительные и менѣе стремительные, чѣмъ шекспировскій герой, но увѣренъ ли г. Шершеневичъ, что бываютъ и такіе, которые кончаютъ съ жизнью единственно только по глубокому убѣжденію въ ея безсмысленности, — убѣжденію, пріобрѣтенному разумнымъ мышленіемъ, а не внушенному страстью? Хотя onus probandi, «бремя доказательства», лежитъ на моемъ противникѣ, но чтобы избавить его отъ напрасныхъ усилій, я охотно скажу, почему такіе случаи самоубійства должны быть *a priori* признаны не-

розможными. Въ предѣлахъ разумнаго мышленія отрицательный взглядъ на жизнь можетъ выражаться такъ: я, NN, въ томъ личномъ опытѣ, который я имѣлъ доселѣ, а также въ своихъ свѣдѣніяхъ и понятіяхъ о доселѣшнемъ опытѣ другихъ людей, не нашелъ смысла жизни. Къ этому факту разумный человѣкъ можетъ прибавить лишь слѣдующее поясненіе: отрицательный результатъ *моего* опыта и *моихъ* понятій можетъ имѣть различныя причины; возможно, что жизнь и впрямь не имѣетъ смысла, но не менѣе возможно и то, что я искалъ этого смысла не тамъ, гдѣ слѣдуетъ, и не такъ, какъ слѣдуетъ, что у меня были о немъ невѣрныя предварительныя понятія, которыя и навели меня на ложный путь. Но какой же разумъ, какая логика позволяетъ изъ того, что я не нашелъ до сихъ поръ смысла жизни, заключить къ дѣйствительной безсмысленности бытія, къ тому, что жить вообще не стоитъ и что лучше всего покончить самоубійствомъ? А если отъ субъективнаго и относительнаго пессимизма переходъ къ безусловному и объективному съ его серьезнымъ практическимъ выводомъ — самоубійствомъ — не можетъ быть сдѣланъ силою разума, запрещающаго такіе логическіе скачки, то чѣмъ же совершается этотъ переходъ, какъ не силою страсти? Вѣдь страсти бываютъ не только чувственныя, но и духовныя, каковы гордость, самолюбіе и самомнѣніе. Овладѣвая человѣкомъ, онѣ заставляютъ его все сводить къ самому себѣ и подъ конецъ собственное недомысліе и безсиліе принимать за безсмысленность и негодность цѣлой вселенной. «Ужъ если *я* не нашелъ смысла въ жизни, то значитъ его и нѣтъ совсѣмъ, ужъ если *я* чувствую себя несчастнымъ, то значитъ бытіе есть зло». Такова скрытая логика этихъ самоубійцъ. Ясно, что это логика слѣпой страсти, а не разума.

Не только всякое самоубійство, но и всякое принципіальное отрицаніе жизни вообще (всякій пессимизмъ), не допуская по существу дѣла разумнаго оправданія, имѣетъ въ своемъ послѣднемъ основаніи какую-нибудь неудовлетворенную страсть, плотскую или духовную. Если эта страсть глубока и сильна, то она вызываетъ серьезное ослѣпленіе, и дѣло кончается самоубійствомъ; если же страсть, затмевающая жизненный смыслъ, мелка или мало-интенсивна, или если ея неудовлетворенность уравновѣшивается удовлетвореніемъ другихъ страстей, то отрицаніе жизни ограничивается разговорами и разсужденіями, оживленіемъ книжной торговли, возрастаніемъ авторскаго благосостоянія и, наконецъ, трогательнымъ синтезомъ крайняго теорети-

ческаго пессимизма и полнаго практическаго оптимизма. Въ обоихъ случаяхъ все совершается на субъективныхъ психологическихъ основаніяхъ, и разумъ блистаетъ своимъ отсутствіемъ. Требовать отъ нравственной философіи, чтобы она занималась безстрастными пессимистами и самоубійцами, поступающими по чистому разуму, которые будто бы особенно опасны, это все равно, что въ курсѣ зоологіи искать особаго отдѣла о птицѣ Финикѣ, или о звѣрѣ Индрикѣ, который всѣмъ звѣрямъ голова и который, конечно, тоже считался весьма опаснымъ. Почтенный г. Шершеневичъ ставитъ мнѣ въ образецъ систему этики Паульсена, гдѣ есть большой трактатъ о пессимистическихъ финикахъ и индрикахъ. Не могу признать этотъ примѣръ обязательнымъ, несмотря на столь авторитетную рекомендацію [1]. Какъ бы то ни было, выломанныхъ кирпичей я пока не вижу.

Переходя съ тротуара на крыльцо, т. е. отъ предисловія къ введенію, г. Шершеневичъ, вѣрный своему методу отрывочной и не касающейся существа дѣла критики, передаетъ отдѣльныя мои мысли въ такомъ видѣ, въ какомъ я ихъ рѣшительно не могу признать за свои, и ни защищать ихъ, ни оспаривать не вижу никакой причины. Единственное же цитируемое имъ здѣсь разсужденіе, дѣйствительно мнѣ принадлежащее, даетъ ему поводъ къ такому совершенно невѣроятному возраженію: «Я думаю, что г. Соловьевъ просто не точно выразился, утверждая, что злая воля, хотя бы и не выраженная ни въ дѣлѣ, ни въ словѣ, подлежитъ уже осужденію нравственному: *невыраженная воля не можетъ быть осуждена моралистомъ, какъ ему неизвѣстная. Только со времени выраженія воли, хотя бы въ движеніи глазъ, можно говорить объ осужденіи ея*» [2]. Неужели? А внутреннее осужденіе, а голосъ совѣсти? И зачѣмъ понадобился г. Шершеневичу какой-то посторонній моралистъ, судящій по движенію рукъ, языка и глазъ, когда самъ субъектъ злой воли прежде всякаго внѣшняго движенія можетъ и долженъ осудить внутреннія дурныя движенія въ себѣ? Вѣдь только это самоосужденіе и разумѣлось въ настоящемъ случаѣ.

Различіе между этическимъ и уголовно-правовымъ взглядомъ

---

[1] Позволю себѣ замѣтить, что нѣкогда по молодости лѣтъ, принявъ теоретическій пессимизмъ въ серьезъ, я посвятилъ ему цѣлую диссертацію. А теперь считаю себя вь правѣ быть пессимистомъ по отношенію къ пессимизму.

[2] Курсивъ мой.

опредѣляется мною такъ: первый смотритъ на злую волю самоё по себѣ, хотя бы и не выраженную, а второй имѣетъ въ виду также злую волю, но только въ томъ или другомъ ея объективномъ проявленіи. А г. Шершеневичъ возражаетъ такимъ примѣромъ: «фальшиваго монетчика накрываютъ за приготовленіемъ монетъ, которыхъ онъ не пускалъ еще въ обращеніе; хотя реальнаго вреда еще нѣтъ, тѣмъ не менѣе криминалистъ осудитъ злую волю». Въ какомъ же, однако, смыслѣ? Самоё ли по себѣ, или осязательно воплощенную въ приготовленныхъ фальшивыхъ монетахъ? Если даже прямо отождествлять, какъ дѣлаетъ здѣсь критикъ, понятіе проявленной, или выраженной злой воли съ понятіемъ вреда, то и тогда ясно, что *вредъ подготовленный* есть уже нѣкоторый видъ вреда.

Почтенный критикъ такъ мало вникаетъ въ сущность моихъ мыслей, что находитъ возможнымъ опровергать основное нравственное значеніе стыда указаніемъ на примѣры безстыдства какъ у отдѣльныхъ лицъ, такъ и у цѣлыхъ группъ. При всей странности такого недоразумѣнія оно было, однако, мною предусмотрѣно (см. «Оправданіе добра», стр. 51—52); но, какъ видно, проф. Шершеневичъ хотя вообще останавливаетъ свое вниманіе въ разбираемой книгѣ лишь на отдѣльныхъ мѣстахъ, однако и между ними почему-то обходитъ такія, которыя могли бы предостерегать его отъ критическихъ ошибокъ.

Свое разсужденіе о стыдѣ почтенный профессоръ достойно заканчиваетъ слѣдующимъ замѣчаніемъ: «Есть весьма порядочныя женщины, которыя безъ всякаго стыда позируютъ въ качествѣ натурщицъ передъ художниками». Если такъ поступаютъ *весьма* порядочныя женщины, то что же должны дѣлать женщины *просто* порядочныя?

Кромѣ этого рода «порядочныхъ женщинъ», у меня съ почтеннымъ критикомъ есть разногласіе также и относительно другихъ сомнительныхъ профессій, которыя, по моему мнѣнію, при обязательной евангельской снисходительности къ *лицамъ*, подлежатъ, какъ *занятіе*, безусловному осужденію.

У г. Шершеневича, повидимому, юристъ заслоняетъ моралиста, и забывая, что дѣло идетъ объ этикѣ, а не объ уголовномъ и гражданскомъ правѣ, онъ готовъ одобрить всѣ занятія, не запрещенныя закономъ. Такъ, онъ оправдываетъ и за себя и даже за Милля (кажется, безъ достаточнаго полномочія со стороны этого пуританина) занятіе ростовщичествомъ *въ извѣстныхъ законныхъ предѣлахъ*, осу-

ждая это занятіе лишь тогда, когда оно имѣетъ прямою и завѣдомою цѣлью разореніе ближнихъ. По увѣренію почтеннаго профессора, не всякій, отдающій деньги въ ростъ, есть ростовщикъ, и онъ даже заподозриваетъ меня въ злоупотребленіе одіознымъ терминомъ. Съ точки зрѣнія нравственной, высшее историческое выраженіе которой мы находимъ въ христіанской религіи, всякая ссуда денегъ со взиманіемъ особой платы за самый фактъ ссуды, есть дѣло предосудительное — грѣхъ ростовщичества (peccatum usuriae), и юридическое понятіе «законнаго процента» не входитъ въ кругъ идей нравственныхъ.

Кажется, я представилъ достаточно образчиковъ того, какъ проф. Шершеневичъ выламывалъ кирпичи въ зданіи моей нравственной философіи. Не считаю нужнымъ заниматься здѣсь всѣми непонятыми или невѣрно понятыми мѣстами въ разбираемой книгѣ. Укажу еще только два примѣра, изъ которыхъ одинъ курьезенъ, а другой, при обыкновенной критической методѣ, былъ бы даже неблаговиденъ. Въ замѣчаніяхъ объ эвдемонизмѣ я говорю, между прочимъ, что умственныя и эстетическія удовольствія доступны лишь для немногихъ, тогда какъ высшее благо должно быть всеобщимъ. Критикъ вообразилъ, что здѣсь говорится о доступности матеріальной, т. е., что лишь немногіе достаточно богаты, чтобы доставлять себѣ духовныя удовольствія, и что я будто бы считаю этотъ фактъ нормальнымъ. Не только общія мои воззрѣнія, но и прямыя заявленія въ особой главѣ объ экономическомъ вопросѣ съ нравственной точки зрѣнія должны бы, кажется, устранить такое грубое недоразумѣніе. Критикъ, нападая на эту главу, не вычиталъ въ ней даже той главной мысли, что обезпечить *для всѣхъ безъ исключенія* возможность духовнаго развитія составляетъ, по-моему, непремѣнную нравственную обязанность общества и государства. Ясно, что въ критикѣ эвдемонизма разумѣлась никакъ не экономическая недоступность духовныхъ благъ большинству, а *природная неспособность* большинства людей (безъ всякаго различія соціальныхъ классовъ) къ высшимъ умственнымъ и эстетическимъ наслажденіямъ.

Не безъ удивленія узналъ я отъ почтеннаго критика, будто я опредѣляю право какъ минимальную нравственность. Нельзя одну часть, одну сторону, или одинъ элементъ опредѣленія выдавать за цѣлое опредѣленіе. Очевидно, главу «Право и нравственность» критикъ читалъ лишь до слѣдующихъ моихъ словъ: «Такимъ образомъ, по этому первому пункту (который въ нѣкоторыхъ нравственныхъ уче-

ніяхъ ошибочно принимается за единственно важный) отношеніе между двумя началами практической жизни можетъ быть выражено только такъ, что *право есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности*» («Оправданіе добра», стр. 407). Несмотря на предупрежденіе относительно ошибочныхъ мнѣній, критикъ остановился на послѣднихъ словахъ и не читалъ далѣе. А, между тѣмъ, далѣе за первымъ пунктомъ слѣдуютъ у меня еще два, и окончательная формула положительнаго права дается такая: «Право есть исторически подвижное опредѣленіе принудительнаго равновѣсія двухъ нравственныхъ интересовъ — личной свободы и общаго блага» (стр. 412). Вообще, полный отвѣтъ на критику проф. Г. Ф. Шершеневича состоялъ бы въ простой выпискѣ длиннаго ряда страницъ изъ моей книги, что однако едва ли было бы удобно.

Въ заключеніе почтенный критикъ объявляетъ, что моя книга не даетъ *никакого отвѣта* на вопросъ о смыслѣ жизни. Если это заключеніе сопоставить съ первоначальнымъ заявленіемъ критика, что онъ вовсе не намѣренъ входить по существу въ разсмотрѣніе того «отвѣта», который составляетъ содержаніе моей книги, то противорѣчіе сразу можетъ поразить читателя. Но, въ сущности, г. Шершеневичъ въ этомъ пунктѣ правъ и даже правъ вдвойнѣ. Тотъ вопросъ о смыслѣ жизни, на который нѣтъ никакого отвѣта въ моей книгѣ по заключенію критика, опредѣляется имъ (еще въ началѣ статьи) такимъ образомъ: «Извѣстное животное, лежащее въ грязи, имѣетъ при единицѣ потребностей единицу средствъ удовлетворенія. Культурный человѣкъ со сложными физическими, эстетическими, умственными, нравственными потребностями при 1,000 потребностей располагаетъ 675 средствами удовлетворенія. Есть ли смыслъ, съ точки зрѣнія счастья, переходить отъ низшаго культурнаго состоянія къ высшему?»

Такъ какъ ни съ точки зрѣнія извѣстнаго животнаго, лежащаго въ грязи, ни съ точки зрѣнія удовлетворенія потребностей или счастья вообще я никакихъ вопросовъ не ставилъ и даже самую эту точку зрѣнія въ области этики считаю весьма элементарнымъ заблужденіемъ, то ясно, что почтенный профессоръ не могъ бы найти никакого отвѣта на свои вопросы въ моей книгѣ, даже если бы не воздерживался отъ ея разсмотрѣнія по существу. Но кромѣ того онъ правъ не только со своей, но отчасти и съ моей точки зрѣнія. При всей независимости собственнаго содержанія нравственной фи-

лософіи, лишь развивающей идею добра, заложенную въ нашей природѣ въ видѣ основныхъ чувствъ стыда, жалости и благоговѣнія. эта философія приходитъ въ концѣ къ реальному вопросу о причинахъ зла въ мірѣ, и окончательный отвѣтъ на этотъ вопросъ не находится уже въ области ея и требуетъ обращенія къ изслѣдованіямъ метафизическимъ, какъ указано въ моемъ заключеніи.

Теперь я долженъ только благодарить почтеннаго порфессора Г. Ф. Шершеневича за его вниманіе къ моей книгѣ, — вниманіе, тѣмъ болѣе для меня лестное, что по своей главной мысли и по большей части своего содержанія эта книга лежитъ внѣ круга воззрѣній и симпатій уважаемаго критика.

Мнимая критика.

(Отвѣтъ Б. Н. Чичерину *.)

1897.

Въ предисловіи къ сочиненію «Право и нравственность», говоря о *внутренней* связи между этими двумя областями, я указалъ на два крайніе взгляда, отрицающіе эту связь съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія. Она отрицается или во имя односторонне-понятаго нравственнаго принципа, безусловно исключающаго самое понятіе права и всю сферу правовыхъ отношеній, какъ замаскированное зло, — или, напротивъ, во имя права, какъ абсолютнаго, себѣ довлѣющаго начала, не нуждающагося ни въ какомъ нравственномъ оправданіи. Представителемъ у насъ одной крайности я назвалъ гр. Л. Н. Толстого, представителемъ другой — Б. Н. Чичерина. Второй изъ названныхъ писателей выражаетъ свое неудовольствіе на такое сопоставленіе. Удивительна причина этого неудовольствія: Левъ Толстой — не юристъ, а потому и не можетъ судить объ отношеніи нравственности къ праву! Что онъ не юристъ — это совершенно справедливо, но вѣдь *именно поэтому* и можно было указать на него какъ на представителя того крайняго взгляда, который принципіально отрицаетъ всякое право, или, по выраженію г. Чичерина, не хочетъ знать о правѣ. Взглядъ этотъ въ существѣ своемъ ничего лично-толстовскаго не имѣетъ, онъ есть весьма давнее и довольно постоянное явленіе въ исторіи человѣческой мысли; въ раннюю эпоху христіанства знаменитѣйшимъ представителемъ этого взгляда былъ гностикъ Маркіонъ, а въ наши дни — безспорно Л. Толстой, и было бы странно по этому поводу называть кого-нибудь

* Статья Б. Н. Чичерина: „О началахъ этики“ была напечатана въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ за 1897 годъ. *Г. Р.*

другого вмѣсто него. Но если бы я, для удовлетворенія г. Чичерина, предложилъ ему самому отыскать *между юристами* типичнаго представителя этого, безусловно антиюридическаго или антиноміанскаго воззрѣнія, то, конечно, такое законное требованіе поставило бы моего почтеннаго противника въ безвыходное и... нѣсколько комическое положеніе.

Повидимому, г. Чичеринъ думаетъ, что гр. Толстой отрицаетъ право только потому, что незнакомъ съ нимъ. Но это явная ошибка. Безъ сомнѣнія, гр. Толстому еще менѣе извѣстны законы языка ирокезскаго, или древнѣйшая исторія Аннама и Бурмы, однако онъ не станетъ отрицать этихъ невѣдомыхъ ему предметовъ. Почтенный ученый введенъ въ заблужденіе двусмысленностью слова «знаніе», подъ которымъ разумѣется, во-первыхъ, спеціальное научное знакомство съ предметомъ по частямъ его, а во-вторыхъ — общее понятіе о предметѣ въ его существенныхъ отличительныхъ признакахъ [1]. Если бы г. Чичеринъ поставилъ вопросъ такъ: знаетъ ли гр. Толстой, *что такое право,* не смѣшиваетъ ли онъ его съ чѣмъ-нибудь другимъ, на право непохожимъ? — то едва ли бы онъ рѣшился приписать знаменитому романисту названіе права въ *этомъ* смыслѣ. Явно, что гр. Толстой достаточно знаетъ, что такое право, чтобы имѣть возможность со смысломъ отрицать его, не рискуя попасть своимъ отрицаніемъ во что-нибудь другое, напр., въ косметическое искусство или въ кораблестроеніе. Г. Чичеринъ, требуя, чтобы противникъ его точки зрѣнія на право былъ непремѣнно юристомъ, удивительнымъ образомъ забываетъ, о чемъ собственно идетъ рѣчь. Если бы она шла о двухъ крайнихъ взглядахъ по какому-нибудь *юридическому* вопросу, тогда естественно представителями *обоихъ* взглядовъ должны быть юристы; но развѣ вопросъ объ отношеніи нравственности къ праву *вообще* есть вопросъ юридическій? И когда дѣло идетъ о крайнемъ взглядѣ, принципіально отрицающемъ право, то развѣ для такого отрицанія нужны и возможны юридическія основанія? Съ какихъ это поръ требуется, чтобы въ тяжбѣ двухъ сторонъ повѣренные обѣихъ принадлежали къ одной изъ нихъ, — не есть ли это явный абсурдъ, логическій и юридическій вмѣстѣ?

---

[1] Двусмысленность эта указана еще Платономъ (въ Эвтидемѣ) и Аристотелемъ (въ обѣихъ Аналитикахъ). Ошибка, въ которую впалъ г. Чичеринъ, давно извѣстна въ элементарной логикѣ, какъ ложное заключеніе a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.

Очевидно, возражая противъ компетентности Льва Толстого въ качествѣ моралиста представлять ту точку зрѣнія, на которой онъ, Толстой, стоитъ, г. Чичеринъ просто не обдумалъ своего возраженія, а потому и впалъ въ совершенно элементарную ошибку.

Какою грозною филиппикой пришлось бы мнѣ по этому поводу разразиться, если бы *несомнѣнные* логическіе промахи моихъ критиковъ вызывали во мнѣ такое же негодованіе, какое возбуждаютъ въ г. Чичеринѣ мнимыя или сомнительныя ошибки критикуемыхъ имъ авторовъ! Но я полагаю, что негодовать въ литературной и философской области слѣдуетъ не на ошибки и заблужденія, а только на сознательную и намѣренную ложь, и такъ какъ съ этой стороны Б. Н. Чичеринъ выше всякаго подозрѣнія, то многія странности въ его мнимой критикѣ моей нравственной философіи, — странности гораздо болѣе значительныя, нежели вышеуказанная, пробуждаютъ во мнѣ хотя и прискорбное, но тихое чувство.

Уже не въ первый разъ Б. Н. Чичеринъ дѣлаетъ мнѣ честь своимъ серьезнымъ вниманіемъ къ моимъ произведеніямъ. Вскорѣ послѣ появленія моей докторской диссертаціи: «Критика отвлеченныхъ началъ» — онъ издалъ обширный разборъ ея въ видѣ цѣлой книги (Б. Чичеринъ, «Мистицизмъ въ наукѣ», Москва 1881), при чемъ любезно предлагалъ мнѣ обсудить сообща спорные философскіе вопросы.

Несмотря на внутреннее удовлетвореніе, доставленное мнѣ такою внимательностью къ моему не совсѣмъ зрѣлому труду со стороны заслуженнаго ученаго, я рѣшился не принимать его предложенія и ничего не отвѣтилъ на его разборъ. Хотя главная причина этого рѣшенія сохраняетъ свою силу и въ настоящемъ случаѣ, но я полагаю, что моя вторичная безотвѣтность могла бы быть ложно истолкована къ ущербу не только справедливости вообще, но и собственныхъ нравственныхъ интересовъ критика, а потому считаю нужнымъ на этотъ разъ оцѣнить откровенно обширный критическій трудъ г. Чичерина и представить достаточныя основанія своей оцѣнки.

Какъ мнѣ уже пришлось печатно заявить (въ вышеупомянутомъ предисловіи), Б. Н. Чичеринъ представляется мнѣ самымъ многосторонне образованнымъ и многознающимъ изъ всѣхъ русскихъ, а, можетъ быть, и европейскихъ ученыхъ настоящаго времени. Это преимущество при умѣ догматическаго склада, не столько пытливомъ

и размышляющемъ, сколько систематизирующемъ и распредѣляющемъ, такъ сказать *распорядительномъ*, при характерѣ рѣшительномъ и самоувѣренномъ, имѣло неизбѣжнымъ послѣдствіемъ постепенное атрофированіе критической способности. Я говорю про умѣнье сомнѣваться въ своихъ мысляхъ и понимать чужія. Когда мысленный кругозоръ со всѣхъ сторонъ рѣзко очерченъ, когда постановлены опредѣленныя и *окончательныя* рѣшенія по всѣмъ дѣламъ, когда на всякій вопросъ есть подъ рукой готовый отвѣтъ въ видѣ заранѣе опредѣленной и, такъ сказать, замороженной формулы, то какъ возможна серьезная критика, какой можетъ быть интересъ входить въ кругъ чужихъ заранѣе осужденныхъ мыслей, вникать въ ихъ внутреннюю связь и относительное значеніе? Для г. Чичерина нѣтъ переливовъ мышленія, нѣтъ живого движенія идей; мы не найдемъ у него никакихъ оттѣнковъ сужденія, никакихъ степеней одобренія и порицанія; всѣ дѣйствительные и возможные мысли и взгляды дѣлятся только на два безусловно-противоположные и неподвижные разряда: совпадающихъ съ формулами и схемами г. Чичерина и потому одобряемыхъ безъ всякаго дальнѣйшаго разсмотрѣнія, и не совпадающихъ и тѣмъ самымъ приговоренныхъ къ позорному осужденію, разнообразному по формамъ выраженія, но всегда одинаковому по рѣшительности и голословности.

Я не сравню г. Чичерина съ Омаромъ, потому что это было бы преувеличеніемъ. Хотя, конечно, г. Чичеринъ такъ же увѣренъ въ непогрѣшимости своей системы, какъ Омаръ въ непогрѣшимости Корана, но природное человѣколюбіе и широкое гуманное образованіе никогда не позволяли бы почтенному ученому произнести знаменитую фразу, приписанную (съ сомнительною достовѣрностью) третьему халифу: сжечь всѣ книги — согласныя съ Кораномъ, какъ излишнія, а несогласныя какъ вредныя. Напротивъ того, г. Чичеринъ съ искреннимъ благоволеніемъ и душевною теплотой отнесся бы къ появленію и распространенію философскихъ книгъ, всецѣло согласныхъ съ его взглядами, и его огорчаетъ только, что такихъ книгъ вовсе не появляется.

По догматизму своего ума, по систематичности своихъ воззрѣній и по энциклопедичности своихъ знаній Б. Н. Чичеринъ созданъ для *учительства*, а насколько мнѣ извѣстно, онъ дѣйствительно былъ превосходнымъ профессоромъ. Къ большому ущербу для русской образованности, ему пришлось очень рано покинуть

каѳедру. Я думаю, что онъ остался незамѣненнымъ и незамѣнимымъ въ нашей университетской средѣ. Можно, конечно, быть наставникомъ и внѣ ея; можно сдѣлаться главою школы, центромъ умственнаго движенія для избранныхъ. Но, помимо другихъ препятствій, г. Чичеринъ по натурѣ своей могъ бы удовольствоваться лишь кругомъ *безусловныхъ* приверженцевъ, *неуклонныхъ* послѣдователей, для которыхъ *αὐτὸς ἔφα* (самъ сказалъ) было бы рѣшающимъ аргументомъ во всѣхъ вопросахъ. Б. Н. Чичеринъ не могъ измѣнить себѣ, и онъ остался Пиѳагоромъ — безъ пиѳагорейцевъ. Это обстоятельство внесло въ его отношеніе къ міру чужихъ идей новый элементъ раздраженія и негодованія. Можно ли быть равнодушнымъ къ поведенію тѣхъ людей, которые, будучи достаточно разсудительными и образованными для того, чтобы сходиться съ г. Чичеринымъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ, вмѣсто того, чтобы воспользоваться и во всемъ прочемъ его готовою истиной, абсолютною и непогрѣшимою, предпочитаютъ дико блуждать въ области фантастическихъ и мистическихъ грезъ, разъ и навсегда оставленныхъ за границею едино-спасительной доктрины?

Опять скажу, въ такомъ настроеніи и съ такимъ умоначертаніемъ можно ли быть критикомъ? При самомъ искреннемъ желаніи вѣрно понять и передать чужую мысль, г. Чичеринъ допускаетъ постоянное и иногда *чудовищное* ея извращеніе. Произнеся это слово, до котораго еще не дошелъ академическій словарь и которое заимствовано мною изъ критическаго глоссарія г. Чичерина, я чувствую себя обязаннымъ скорѣе оправдать его подходящимъ примѣромъ.

Въ моей нравственной философіи есть небольшая глава подъ названіемъ «Нравственный субъективизмъ»; ея задача — иллюстрировать немногими историческими указаніями одну общую мысль, изложенію и разъясненію которой посвящена по крайней мѣрѣ половина всего сочиненія. Въ простѣйшемъ своемъ выраженіи эта мысль заключается въ томъ, что дѣйствительное нравственное совершенствованіе людей происходитъ только тогда, когда добрыя чувства отдѣльнаго человѣка не ограничиваются субъективной сферой его личной жизни, а перехватываютъ за ея предѣлы, сливаются съ жизнью собирательнаго человѣка, создавая нравственность общественную, объективно осуществляемую чрезъ учрежденія, законы и публичную дѣятельность лицъ и группъ. Короче, — личное нравственное чувство должно становиться общимъ дѣломъ, требующимъ организаціи слу-

жащихъ ему силъ. Понятно, что такая организація собирательнаго добра въ процессѣ своего историческаго роста сопряжена съ большими или меньшими ограниченіями и стѣсненіями индивидуальной свободы въ тѣхъ ея проявленіяхъ, которыя нарушаютъ условія человѣческаго общежитія, а слѣдовательно, упраздняютъ и нравственную задачу. Вопросъ о предѣлахъ такой принудительной организаціи добра, дѣятельнымъ органомъ который признано у меня нормальное государство, разрѣшается въ непосредственно слѣдующей главѣ въ томъ смыслѣ, что эта организація, какъ служащая добру, не можетъ имѣть никакихъ другихъ интересовъ выше нравственнаго, и, слѣдотельно, ея принудительное дѣйствіе должно всегда и во всемъ подчиняться требованію нравственнаго начала — признавать за каждымъ человѣкомъ безусловное внутреннее значеніе и безусловное право на существованіе и на свободное развитіе своихъ положительныхъ силъ. На этомъ основаніи я самымъ рѣшительнымъ образомъ осуждаю смертную казнь, пожизненное лишеніе свободы и другія уголовныя мучительства, противныя самому принципу человѣколюбія; точно также непозволительно съ этой точки зрѣнія не только личное, но и экономическое рабство, унижающее достоинство человѣка, дѣлая всю его жизнь средствомъ для удовлетворенія матеріальныхъ потребностей. Само собою понятно, что дѣйствительная организація добра, долженствующая заботиться о тѣлесной неприкосновенности и матеріальной экономической свободѣ всѣхъ людей, тѣмъ болѣе должна ограждать отъ всякихъ покушеній духовную свободу человѣка, безъ которой его жизнь лишена внутренняго достоинства. Что дѣйствительная, а не самозванная организація добра не можетъ съ своей стороны покушаться на духовную свободу человѣка, что она не можетъ стѣснять проявленія чьей-либо совѣсти, выраженія чьихъ-либо убѣжденій — это съ указанной точки зрѣнія слишкомъ очевидно, и мнѣ не было надобности объ этомъ распространяться.

Что же теперь сдѣлалъ г. Чичеринъ изъ простой и ясной мысли о необходимости собирательнаго или общественнаго добра, безъ осуществленія котораго невозможно дѣйствительное, нравственное совершенство и для отдѣльнаго человѣка? Изумительнымъ образомъ на мѣсто организаціи добра, о которой говорится какъ о необходимой и долженствующей, онъ подставляетъ организацію зла, о которой можно говорить только какъ о подлежащей уничтоженію, и начинаетъ съ негодованіемъ увѣрять, что я проповѣдую инквизицію, сжигающую

еретиковъ, что по моей «теоріи» христіанство завоевало миръ именно этими убійственными средствами. Двукратно г. Чичеринъ ставитъ меня въ прямую связь съ Торквемадою: одинъ разъ въ качествѣ его послѣдователя, а другой разъ даже въ качествѣ его учителя (стр. 644). И при достаточномъ знакомствѣ съ нѣкоторыми особенностями почтеннаго ученаго выходка его вызываетъ удивленіе. Удивительна она, во-первыхъ, отсутствіемъ всякаго повода и предлога для нея, а во-вторыхъ — присутствіемъ такихъ обстоятельствъ, которыя, казалось бы, дѣлали ее нравственно и логически-невозможною.

Г. Чичеринъ весьма неодобрительно относится къ моей публицистикѣ, или, по его выраженію, къ «писанію журнальныхъ статей». Я полагаю, что если какія-нибудь статьи заслуживаютъ порицанія, то не въ качествѣ журнальныхъ, а въ качествѣ плохихъ. Нѣкоторыя даже газетныя статьи я ставлю значительно выше нѣкоторыхъ книгъ. Въ какой мѣрѣ плоха моя публицистика, не могу судить; знаю только, что главная задача этой публицистики была не плохая, даже съ точки зрѣнія г. Чичерина, ибо она состояла въ защитѣ свободы совѣсти. Нападенія собственно на испанскую инквизицію не представляли, вопреки ея кострамъ, жгучаго интереса, по причинѣ давно состоявшагося упраздненія этого института даже на его родинѣ, но нѣкоторые остатки аналогичныхъ учрежденій въ другихъ странахъ давали себя знать, весьма чувствительно ограничивая свободу совѣсти. Я сталъ публицистомъ какъ разъ въ то время, когда въ нашей общественной жизни явились особые поводы вступиться за этотъ элементарный принципъ, безъ упроченія котораго невозможенъ дѣйствительный прогрессъ ни христіанской общественности, ни христіанской науки, ни достойнаго человѣческаго существованія вообще. И не странно ли, что защитникомъ этого принципа оказался новѣйшій Торквемада, а не его теперешній обличитель, который, напротивъ, занимался тѣмъ временемъ совсѣмъ другими, хотя тоже хорошими дѣлами — химіей и классификаціей наукъ? Эти мирныя занятія, безъ сомнѣнія, дѣлаютъ честь обширной учености г. Чичерина, но они не даютъ ему никакого права выдумывать небылицы про людей другого темперамента, превращая ихъ въ сторонниковъ и представителей тѣхъ началъ и учрежденій, съ которыми они на самомъ дѣлѣ боролись во всю мѣру своихъ возможностей и не безъ нѣкоторыхъ пожертвованій.

Свободу совѣсти я разумѣлъ и разумѣю безо всякихъ ограниче-

ній. Дѣло идетъ о безусловномъ и священномъ правѣ всякаго безпрепятственно имѣть, исповѣдывать и проповѣдывать всячески — устно, письменно, печатно — какія угодно свои убѣжденія, религіозныя, философскія, научныя. Не знаю, вмѣщается ли такое безусловное пониманіе свободы убѣжденій въ рамки чичеринской доктрины, но знаю, что никакое другое пониманіе ея не вмѣщается въ рамки моей совѣсти.

На какомъ же основаніи г. Чичеринъ характеризуетъ мои взгляды чертами, столь явно противорѣчащими дѣйствительности? Да на основаніи будто бы моихъ собственныхъ признаній, которыхъ я, однако, никогда не дѣлалъ и дѣлать не согласенъ. «Вы сами признаете, — кричитъ на меня г. Чичеринъ, — что *единственный* вашъ интересъ заключается *не въ томъ*[2], чтобы добро царствовало въ сердцахъ, а въ томъ, чтобы оно было организовано какъ принудительное устройство человѣческихъ обществъ» (стр. 646). Однако я этого никогда не признавалъ. Если бы я это признавалъ, то непремѣнно такъ бы и сказалъ, а если бы я это сказалъ, то г. Чичерину не зачѣмъ было бы на меня кричать,—достаточно было бы просто цитировать мои подлинныя слова, тогда какъ теперь, приписавъ мнѣ нелѣпость, яко бы мною признаваемую, онъ сейчасъ же и опровергаетъ свою выдумку, приводя мой дѣйствительный тезисъ: «организованное добро должно быть безусловнымъ и всеобъемлющимъ». Если такъ, то ясно, что оно должно обнимать и внутреннюю сторону нравственности, должно царствовать въ сердцахъ не менѣе, чѣмъ внѣ ихъ, и, слѣдовательно, я никакъ не могу признать, будто въ реальныхъ условіяхъ нравственной оранизаціи заключается мой *единственный* интересъ. А съ другой стороны, я думаю, что не только г. Чичеринъ, но и самъ Гегель не придумалъ бы такого діалектическаго фокуса, посредствомъ котораго понятіе безусловнаго и всеобъемлющаго добра можно было бы свести на понятіе *исключительно* субъективнаго, то есть односторонняго и безсильнаго, добра. Именно эта нелѣпость нравственнаго *субъективизма* (а никакъ не человѣческая свобода и права совѣсти) и составляетъ настоящій предметъ опроверженія въ разсердившей г. Чичерина главѣ, какъ видно изъ самаго ея заглавія. Впрочемъ, г. Чичеринъ, слѣдуя собственному теченію мыслей, весьма далекому отъ моихъ воззрѣній, ссылается на безусловное и всеобъ-

[2] Курсивъ мой.

емлющее значеніе добра лишь для подкрѣпленія приписанной мнѣ имъ нелѣпости. «И этимъ (принудительнымъ) дѣйствіямъ власти, — продолжаетъ онъ, — вы не полагаете никакихъ границъ: организованное добро должно быть безусловнымъ и всеобъемлющимъ». Однако, по здравой логикѣ, изъ безусловнаго и всеобъемлющаго свойства добра можно заключать только, что *ему, добру,* не полагается никакихъ границъ въ его осуществленіи, но какимъ же образомъ эта безграничность добра превратилась вдругъ въ безграничное дѣйствіе принудительной власти, которая вѣдь можетъ быть вовсе не доброю, а злою? Откуда взялось у г. Чичерина это чудовищное отождествленіе абсолютнаго добра съ принудительною властью? Можетъ быть онъ встрѣчалъ гдѣ-нибудь утвержденіе, что такая власть есть безусловно добро *само по себѣ* и что, слѣдовательно, чѣмъ ея больше, тѣмъ лучше; но онъ долженъ согласиться, что подобное утвержденіе шло не отъ меня, а отъ другихъ лицъ, мало на меня похожихъ, и за которыхъ я также не отвѣчаю, какъ и онъ. А по моему основному взгляду выходитъ какъ разъ наоборотъ: принудительное дѣйствіе организаціи добра всегда должно быть *минимальнымъ;* оно тогда только и можетъ быть добрымъ, когда со всѣхъ сторонъ ограничено и опредѣлено тѣмъ чисто-нравственнымъ интересомъ, которому оно должно служить. Съ этой точки зрѣнія и независимо отъ моихъ личныхъ чувствъ я *логически* обязанъ отвергать извѣстные способы принужденія, переходящіе за минимальную границу и потому нарушающіе нравственный принципъ: таковъ институтъ смертной казни, столь любезный нѣкоторымъ сердцамъ, въ которыхъ «царствуетъ добро».

Если бы вмѣсто добра я говорилъ объ истинѣ и упомянулъ о ея безусловномъ и всеобъемлющемъ характерѣ, который долженъ выражаться и въ объективныхъ фактахъ, то г. Чичеринъ, согласно своему критическому методу, непремѣнно приписалъ бы мнѣ такое разсужденіе: всеобъемлющая истина должна имѣть безграничное распространеніе, для этого нужна универсальная организація книжной торговли, а, *слѣдовательно,* приказчикамъ книжныхъ магазиновъ должна быть предоставлена безграничная власть, чтобы они могли вторгаться въ частныя жилища, навязывать обывателямъ свои книги въ безконечномъ числѣ экземпляровъ, запихивать книжные листы въ «уста младенцевъ и ссущихъ» и тому подобное. Я серьезно желалъ бы, чтобы мнѣ указали хоть маленькую разницу логическаго построенія между этою преднамѣренною нелѣпостью и тѣмъ, надо надѣяться,

нечаяннымъ и безсознательнымъ ходомъ мыслей, который заставилъ г. Чичерина изъ признаваемой мною безусловности и универсальности добра вывести безграничность принудительной власти и мое единомыслiе съ испанскою инквизицiей.

Правда, г. Чичеринъ имѣетъ для такого мнѣнiя одно общее основаніе: «вся ваша нравственность, говоритъ онъ мнѣ, основана на религіи». На *какой*, однако, религіи, и въ *какомъ* смыслѣ *основана*? Если оставлять это не опредѣленнымъ, то утвержденіе г. Чичерина есть наборъ ничего не значащихъ словъ. Признавая между религіей и нравственностью только внутреннюю связь — по существу, можно съ одинаковымъ правомъ говорить, что нравственность основывается на религіи, и что религія основывается на нравственности. Вѣдь, нравственныя нормы, вытекающія изъ чувствъ стыда, жалости и благочестія, суть безусловныя выраженія самого добра, и ихъ значеніе совершенно независимо ни отъ какого внѣшняго авторитета. Исторія знаетъ религіи и религіозныя учрежденія безстыдныя, безчеловѣчныя и тѣмъ самымъ нечестивыя. Все это съ моей точки зрѣнія безусловно осуждено въ силу безусловныхъ нравственныхъ нормъ. Гдѣ же здѣсь какая-нибудь возможность для тѣхъ ужасовъ, которые пугаютъ г. Чичерина, или которыми онъ пугаетъ своихъ читателей? Чтобы его діатрибы имѣли какой-нибудь смыслъ, онъ прежде всего долженъ бы былъ доказать, что христіанство не можетъ быть понимаемо иначе, нежели его понимали Торквемада и К°.

Большею частью г. Чичеринъ предпосылаетъ своимъ возраженіямъ точныя или почти точныя цитаты, передавая осуждаемыя имъ мысли не только своими, но и подлинными словами автора. Поэтому невѣроятное извращеніе чужихъ мыслей въ дальнѣйшей его «критикѣ» можетъ ввести въ заблужденіе лишь очень невнимательныхъ или очень предубѣжденныхъ читателей. Это дѣлаетъ честь литературной добросовѣстности г. Чичерина, которая, впрочемъ, внѣ вопроса; но тѣмъ съ большимъ пессимизмомъ приходится смотрѣть на почтеннаго писателя, какъ на критика. Свой разборъ главы о нравственномъ субъективизмѣ г. Чичеринъ начинаетъ съ передачи ея основной мысли, на половину моими словами. Я думаю, что въ этомъ случаѣ было бы, можетъ быть, еще лучше, если бы г. Чичеринъ воспроизвелъ мое разсужденіе безъ сокращеній и пропусковъ. Позволю себѣ привести цитированное г. Чичеринымъ мѣсто въ полномъ его видѣ, подчеркивая то, что пропущено или сокращено въ его цитатѣ.

«Является христіанство съ евангеліемъ царствія, — съ идеаломъ безусловно высокимъ, съ требованіемъ абсолютной нравственности. Должна ли эта нравственность быть только[3] субъективною, исчерпываться только внутренними состояніями и единоличными дѣйствіями субъекта? *Отвѣтъ содержится уже въ самомъ вопросѣ; но чтобы вывести дѣло на чистоту, признаемъ сначала то, что есть истиннаго у сторонниковъ субъективнаго христіанства. Несомнѣнно, что совершенное или абсолютное нравственное состояніе должно быть внутренно вполнѣ испытано, прочувствовано и усвоено единичнымъ лицомъ, — должно стать его собственнымъ состояніемъ, содержаніемъ его жизни. Если бы совершенная нравственность признавалась субъективною въ этомъ смыслѣ, то спорить можно было бы только о названіяхъ.* Но дѣло касается другого вопроса: какимъ образомъ это нравственное совершенство достигается отдѣльными лицами, исключительно ли путемъ внутренней работы каждаго надъ собою и провозглашенія ея результатовъ, или же съ помощью извѣстнаго общественнаго процесса, дѣйствующаго не только лично, но и собирательно? *Сторонники перваго взгляда, сводящаго все къ единоличной нравственной работѣ, не отвергаютъ, конечно, ни общежитія, ни нравственнаго улучшенія его формъ, но они полагаютъ, что это есть лишь простое неизбѣжное слѣдствіе личныхъ нравственныхъ успѣховъ: каковъ человѣкъ, таково и общество, — стоитъ только каждому понять и раскрыть свою истинную сущность, возбудить въ душѣ своей добрыя чувства, и на землѣ водворится рай. Что безъ добрыхъ чувствъ и мыслей не можетъ быть ни личной, ни общественной нравственности, — это безспорно.* Но думать, что одной душевной доброты *достаточно*[4], чтобы создать совершенную общественную среду, значитъ переходить въ ту область, гдѣ младенцы рождаются въ розовыхъ кустахъ и гдѣ нищіе, за неимѣніемъ хлѣба, ѣдятъ сладкіе пирожки («Оправданіе добра», стр. 279—280).

Даже при тѣхъ пропускахъ, которые напрасно сдѣланы г. Чичеринымъ въ этомъ мѣстѣ, смыслъ его логически не допускаетъ двухъ толкованій. Ясно, что дѣло идетъ о цѣли и о пути къ ея до-

---

[3] Въ статьѣ г. Чичерина слово „только“ замѣнено словомъ „чисто“.

[4] Это слово стоитъ съ курсивомъ въ текстѣ книги. У г. Чичерина пропущено не слово, а только курсивъ. Замѣчаю это лишь ради полной точности.

стиженію. Нравственное совершенство человѣка указывается какъ окончательная цѣль, для которой субъективныя добрыя состоянія и усилія *хотя необходимы, но недостаточны сами по себѣ* и восполняются собирательнымъ историческимъ процессомъ, создающимъ въ обществѣ внѣшнюю объективно-нравственную среду и опору для совершенствующихся единицъ; ясно при этомъ, что нельзя *путь* ставить на мѣсто цѣли, ради которой онъ существуетъ и отъ которой онъ имѣетъ все свое значеніе. Но г. Чичеринъ, прочтя и отчасти выписавши приведенныя указанія, какъ ни въ чемъ не бывало, обрушивается на меня за то, что мой *единственный* интересъ, по моему собственному, будто бы, признанію, заключается въ принудительной организаціи внѣшнихъ отношеній. Съ равнымъ правомъ могъ бы я утверждать, что предметъ единственнаго интереса для г. Чичерина въ его сочиненіяхъ есть дорога, соединяющая село Караулъ съ типографіей Кушнерева въ Москвѣ.

Слишкомъ часто приходится сожалѣть о крайней *расточительности* г. Чичерина; весь свой запасъ логической строгости онъ истощаетъ для порицанія другихъ, не оставляя совсѣмъ ничего для собственнаго употребленія; а между тѣмъ даже тысячная доля этой строгости, примѣненная къ его собственнымъ разсужденіямъ, была бы, можетъ быть, достаточна, чтобы превратить ихъ изъ мнимой критики въ дѣйствительную.

Тѣ историческія иллюстраціи моей мысли, изъ которыхъ состоитъ почти вся маленькая глава о нравственномъ субъективизмѣ, столь возмутившая г. Чичерина, казалось бы, прямо исключаетъ его выводы. Дѣло идетъ о невольничествѣ и крѣпостномъ правѣ; ихъ долговременное существованіе у народовъ, принявшихъ христіанство, служитъ для меня доказательствомъ, что нравственная истина новой религіи не вошла въ жизнь общественную за всѣ эти долгіе вѣка, и въ упраздненіи подобныхъ учрежденій я вижу первые шаги дѣйствительнаго христіанскаго прогресса въ собирательномъ человѣкѣ. Если, по моему мнѣнію, извѣстныя учрежденія, исчезнувшія на нашихъ глазахъ, были препятствіемъ къ дѣйствительному осуществленію христіанства въ мірѣ, то по какому же праву г. Чичеринъ приписываетъ мнѣ прямо обратную и всегда мною оспариваемую мысль, будто христіанство уже давно осуществлено, что оно уже давно побѣдило міръ и при томъ съ помощью учрежденій гораздо худшихъ, чѣмъ указанныя мною? Мы знаемъ принципіальную побѣду христіанства надъ

міромъ въ смерти и воскресеніи Того, Кто сказалъ: «Я побѣдилъ міръ». Знаемъ также, что эта принципіальная побѣда усвояется истинными христіанами чрезъ актъ предваряющей вѣры, какъ сказано однимъ изъ нихъ: «и сія есть побѣда, побѣдившая міръ — вѣра наша». Но практическое *совершеніе* этой побѣды въ нашей видимой дѣйствительности, очевидно, должно совпадать съ *концомъ* историческаго процесса, когда, кромѣ немногихъ уже упраздненныхъ организацій зла, упразднятся и многія другія и, какъ «послѣдній врагъ, истребится смерть».

Что касается до способовъ дѣйствительной побѣды христіанства въ собирательной жизни человѣчества, то мой взглядъ достаточно опредѣляется принципіальнымъ осужденіемъ такихъ учрежденій, какъ смертная казнь и крѣпостное право, именно за нарушеніе ими нравственнаго требованія уважать въ каждомъ человѣкѣ свободную личность со всѣми присущими ей правами; указывать послѣ этого на мою солидарность съ инквизиціей г. Чичеринъ не имѣлъ права, даже если бы ему было неизвѣстно то, что писано мною о свободѣ совѣсти. Между тѣмъ оно ему извѣстно, и онъ дѣлаетъ нѣкоторыя оговорки въ этомъ смыслѣ, — и тѣмъ не менѣе я все-таки остаюсь въ его глазахъ послѣдователемъ и учителемъ Торквемады!

«*Прежде (?)* г. Соловьевъ *признавалъ*, что согласіе собирательной воли въ человѣчествѣ на возсоединеніе съ божествомъ должно быть свободнымъ. Онъ *утверждалъ* даже, что Христосъ отошелъ отъ земли именно затѣмъ, чтобо оно (согласіе на возсоединеніе) не было дѣломъ превозмогающей силы, а настоящимъ нравственнымъ актомъ, или исполненіемъ внутренней правды» (225). Читатель, который только по указанію страницъ можетъ догадаться, что это «прежде», это «призна*валъ*» и это «утверж*далъ*» относятся не къ временамъ давно прошедшимъ, а лишь къ другой главѣ той же самой книги, съ любопытствомъ ждетъ, что же будетъ «теперь»: въ какихъ словахъ я отрекся отъ того, что сейчасъ же признавалъ и утверждалъ. Но г. Чичеринъ дальнѣйшимъ цитатамъ предпосылаетъ формулу моего отреченія почему-то не въ моихъ, а въ своихъ выраженіяхъ. «Теперь оказывается, что Онъ (Христосъ) удалился, чтобы предоставить правителямъ міра исполнить Его волю путемъ властныхъ мѣропріятій». Этими своими словами г. Чичеринъ передаетъ мою мысль о нравственномъ смыслѣ исторіи, какъ процессѣ собирательной организаціи добра чрезъ усилія самого человѣчества. Я вовсе не врагъ

иронiи и каррикатуры даже въ философскихъ сочиненiяхъ, но обвиненiе человѣка въ солидарности съ инквизицiей должно имѣть точныя основанiя, и каррикатура здѣсь такъ же неумѣстна, какъ въ прокурорской рѣчи по дѣлу объ отцеубiйствѣ. Впрочемъ, и въ каррикатурѣ г. Чичерина моя мысль вмѣсто отреченiя отъ принципа свободы содержитъ только указанiе на практическiя условiя осуществленiя этого самаго принципа. Вѣдь дѣло идетъ о властныхъ мѣропрiятiяхъ только *освободительнаго* характера, какъ со стороны ихъ предмета, такъ и со стороны ихъ внутреннихъ двигателей. Вѣдь то «властное мѣропрiятiе», которымъ упразднено крѣпостное право, было не только освободительнымъ, но и свободнымъ актомъ, какъ со стороны императора Александра II, такъ и со стороны всей русской нацiи, которая не безъ основанiя имѣла въ немъ представителя своей доброй воли. Конечно, для освобожденiя невольника необходимо ограничить свободу рабовладѣльца — отнять у него то право, которымъ онъ прежде свободно пользовался. Неужели въ признанiи *этой* необходимости г. Чичеринъ видитъ отрицанiе принципа свободы? Но въ такомъ смыслѣ я *всегда* его отрицалъ, полагая даже, что свобода, отдѣленная отъ необходимыхъ способовъ своего осуществленiя, есть не принципъ, а пустое слово, служащее для отвода глазъ.

Далѣе г. Чичеринъ выписываетъ мои подлинныя слова, въ которыхъ, однако, вмѣсто инквизицiи говорится только о томъ, что принципъ абсолютнаго добра требуетъ, чтобы человѣческое общество становилось организованною нравственностью и при томъ не на низшихъ только ступеняхъ, а на самыхъ высшихъ, которыя отличаются не тѣмъ, что осуществленiе добра на нихъ менѣе реально, а тѣмъ, что оно становится всеобъемлющимъ. — «Стало быть, — прибавляетъ отъ себя г. Чичеринъ, — отличiе низшихъ ступеней отъ высшихъ заключается въ томъ, что на первыхъ кое-что предоставляется свободѣ, а на послѣднихъ уже ничего. Желательно было бы знать, должно ли и самое воскресенiе мертвыхъ совершиться путемъ правительственныхъ распоряженiй». Я очень радъ, что могу удовлетворить желанiе г. Чичерина. Воскресенiе мертвыхъ совершится при второмъ пришествiи Христа, когда всѣ прочiя правительства упразднятся, а, слѣдовательно, и распоряженiй правительственныхъ не будетъ. А до тѣхъ поръ историческiя перемѣны и реформы, безсознательно или полусознательно подготовляющiя міръ къ этому окончательному акту, происходятъ при участiи собственныхъ силъ чело-

вѣчества, собирательно дѣйствующихъ чрезъ различныя правительства.

Что касается до предполагаемаго исчезновенія свободы на высшихъ ступеняхъ нравственнаго развитія, то здѣсь г. Чичеринъ впадаетъ (вѣроятно, нечаянно) въ непозволительную игру словами. Что собственно онъ хочетъ сказать: то ли, будто по моему мнѣнію на высшихъ ступеняхъ осуществленія добра оно творится только по внѣшнему принужденію, т. е. что нравственность на высшихъ ступеняхъ своего развитія вовсе отсутствуетъ, такъ что происходитъ осуществленіе добра безъ самого добра, или осуществленіе пустого мѣста? Неужели однако г. Чичеринъ въ самомъ дѣлѣ думаетъ, что кто-нибудь ему повѣритъ, будто я могу утверждать такую нелѣпость, будто я могу полагать нравственное совершенство человѣчества въ томъ, чтобы добрыхъ людей вовсе не было, а было только принудительное доброе поведеніе? Но слово «свобода» имѣетъ другой смыслъ, когда означаетъ способность произвольнаго выбора между добромъ и зломъ; въ этомъ смыслѣ понятіе «свобода» противополагается не понятію «принужденіе», а понятію «внутренняя необходимость». *Такая* свобода несовмѣстима съ абсолютнымъ нравственнымъ совершенствомъ. То существо, которое обладаетъ добромъ безусловно, или есть *само добро*, не можетъ, очевидно, имѣть никакой свободы зла, ибо это было бы прямымъ нарушеніемъ логическаго закона тождества. Я думаю, что и г. Чичеринъ, при всей своей смѣлости, не рѣшится утверждать, что у божества есть свобода выбора между добромъ и зломъ, что оно можетъ по произволу быть тѣмъ или другимъ. А если это невозможно для него, то ясно, что и человѣкъ (какъ индивидуальный, такъ и собирательный) по мѣрѣ своего дѣйствительнаго уподобленія божеству, или своего *обóженія* (θέωσις), какъ выражаются св. отцы, все болѣе и болѣе теряетъ свободу выбора между добромъ и зломъ, становясь добрымъ по внутренней необходимости своего духовно-перерожденнаго естества. Вотъ, напримѣръ, и г. Чичеринъ, хотя нельзя со стороны сказать, чтобы онъ уже достигъ полнаго богоподобія, однако та относительно высокая степень нравственнаго достоинства, на которой онъ уже находится, дѣлаетъ его значительно менѣе свободнымъ въ выборѣ добра и зла сравнительно съ людьми низшаго нравственнаго развитія. Нѣкоторые виды добра стали для него необходимостью, а нѣкоторые виды зла — невозможностью, и знакомы ему не изъ собственнаго актуальнаго положенія, а только изъ уголовнаго уложенія.

Онъ еще свободенъ производить фальшивые аргументы и разсужденія въ спорѣ, но производство фальшивыхъ двугривенныхъ и подложныхъ завѣщаній навѣрное изъято изъ сферы его свободныхъ дѣйствій. Вслѣдствіе неопредѣленнаго словоупотребленія г. Чичерина, указываемое имъ, какъ мое мнѣніе, уменьшеніе свободы на высшихъ ступеняхъ нравственности есть или явная нелѣпость, которой никто никогда не утверждалъ, или очевидная истина, которой никто не можетъ оспаривать. Всякому ясно, что по мѣрѣ нравственнаго совершенствованія человѣка, какъ единичнаго, такъ и собирательнаго, внутренняя необходимость добра и невозможность зла все болѣе и болѣе увеличивается, ограничивая свободу выбора между ними, а вмѣстѣ съ тѣмъ, все ниже и ниже падаетъ неизбѣжный сначала минимумъ внѣшняго принужденія, пока оно не потеряетъ окончательно всякій смыслъ: кто же станетъ принуждать праведника къ тому добру, которое онъ и безъ того дѣлаетъ по влеченію собственнаго сердца? Да и не говоря о праведникахъ, кому придетъ въ голову принудительными мѣрами, хотя бы самыми кроткими, удерживать, напримѣръ, г. Чичерина отъ убійствъ, грабежей и подлоговъ?

Но почтенный писатель разсуждаетъ, или, лучше сказать, волнуется и кричитъ подъ дѣйствіемъ какого-то самовнушенія, вызваннаго въ немъ словами «нравственная организація», «организація добра». Дѣло представляется загипнотизированному критику въ такомъ приблизительно видѣ. Существуютъ мрачные люди, въ старину называвшіеся Торквемадами, а въ новѣйшее время, между прочимъ, Соловьевыми, которые хотятъ во что бы то ни стало организовать безусловное и всеобъемлющее добро. Вотъ какъ это дѣлается: у помянутыхъ лицъ хранятся металлическіе ошейники, на коихъ обозначено: общее благо, абсолютное добро, — или что-нибудь въ этомъ родѣ; все дѣло въ томъ, чтобы надѣть такіе ошейники на всѣхъ людей безъ исключенія. Между тѣмъ многіе обыватели съ г. Чичеринымъ во главѣ, справедливо видя въ ошейникѣ принадлежность болѣе собачью, нежели человѣческую, рѣшительно отказываются отъ этого украшенія. Тогда старые и новые торквемады приступаютъ къ ужасамъ инквизиціи и не только насильно надѣваютъ свои металлическіе ошейники на сопротивляющихся, но для большей прочности сжигаютъ и самихъ мятежниковъ на кострахъ. Въ результатѣ . . . металлъ и жупелъ! Что таково въ сущности представленіе г. Чичерина объ утверждаемой мною принудительной организаціи добра, — онъ и самъ, конечно,

оспаривать не станетъ. Я же имѣю противъ такого представленія лишь одно возраженіе. Я совершенно согласенъ, что надѣваніе металлическихъ ошейниковъ и сожиганіе людей на кострахъ есть дѣло *принудительное*, но я никакъ не могу признать здѣсь принудительнаго *добра*, ибо всякій видитъ, напротивъ, что это есть принудительное зло; не производить или допускать или даже только терпѣть такое зло, а дѣлать его совершенно невозможнымъ — вотъ, по-моему, прямая задача для всякой организаціи добра, при чемъ неизбѣжнымъ бываетъ и *принудительное* дѣйствіе. Вѣдь и г. Чичеринъ не воображаетъ, конечно, что пресловутая инквизиція могла бы быть уничтожена однимъ чисто-нравственнымъ воздѣйствіемъ на Торквемаду и К°; надѣюсь и мой противникъ согласенъ, что для уничтоженія ея требовался достаточно крѣпкій государственный кулакъ со всѣми его принадлежностями, и если благодаря нѣкоторымъ изъ этихъ принадлежностей государственный кулакъ представляется иногда зломъ, то во всякомъ случаѣ зломъ меньшимъ, нежели то, что онъ призванъ сокрушать.

Принудительная собирательная организація минимальнаго добра (ибо только минимальное добро можетъ быть принудительно организовано) образуетъ область права; воплощеніе права есть государство. Принудительное добро есть граница и опора добра свободнаго или чисто-нравственнаго. Какъ въ извѣстной территоріи существуютъ мѣстности, удаленныя отъ границы и не имѣющія съ нею никакихъ прямыхъ сношеній, и, тѣмъ не менѣе, *вся* территорія въ совокупности не можетъ быть отдѣлена отъ своихъ границъ, — такъ и въ области нравственной есть добро само по себѣ, независимое отъ права, не связанное ни съ чѣмъ юридическимъ и не нуждающееся ни въ какомъ государственномъ дѣйствіи, и однако же вся область добра въ совокупности, *цѣлая* нравственность человѣчества въ своемъ историческомъ процессѣ никакъ не можетъ быть отдѣлена отъ права и отъ его собирательнаго воплощенія въ государствѣ.

Какъ организація ограниченныхъ силъ человѣческихъ, государство есть лишь относительное и постепенно совершенствующееся осуществленіе добра и нерѣдко въ отдѣльныхъ частностяхъ можетъ казаться болѣе зломъ, чѣмъ добромъ. Не нужно закрывать глаза на эту темную сторону исторической жизни, но нельзя основывать на ней общую оцѣнку. Государство, какъ и все человѣческое, можетъ, даже при величайшей вѣрности своему назначенію, осуществлять добро

только по частямъ, а потому, какъ мы видимъ въ исторіи, упраздняя одно зло или бѣдствіе, государственная власть данной страны и данной эпохи забываетъ о другихъ бѣдствіяхъ или даже поддерживаетъ ихъ; дѣлая добро въ одномъ направленіи, она бездѣйствуетъ, или дурно дѣйствуетъ въ другомъ. Къ тому же и самыя требованія общаго блага измѣняются соотвѣтственно временнымъ условіямъ, и мы видимъ, что иногда государство основываетъ, какъ полезныя, тѣ самыя учрежденія, которыя оно же впослѣдствіи призвано уничтожить какъ зловредныя. Г. Чичеринъ противъ моего указанія на заслугу государственной власти въ отмѣнѣ крѣпостного права выставляетъ тотъ фактъ, что та же власть двумя вѣками раньше ввела крѣпостное право. Почтенный ученый убѣдится въ моемъ знакомствѣ съ подобными возраженіями, а также и въ моемъ великодушіи, когда я подскажу ему противъ моего взгляда на государство историческій аргументъ гораздо болѣе сильный, чѣмъ всѣ тѣ, которыми онъ пользуется. Инквизиція по дѣламъ вѣры, снабженная принудительною уголовною властью до права квалифицированной смертной казни включительно, есть съ моей точки зрѣнія учрежденіе *безусловно злое*, не допускающее и тѣхъ оправдательныхъ соображеній, которыя можно привести въ пользу крѣпостного права въ XVII и XVIII вѣкахъ. И между тѣмъ, это адское изобрѣтеніе въ своей отрасли, наиболѣе зловредной по объему и безпощадности, принадлежитъ государству. Именно пресловутая *испанская* инквизиція (въ отличіе отъ римской) была учрежденіемъ королевскимъ, а не папскимъ, и нерѣдко вступала въ рѣшительную борьбу противъ папства, подвергая его анаѳемамъ [5]. Основаніе инквизиціи при Фердинандѣ Католикѣ и ея усиленіе при Филиппѣ II есть, конечно, одна изъ самыхъ темныхъ страницъ въ исторіи государства, несомнѣнно измѣнившаго на этотъ разъ своему истинному назначенію. Меньшую степень той же аномаліи находимъ мы во всѣхъ другихъ случаяхъ религіозныхъ преслѣдованій, старыхъ и новѣйшихъ. Но съ какихъ же поръ нарушеніе нормы есть ея опро-

[5] Въ своей комической діатрибѣ противъ меня, какъ Торквемады, г. Чичеринъ, по обычаю людей невѣжественныхъ, къ которымъ ему стыдно бы примыкать, валитъ въ одну кучу іезуитовъ съ инквизиціей, тогда какъ съ основанія ордена и до его изгнанія изъ Испаніи между нимъ и инквизиціей былъ постоянный ожесточенный антагонизмъ, доходившій до того, что многіе іезуиты подверглись сожженію на кострѣ. Г. Чичерину нѣтъ дѣла до подобныхъ фактовъ: для него здѣсь все одинъ металлъ и одинъ жупелъ.

верженіе? Если пищеварительные органы вмѣсто того, чтобы служить превращенію питательныхъ веществъ въ кровь, выдѣляютъ при извѣстныхъ условіяхъ ядовитые птомаины, отравляющіе кровь, то этимъ нисколько не измѣняется истинное понятіе о нормальной функціи пищеваренія.

Собственно говоря, г. Чичеринъ вмѣстѣ со мною признаетъ необходимость принудительнаго добра. Онъ относитъ его всецѣло въ область права, и съ этимъ я могу только согласиться, ибо никакого принудительнаго добра внѣ правовой и государственной области я съ своей точки зрѣнія не признаю и никогда не признавалъ. Вся противоположность между нами по этому пункту и всѣ патетическія діатрибы г. Чичерина по этому поводу произошли только отъ удивительной невнимательности критика къ существу излагаемыхъ и разбираемыхъ имъ мыслей. Г. Чичеринъ не захотѣлъ или не сумѣлъ понять, что, опредѣляя право въ его общемъ отношеніи къ нравственности, какъ ея принудительный минимумъ, я уже не могъ распространять элементъ принужденія за предѣлы юридической области въ ту субъективную сферу, которая для г. Чичерина представляетъ *всю* нравственность или добро вообще, а для меня составляетъ добро и нравственность лишь въ тѣсномъ, или собственномъ смыслѣ. Когда я говорю о принудительномъ добрѣ или о его принудительной организаціи, то я съ своей точки зрѣнія могу разумѣть только ту окраину добра, которая подлежитъ юридическому опредѣленію и государственному охраненію, которая допускаетъ и требуетъ принужденія, — словомъ, тѣ минимальныя требованія добраго *поведенія* и уваженія къ чужимъ правамъ и интересамъ, безъ обязательнаго исполненія которыхъ невозможна жизнь общества, а, слѣдовательно, и никакая человѣческая жизнь. Дѣло, казалось бы, просто, но г. Чичеринъ забавнымъ образомъ, принимая меня за себя, разумѣетъ мои слова о добрѣ не въ томъ смыслѣ, какой они дѣйствительно могутъ имѣть у меня, а въ томъ, какой они имѣли бы, если бы ихъ произносилъ не я, а самъ г. Чичеринъ, или если бъ я стоялъ не на своей, а на его точкѣ зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія, которая до неотдѣлимости срослась съ умомъ почтеннаго ученаго, добро есть *только* внутреннее субъективное состояніе, или, — то, что́ называется добродѣтелью. Въ этомъ смыслѣ говорить о *принудительномъ* добрѣ значитъ дѣйствительно говорить вещи ужасныя — и безсмысленныя, и безнравственныя. Даже г. Чичеринъ, при всей своей смѣлости, не рѣшается приписать мнѣ

мысль о принудительномъ цѣломудріи, принудительной кротости, принудительной самоотверженности. Однако я говорю о принудительномъ *добрѣ*, — слѣдовательно, заключаетъ г. Чичеринъ, забывающій, что рѣчь идетъ о *моихъ* словахъ и что я — не онъ, — слѣдовательно, требуется принужденіе къ чему-то внутреннему, чисто субъективному. Къ чему же собственно? Тутъ г. Чичеринъ вспоминаетъ о значеніи религіознаго начала въ моей нравственной философіи — и прямо, съ полною рѣшимостью, ни на что не взирая и ни передъ чѣмъ не останавливаясь, объявляетъ, что принудительное добро, котораго я требую, есть насильственное обращеніе всѣхъ въ одну вѣру, и что я — единомышленникъ Торквемады. А я, между тѣмъ, ничего не подозрѣвая о такихъ ужасахъ, имѣлъ въ виду лишь то принудительное добро, которое состоитъ въ государственномъ охраненіи лицъ и общества отъ глада, губительства, меча, нашествія иноплеменныхъ и междоусобной брани!

Извлекши изъ одной моей главы проповѣдь инквизиціи, г. Чичеринъ изъ непосредственно слѣдующей извлекаетъ проповѣдь анархизма и требованіе liberum veto, какъ единственнаго принципа для общественной жизни. Дѣло въ томъ, что, указавши на необходимость принудительнаго элемента въ организаціи добра, я болѣе подробно останавливаюсь на томъ безусловномъ предѣлѣ, за который не должно переходить никакое принужденіе: на неприкосновенности человѣческой личности въ ея естественномъ правѣ на жизнь и на свободное развитіе всѣхъ своихъ положительныхъ силъ. Г. Чичеринъ, защищающій смертную казнь, не признаетъ указаннаго предѣла, и вотъ достаточное основаніе, по которому г. Соловьевъ «является чистымъ анархистомъ». Такое заключеніе облегчается тѣмъ, что мысль о естественномъ правѣ личности, какъ о безусловномъ предѣлѣ для всякаго общественнаго принужденія, то есть о безусловной недозволительности такихъ учрежденій и мѣръ, которыя нарушаютъ естественныя права личности, въ переводѣ на критическій языкъ г. Чичерина превращается въ утвержденіе, что «ни одной мѣры нельзя провести безъ согласія всѣхъ и каждаго». При такомъ пониманіи не удивительно, что, явившись въ одной главѣ сторонникомъ инквизиціи, въ другой я оказываюсь чистымъ анархистомъ, а въ третьей обнаружу свою несомнѣнную принадлежность къ катедеръ-соціализму.

Указывая на чудовищныя извращенія моей мысли г. Чичеринымъ, я не предполагаю со стороны почтеннаго ученаго ни малѣйшей

злонамѣренности. Я уже потому не считаю г. Чичерина *недобросовѣстнымъ* критикомъ, что вовсе не могу считать его критикомъ.

Для оправданія въ глазахъ читателей такого мнѣнія, давно уже составленнаго, недостаточно нѣсколькихъ примѣровъ, хотя бы и яркихъ. Разсмотримъ по порядку всѣ главные пункты, «опровергаемые» г. Чичеринымъ. Они касаются слѣдующихъ вопросовъ: независимости нравственной философіи отъ метафизики, трехъ нравственныхъ основъ: стыда, жалости и религіознаго чувства, и двухъ вопросовъ прикладной этики — уголовнаго и экономическаго.

«Введеніе» въ мою нравственную философію посвящено огражденію ея формальной самостоятельности по отношенію къ положительной религіи, съ одной стороны, и теоретической философіи, съ другой. Нисколько не разобравъ, о *какой* самостоятельности идетъ рѣчь и въ какомъ *смыслѣ* она можетъ быть ограждаема, — словомъ, не обративъ никакого вниманія на сущность дѣла, г. Чичеринъ прямо пускаетъ въ ходъ свой элементарно-наивный и слишкомъ ужъ легкій пріемъ *сортировки* авторскихъ мыслей, подобно чистымъ и нечистымъ животнымъ въ законѣ Моисеевомъ, или агнцамъ и козлищамъ страшнаго суда, — на мысли, подходящія къ предвзятымъ понятіямъ критика и потому, очевидно, истинныя, и на мысли, не подходящія къ нимъ и, слѣдовательно, безусловно ложныя и нелѣпыя. На первый разъ агнцевъ оказалось у меня больше, чѣмъ козлищъ — г. Чичеринъ ставитъ свое «approbatur» на трехъ четвертяхъ моего введенія: онъ одобряетъ первую его половину, гдѣ говорится объ отношеніи нравственности къ положительной религіи (близость моя къ Торквемадѣ еще не приходила ему въ голову), а изъ второй половины одобряется то, что я говорю о независимости нравственныхъ чувствъ и принциповъ отъ гносеологическаго вопроса о дѣйствительности и познаваемости внѣшняго міра. Но вопросъ объ отношеніи этики къ теоретической философіи вообще мгновенно превращаетъ меня изъ агнца въ козлище и заставляетъ моего дотолѣ снисходительнаго судію преложить милость на гнѣвъ.

Ослѣпленіе этою страстью не приводитъ критика къ добру. Противъ утверждаемой мною независимости нравственной философіи отъ теоретической, онъ ссылается на... Канта! Когда Кантъ развивалъ свою теорію практическаго разума, онъ предпослалъ ей будто бы кри-

тику чистаго разума, безъ которой первая не имѣла бы ни основанія, ни смысла (!!). Г. Чичеринъ помнитъ, что «Критика чистаго разума» появилась нѣсколькими годами раньше «Критики практическаго разума», но онъ совершенно забылъ, что̀ собственно написано въ обѣихъ книгахъ — забылъ, что въ одной опровергается возможность метафизики, а въ другой созидается этика, независимая ни отъ какихъ теоретическихъ идей. Какое же значеніе можетъ имѣть при этомъ фактъ *хронологическаго* первенства «Критики чистаго разума»? Гораздо раньше обѣихъ Кантъ издалъ свою астрономическую теорію. Не найдетъ ли г. Чичеринъ возможнымъ утверждать на этомъ основаніи, что Кантъ ставилъ философію въ зависимость отъ астрономіи?

Установляемый Кантомъ разводъ, или, по крайней мѣрѣ, séparation de corps между теоретическою философіей и нравственною я считаю основнымъ заблужденіемъ этого мыслителя; но что нужно думать о г. Чичеринѣ, который, утверждая полную зависимость этики отъ метафизики, ссылается при этомъ на Канта, не только строившаго свою этику независимо отъ всякой метафизики, но еще предварительно *разрушившаго* всякую метафизику!

Кромѣ этой невѣроятной ссылки на Канта, собственный аргументъ г. Чичерина въ пользу примата теоретической философіи надъ нравственной сводится къ тому, что прежде, чѣмъ пользоваться разумомъ въ области этической, надобно знать, что же такое этотъ разумъ, каковы его свойства и законы. Конечно, надобно знать, но вѣдь и знаютъ же давнымъ-давно — болѣе 2000 лѣтъ, со временъ Аристотеля, оставившаго намъ въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ всю формальную логику, къ которой съ тѣхъ поръ никто ничего существеннаго прибавить не могъ. Да и правдоподобно ли въ самомъ дѣлѣ, чтобы огромное развитіе философіи и всѣхъ наукъ отъ Аристотеля до нашихъ дней происходило при невѣдѣніи, что такое разумъ, какіе у него свойства и законы? Но способенъ ли разумъ раскрывать намъ какія-либо абсолютныя начала и предъявлять волѣ абсолютныя требованія какъ руководство къ дѣятельности? На это у меня есть отвѣтъ, черезъ который перешагнулъ г. Чичеринъ. «Создавая нравственную философію, разумъ только *развиваетъ* на почвѣ опыта изначала присущую ему идею добра (или, что то же, первоначальный фактъ нравственнаго сознанія) и постольку не выходитъ изъ предѣловъ внутренней своей области, или, говоря школьнымъ языкомъ, его *употребленіе* здѣсь *имманентно* и, слѣдовательно, не обусловлено тѣмъ

или другимъ рѣшеніемъ вопроса о (трансцендентномъ) познаніи вещей самихъ по себѣ. Говоря проще, въ нравственной философіи мы изучаемъ только наше внутреннее отношеніе къ нашимъ же собственнымъ дѣйствіямъ, т. е. нѣчто *безспорно* доступное нашему познанію, такъ какъ мы сами же это производимъ, при чемъ остается въ сторонѣ спорный вопросъ, можемъ ли мы, или нѣтъ познавать то, что находится въ какихъ-нибудь иныхъ независящихъ отъ насъ сферахъ бытія» («Оправданіе добра», стр. 32—33). И далѣе: «Не имѣя претензіи на теоретическое познаніе какихъ бы то ни было метафизическихъ сущностей, этика остается сама по себѣ безучастной къ спору между догматическою и критическою философіей, изъ коихъ первая утверждаетъ дѣйствительность, а слѣдовательно и возможность такого познанія, а вторая, напротивъ, отрицаетъ его возможность, а потому и дѣйствительность» («Оправданіе добра», 33).

Г. Чичеринъ указываетъ на эмпириковъ, которые будто бы все отвергаютъ; никакіе эмпирики не отрицаютъ однако безусловной обязательности логическихъ нормъ для нашего мышленія и этическихъ— для нашей дѣятельности. Такой крайній эмпирикъ, какъ Милль, не идетъ дальше утвержденія, что, можетъ быть, въ другихъ мірахъ другія существа мыслятъ по другимъ законамъ, чѣмъ мы, и имѣютъ другія математическія аксіомы. Я думаю, что онъ ошибается, но какое же дѣло нравственной философіи до учебниковъ геометріи на планетѣ Юпитеръ? Она занимается совсѣмъ не этимъ. А эмпирики въ свою очередь занимаются вовсе не оспариваніемъ логическихъ и нравственныхъ нормъ, а вопросомъ объ ихъ психологическомъ генезисѣ, и съ этой стороны они нерѣдко подходятъ ближе къ истинѣ, нежели ихъ противники-апріористы. Такимъ образомъ, «господствующая нынѣ эмпирическая школа» ни для какой нравственной философіи не помѣха, — пускай себѣ господствуетъ на здоровье!

Г. Чичеринъ думаетъ, что бо́льшая часть нашихъ споровъ происходитъ отъ того, что каждый по-своему понимаетъ логику и психологію, а потому необходимо «прочное основаніе» теоретической философіи. Но само это прочное основаніе, — на чемъ же оно будетъ основано при отсутствіи общаго пониманія даже элементарной логики? Если нельзя будто бы предполагать согласія въ простѣйшихъ аксіомахъ мышленія, то какимъ же способомъ можно столковаться относительно труднѣйшихъ вопросовъ теоретической философіи, и если каждый по-своему понимаетъ формальную логику, то не окажется ли,

что въ метафизикѣ никто ничего не понимаетъ? Настоящее положеніе дѣла не такъ ужъ печально. Большею частью споры (со стороны логической) происходятъ не отъ того, что люди различно понимаютъ логическія нормы, а отъ того, что они не одинаково твердо и вѣрно ихъ примѣняютъ, — какъ и жизненныя столкновенія происходятъ обыкновенно не отъ несогласія въ пониманіи нравственныхъ требованій, а отъ нечаяннаго или злонамѣреннаго ихъ нарушенія.

Излагать нравственную философію прежде метафизики значитъ ли отрицать между ними внутреннюю связь? Г. Чичеринъ идетъ дальше и прямо объявляетъ, что я *отвергъ метафизику* (стр. 638). Этотъ странный и, очевидно, ложный выводъ не заставляетъ меня однако предполагать, что г. Чичеринъ по-своему понимаетъ логику вообще и ученіе объ умозаключеніяхъ въ частности. Я просто вижу здѣсь грубую логическую ошибку и указываю на нее.

Очень грѣшитъ съ этой стороны и разсужденіе г. Чичерина о свободѣ воли. Прежде всего г. Чичерину слѣдовало бы дать себѣ и читателямъ отчетъ, о *какой* свободѣ идетъ рѣчь, тѣмъ болѣе, что такой отчетъ я, съ своей стороны, представилъ. Свобода воли можетъ быть понимаема въ собственномъ или безусловномъ смыслѣ, какъ чистый произволъ или абсолютное самоопредѣленіе (nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate). Не отрицая и такой свободы, но считая вопросъ о ней чисто-метафизическимъ, я не вношу его въ свою нравственную философію, которая имѣетъ дѣло лишь съ *относительною* свободой, не исключающею необходимость вообще, а лишь тотъ или другой видъ необходимости. Все высшее или болѣе совершенное самымъ существованіемъ своимъ предполагаетъ нѣкоторое освобожденіе отъ низшаго, или, точнѣе, отъ исключительнаго господства низшаго. Такъ, присущая живымъ или одушевленнымъ тварямъ способность опредѣляться къ дѣйствію посредствомъ представленій или мотивовъ есть освобожденіе отъ исключительной подчиненности вещественнымъ толчкамъ и ударамъ, т. е. необходимость психологическая есть свобода отъ необходимости механической. Въ такомъ же смыслѣ необходимость нравственная, въ силу которой разумное лицо опредѣляется къ дѣятельности чистою идеей должнаго, или добра, есть свобода отъ низшей необходимости психологической. Но понятно, что при всемъ существенномъ различіи между собою основаній механическихъ, психологическихъ и нравственныхъ самая необходимость дѣйствовать по соотвѣтственному основанію, разъ оно

опредѣлилось какъ достаточное, — остается во всякомъ случаѣ необходимостью. Если мой поступокъ свободенъ отъ причинъ механическихъ и отъ мотивовъ психологическихъ, парализующихъ благодатную силу добра, онъ тѣмъ самымъ вступаетъ въ область достаточнаго основанія нравственнаго, которое дѣйствуетъ въ своей сферѣ (когда дѣйствуетъ) съ такою же необходимостью или неизбѣжностью, какъ тѣ — въ своей. Тутъ г. Чичеринъ приходитъ въ сильный гнѣвъ. «Сравнивать стремленіе человѣка къ добру съ воспріимчивостью коровы къ сочной травѣ, или билліарднаго шара къ палочнымъ ударамъ, есть поистинѣ нѣчто чудовищное».

Въ чемъ усмотрѣлъ чудовищность г. Чичеринъ? Развѣ кто-нибудь сомнѣвается, что человѣческая добродѣтель несравненно превосходнѣе коровьяго аппетита и твердости деревяннаго кія? Вѣдь эти предметы и не сравниваются со стороны своего достоинства, а указывается только, что въ ихъ дѣйствіяхъ законъ достаточнаго основанія при огромномъ различіи способовъ своего проявленія (различіе это у меня со всею точностью отмѣчено) проявляется съ одинаковою необходимостью, которая требуется самимъ его понятіемъ. Когда мы говоримъ, что праведный человѣкъ *необходимо* стремится къ добру (или мы не имѣемъ права этого сказать?), что здоровый конь *необходимо* влечется къ овсу, а здоровая пуля *необходимо* пробиваетъ деревянную доску, то вѣдь въ словѣ «необходимо» есть же какое-нибудь опредѣленное значеніе, отличающее его отъ другихъ словъ и одинаковое во всѣхъ случаяхъ? Есть же общее понятіе необходимости и должно же оно быть всегда и вездѣ равнымъ самому себѣ? Въ чемъ же заключается чудовищность — въ логическомъ законѣ тождества? Или г. Чичеринъ находитъ чудовищнымъ самое примѣненіе понятія необходимости, причинности, закона достаточнаго основанія къ нравственнымъ дѣйствіямъ человѣка? Но въ такомъ случаѣ его гнѣвъ падаетъ не на меня, а на детерминизмъ вообще, т. е. на убѣжденіе, въ той или другой формѣ исповѣдуемое огромнымъ большинствомъ философовъ. Законы логики суть предметы хотя очень важные, однако неодушевленные, и оскорбленіе ихъ со стороны г. Чичерина эпитетомъ «чудовищный» можно, пожалуй, считать за дѣйствіе нравственно-безразличное. Но выбранить ни съ того, ни съ сего дурнымъ словомъ великое множество мыслителей живыхъ и умершихъ есть проступокъ едва ли извинительный. Возможно, впрочемъ, и даже весьма вѣроятно третье, болѣе благопріятное объясненіе для выходки

г. Чичерина. Какъ я имѣлъ слишкомъ много случаевъ замѣтить, онъ слѣдитъ не за мыслями разбираемаго автора, не за ихъ логическимъ содержаніемъ, а только за тѣми конкретными образами, которые связываются съ этими мыслями въ его представленіи, при участіи или безъ участія автора. Такъ, мы видѣли, что вмѣсто мысли объ организаціи добра г. Чичеринъ неизвѣстно по какой ассоціаціи идей (можетъ быть, по закону контраста?) привязался къ образу Торквемады, сожигающаго еретиковъ, и этимъ постороннимъ образомъ вызвана вся та ни съ чѣмъ несообразная брань, которая замѣняетъ у него критику моихъ дѣйствительныхъ мыслей. Въ настоящемъ случаѣ мѣсто Торквемады заняла корова, жующая сочную траву. Относительно Торквемады моя совѣсть спокойна; но что касается коровы, признаюсь, виноватъ! Самъ упомянулъ о ней. И совершенно напрасно упомянулъ. Гораздо лучше было бы при сопоставленіи нравственной необходимости у человѣка съ психофизіологическою необходимостью у животныхъ воспользоваться изящнымъ образомъ въ псалтири, гдѣ говорится, что благочестивая душа стремится къ Богу, какъ олень — на источники водные. Г. Чичерину это сравненіе не могло бы показаться чудовищнымъ, и онъ не прибавилъ бы ко множеству своихъ критическихъ грѣховъ еще одного лишняго. Правда, и я кромѣ коровы упоминаю еще про кошку — животное граціозное и тонкое, — но массивная скотина вытѣснила маленькаго звѣрька изъ воображенія критика, — и вотъ въ результатѣ — чудовищность! Даю слово г. Чичерину, что эта нелѣпая корова не перебредетъ въ новое изданіе моей книги, и что тамъ будутъ только парить орлы и мелькать стройныя антилопы.

По поводу той же свободы воли г. Чичеринъ даетъ еще яркій образчикъ того, какъ его «возраженія» идутъ мимо дѣйствительнаго своего предмета. Не замѣтивъ или забывъ проводимое мною различіе между метафизическимъ *вопросомъ* о свободѣ воли — въ смыслѣ абсолютно произвольнаго выбора — и этическимъ *фактомъ* нравственной свободы, возвышающей человѣка надъ всякою физіологическою и психологическою мотиваціей, — г. Чичеринъ выписываетъ нѣсколько мѣстъ изъ моей книги, гдѣ говорится о свободѣ человѣка, и увѣряетъ, что я не имѣлъ права о ней упоминать, такъ какъ я будто бы изгналъ ее изъ этики! Между тѣмъ, въ этихъ мѣстахъ говорится именно о той нравственной свободѣ человѣка, которую я никогда не изгонялъ, а, напротивъ, съ самаго начала, призналъ и объяснилъ въ

своемъ введеніи. Но г. Чичерину почему-то кажется, что если я перемѣстилъ дьявола въ метафизику, то я не имѣю права говорить о Богѣ въ нравственной философіи. Неужели это въ самомъ дѣлѣ критика?

Такъ какъ мысль о томъ, что чувство стыда есть первооснова всей нравственности, раньше меня никѣмъ не высказывалась въ нравственной философіи, то я не могъ разсчитывать на согласіе многихъ съ этою, хотя и ясною по существу, но на поверхностный взглядъ парадоксальною мыслью.

Впрочемъ, возраженія г. Чичерина начинаются съ четырехъ извращеній моей мысли. Предметъ стыда, а слѣдовательно и предметъ борьбы для развивающагося отсюда аскетизма, есть пассивное подчиненіе человѣческаго духа ненормальному преобладанію матеріальной природы, или плотскаго начала. Предвидя, что неискусные въ діалектикѣ умы, къ которымъ я, конечно, не причисляль г. Чичерина, сказанное объ аномаліяхъ плотской жизни примутъ за осужденіе самой природы, я остановился на этомъ пунктѣ. *Предметъ отрицательнаго отношенія въ стыдѣ и аскетизмѣ не есть ни матеріальная природа вообще, сама по себѣ взятая, ни наше собственное тѣло,* — вотъ положеніе, разъясняемое и подтверждаемое на многихъ страницахъ (особенно 66—76). Увы, тщетная предосторожность! Г. Чичеринъ прямо приписываетъ мнѣ то мнѣніе, которое я старательно опровергаю, — именно будто «въ чувствѣ стыда выражается отношеніе человѣка къ собственной своей матеріальной природѣ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и къ матеріальной природѣ вообще, какъ къ чему-то другому, чуждому и недолжному». Вотъ первое извращеніе. Во-вторыхъ, г. Чичеринъ, приписывая мнѣ смутность собственныхъ своихъ понятій, заставляетъ меня отождествлять половой стыдъ или стыдливость со стыдомъ вообще, хотя и противъ этого извращенія были приняты мѣры предосторожности, напримѣръ, въ такомъ замѣчаніи: «малодушная привязанность къ смертной жизни такъ же *постыдна,* какъ и отдача себя половому влеченію». Но г. Чичеринъ идетъ дальше своимъ превратнымъ путемъ и заставляетъ меня отождествлять съ половою стыдливостью не только стыдъ вообще, но и совѣсть (третье извращеніе). Изъ внутренней логической связи фактовъ, представляющихъ различныя степени и виды проявленія одной и той же идеи, г. Чичеринъ заключаетъ къ тождеству самихъ этихъ фак-

товъ, или явленій, и приписываетъ такое смѣшеніе мнѣ. Но чѣмъ же я виноватъ, что почтенный ученый столь радикально забылъ смыслъ «процесса», «бываніа», или «становленія», которому онъ когда-то научился у Гегеля, чѣмъ я виноватъ, что его мышленіе стало такимъ внѣшнимъ и мертвеннымъ? Но, помимо этого, зачѣмъ же оскорблять самую простую логику? Положимъ, мнѣ случится сказать, что дубы выростаютъ изъ желудей, а изъ дубовъ дѣлаютъ гроба для покойниковъ, — и вотъ г. Чичеринъ съ важно-сердитымъ видомъ начнетъ меня обличать: какъ? вы утверждаете, что желуди могутъ быть гробами для скончавшихся людей? но вѣдь желудь есть вещь до чрезвычайности малая, тогда какъ умершіе люди, какъ и живые, бываютъ большого роста; да и самый малорослый покойникъ, даже карликъ, никакимъ образомъ не можетъ помѣститься въ желудѣ — и затѣмъ патетическіе возгласы насчетъ моихъ чудовищныхъ мыслей. Весьма многія, я думаю — больше половины, возраженія къ статьѣ г. Чичерина построены именно по этому типу.

Наглядный примѣръ того, насколько г. Чичеринъ, гоняясь за воображаемыми чужими спицами, небреженъ насчетъ своихъ дѣйствительныхъ бревенъ, представляетъ четвертое извращеніе, которому онъ подвергаетъ мою мысль. «Но точно ли половой стыдъ, — спрашиваетъ онъ, — выражаетъ собою нѣчто *недолжное?* Откуда это взято?» Кажется, *мнѣ* нужно спросить опрометчиваго критика: откуда это взято? Откуда онъ взялъ въ самомъ дѣлѣ, что по-моему половой и всякій другой стыдъ выражаетъ нѣчто недолжное? Совершенно напротивъ я полагаю, что стыдъ не только выражаетъ должное, но что онъ есть первая основа всего должнаго. Хотя г. Чичеринъ и далѣе (стр. 600) увѣряетъ, будто «г. Соловьеву почему-то заблагоразсудилось признать стыдъ выраженіемъ недолжнаго», но я готовъ признать, что въ этомъ извращеніи виновато только небрежное изложеніе г. Чичерина; полагаю, однако, что небрежность языка, если даже и считать ее вообще позволительною, должна имѣть свои предѣлы, несомнѣнно нарушенные въ настоящемъ случаѣ.

Еще лучше собственныя указанія г. Чичерина по этому поводу. «Бракъ, — наставляетъ онъ меня, — освящается и закономъ и религіей». Вотъ свѣдѣніе, въ которомъ я дѣйствительно нуждался! Хоть самъ рожденный отъ брака, освященнаго и закономъ и религіей, я по недостаточно подробному изученію наукъ ничего не зналъ объ этомъ фактѣ. «Апостолъ, — читаемъ далѣе, — объявляетъ отъ

имени (?) Христа и церкви, что это великая тайна: и будета два въ плоть едину». Хоть иной читатель подумаетъ, что и эти слова принадлежатъ самому апостолу, но это не важно, такъ какъ онъ дѣйствительно на нихъ ссылается. Но спрашивается: что же собственно хочетъ сказать г. Чичеринъ: то ли, что бракъ, по христіанскому ученію, есть безусловно должное состояніе? Но вѣдь это же неправда! Благословляя бракъ со стороны реальной, какъ наилучшее *средство* противъ зла плотской похоти, и со стороны мистической, какъ наилучшій *символъ* нормальныхъ отношеній между божествомъ и человѣчествомъ [6], христіанство высоко превозноситъ надъ нимъ состояніе безбрачія. Я избавлю читателя отъ воспроизведенія слишкомъ извѣстныхъ евангельскихъ и апостольскихъ текстовъ, но такъ какъ дѣло идетъ о стыдѣ, то я позвлю себѣ спросить г. Чичерина: не стыдно ли ему, при его *половинномъ* согласіи съ апостоломъ Павломъ, ссылаться на него противъ меня, *всецѣло* согласнаго съ этимъ апостоломъ и съ христіанскимъ ученіемъ вообще?

Зато мнѣ очень нравится замѣчаніе г. Чичерина, что въ должныхъ брачныхъ отношеніяхъ стыдливость женщины проявляется, можетъ быть, въ бо̀льшей степени, нежели во внѣбрачныхъ (недолжныхъ), когда физическое влеченіе заглушаетъ всякія другія чувства. Я самъ всегда такъ думалъ — разумѣется, помимо множества исключеній, ибо бракъ браку рознь. Приведенное замѣчаніе нравится мнѣ какъ прекрасная иллюстрація истиннаго взгляда на дѣло. Вѣдь если нравственныя лица женскаго пола даже при самой узаконенной и со всѣхъ сторонъ оправдываемой формѣ извѣстныхъ отношеній испытываютъ чувство стыда, *есть* же значитъ въ самомъ фактѣ этихъ отношеній что-нибудь постыдное, ненормальное для человѣческаго существа! Вмѣстѣ съ тѣмъ само собою понятно, что въ тѣхъ случаяхъ, когда физическое влеченіе заглушаетъ всѣ другія чувства, оно тѣмъ самымъ заглушаетъ и чувство стыда, и было бы слишкомъ странно ожидать стыдливости отъ лицъ, столь беззавѣтно преданныхъ своему безнравственному инстинкту.

[6] Ссылаясь на извѣстный текстъ изъ посл. къ Ефесянамъ, г. Чичеринъ слова: „*ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*“ (я говорю по отношенію Христа и церкви) безцеремонно передаетъ такъ, что апостолъ объявляетъ *отъ имени* Христа и церкви. Такой переводъ, если бъ даже онъ былъ возможенъ, былъ бы безцѣленъ, такъ какъ помимо этихъ словъ въ той же главѣ опредѣлительно говорится о бракѣ, какъ таинственномъ символѣ союза Христа съ церковью.

Но г. Чичеринъ свое справедливое замѣчаніе клонитъ въ другую сторону: его распорядительный умъ хочетъ распорядиться съ основными нравственными явленіями такимъ образомъ, чтобы стыдливость отдать всецѣло женщинамъ, а на долю мужчинамъ оставить одно только безстыдство. Онъ увѣряетъ, что «мужчины, можно сказать, почти безъ исключенія, кромѣ развѣ нѣкоторыхъ изувѣровъ, не стыдятся избытка матеріальной силы, а стыдятся ея недостатка. Не побѣды, а неудачи составляютъ предметъ стыда. Лишеніе способности считается для мужчины позоромъ. Хорошо или дурно такое воззрѣніе, это другой вопросъ; мы имѣемъ здѣсь дѣло съ фактомъ, и факты показываютъ, что человѣкъ (читай: мужчина) вовсе не стыдится быть животнымъ, а, напротивъ, этимъ гордится. Аскеты, съ точки зрѣнія отвлеченныхъ нравственныхъ началъ, могутъ говорить, что имъ угодно, — психологическій фактъ остается непоколебимымъ». Такія слова, какъ «можно сказать», «почти», «изувѣры», показываютъ, что г. Чичеринъ и самъ не очень твердъ въ своей апологіи полового безстыдства, упоминаніе же объ «аскетахъ» сводитъ этотъ слабый аргументъ къ нулю. Никто же не повѣритъ голословному утвержденію г. Чичерина, будто эти аскеты осуждаютъ торжество животности въ человѣкѣ лишь въ силу какихъ-то, невѣдомо откуда взявшихся, отвлеченныхъ началъ; всякій понимаетъ, что эти «аскеты» прежде всего *стыдятся* того, чѣмъ они должны бы гордиться, по мнѣнію г. Чичерина. А если такъ, если эти аскеты, будучи мужчинами и не будучи «изувѣрами», испытываютъ чувство стыда и стремленіе къ цѣломудрію, то въ чемъ же состоитъ важный фактъ, открытый почтеннымъ ученымъ посредствомъ «опытной методы»? Не въ томъ ли, что *стыдливые* мужчины (какъ и женщины) стыдятся своей животности, а безстыдные *не* стыдятся? Чтобы избѣжать такой тавтологіи и оправдать свой взглядъ, г. Чичеринъ долженъ бы былъ прежде всего доказать, что стыдливыхъ по природѣ мужчинъ не бываетъ. Пусть попробуетъ это доказывать!

Изумительна бездна непониманія самой сущности дѣла, обнаруженная въ этомъ безпримѣрномъ пассажѣ, который я нарочно выписалъ цѣликомъ. Говоря о мнимомъ безстыдствѣ «почти всѣхъ» мужчинъ, г. Чичеринъ замѣчаетъ: хорошо или дурно такое воззрѣніе, это другой вопросъ; мы имѣемъ здѣсь дѣло съ фактомъ и т. д. *Какъ* другой вопросъ, когда кромѣ *этого* вопроса никакого другого и существовать не можетъ для нравственной философіи, если только не смѣши-

вать ее съ эмпирическою антропологіей или чѣмъ-нибудь въ этомъ родѣ? Самоувѣренно выступая критикомъ въ области нравственной философіи, г. Чичеринъ не понимаетъ даже того, что всякій психологическій или физіологическій фактъ можетъ имѣть какое-нибудь значеніе для нравственности и, слѣдовательно, быть предметомъ нравственной философіи не самъ по себѣ, а лишь поскольку въ немъ воплощаются или нарушаются безусловныя нормы добра, въ которыхъ заключается *единственный* интересъ этики. А помимо этого психологическіе факты такъ же мало относятся къ нравственной области, какъ и факты ботаники, минералогіи или географіи. Есть въ мірѣ только одинъ собственно-этическій фактъ, безъ котораго не было бы никакой нравственности и никакой нравственной философіи, — именно тотъ фактъ, что изъ состояній и дѣйствій человѣческихъ одни одобряются, какъ достойныя, а другія порицаются, какъ недостойныя по ихъ собственному внутреннему отношенію къ добру и злу, независимо ото всякихъ другихъ свойствъ и отношеній. Не признавать самостоятельнаго специфическаго характера за чисто-нравственнымъ одобреніемъ и порицаніемъ въ отличіе отъ всякаго другого значитъ отвергать самую возможность нравственности, или нравственнаго элемента въ жизни человѣка. Лишь допуская грубо софистическую игру словъ, можно, подобно г. Чичерину, противъ требованія цѣломудрія выставлять тотъ фактъ, что люди гордятся избыткомъ половой силы. Конечно, этотъ избытокъ есть великое добро, когда онъ увеличиваетъ заслугу воздержанія и плодотворность нравственной побѣды; вѣдь при отсутствіи помянутой силы цѣломудріе было бы пустымъ словомъ. А съ другой стороны, люди скотоподобные могутъ получать удовлетвореніе и похвалу даже при самомъ безнравственномъ приложеніи своихъ способностей, какъ, напр., съ точки зрѣнія мускульной силы и ловкости назовутъ, пожалуй, молодцомъ того человѣка, который однимъ ударомъ хорошо отточеннаго ножа снесетъ голову своему благодѣтелю. Но что же общаго такое одобреніе можетъ имѣть съ добромъ въ смыслѣ этическомъ, и какую же нравственную норму можно изъ этого извлечь или этимъ опровергнуть?

Противъ цѣломудрія г. Чичеринъ ссылается на тѣхъ избранниковъ Пріапа, которые гордятся своимъ преимуществомъ. Противъ поста онъ указываетъ, напримѣръ, богача-гастронома, который «со-

зываетъ друзей и знакомыхъ и устраиваетъ жирные пиры со множествомъ яствъ и такимъ же количествомъ винъ. Это фактъ всеобщій (?!)». О приглашеніи друзей и знакомыхъ упомянуто г. Чичериным для того, чтобы показать, что этотъ Лукуллъ не стыдится своихъ излишествъ въ пищѣ и питіи, а между тѣмъ на самомъ дѣлѣ онъ только потому и не стыдится, что дѣлитъ ихъ съ другими, искупая свое нарушеніе одного нравственнаго требованія (воздержанія) блестящимъ исполненіемъ другого (симпатіи)[7]. Представимъ себѣ того же Лукулла, *въ одиночествѣ* поглощающаго множество жирныхъ яствъ и такое же количество винъ, — надѣюсь, и г. Чичеринъ допуститъ, что это постыдно, и что если самъ Лукуллъ этого не стыдится, то его должно признать безстыднымъ животнымъ.

Весьма характерная для критика слабость, или, какъ говорятъ духовныя лица, «дебелость» аргументаціи; дѣло идетъ о нормальности питанія вообще, что̀ составляетъ вопросъ для аскетической этики, а онъ останавливается на фактѣ обжорства, судимомъ и осуждаемомъ самою элементарною, прописною моралью, давно рѣшившею, что «излишество вредно». Впрочемъ, г. Чичеринъ касается мимоходомъ и принципіальнаго вопроса, хотя съ другого конца. Человѣкъ будто бы «не стыдится наполненія себя матеріей, но онъ стыдится освобожденія отъ излишней матеріи. Что же, это освобожденіе отъ ненужной пищи есть тоже *недолжное?*» Г. Чичерину «любопытно бы знать», какъ я разрѣшаю этотъ вопросъ. Самый вопросъ имѣетъ обманчивую видимость нѣкотораго остроумія (во всякомъ случаѣ, не высокаго сорта), лишь благодаря двусмысленности слова «должное» въ русскомъ языкѣ. По-нѣмецки два смысла здѣсь различаются въ словахъ Müssen и Sollen. Впрочемъ, я охотно готовъ удовлетворить любопытству г. Чичерина. Указанный имъ физіологическій фактъ есть лишь частичное и, такъ сказать, хроническое проявленіе той аномаліи, острое обнаруженіе которой дано въ смерти и тлѣніи организма. Въ обоихъ случаяхъ аномалія состоитъ въ перевѣсѣ матеріи надъ формой, въ томъ біологическомъ регрессѣ, въ силу котораго творчество жизни уступаетъ явленіямъ низшаго порядка, переходитъ

[7] Даже крайніе аскеты ставятъ альтруизмъ выше аскетизма и полагаютъ, что въ случаяхъ коллизіи требованія перваго должны имѣть преимущество. Такъ, по нѣкоторымъ правиламъ древняго монашества, отшельникъ, къ которому придутъ издалека посѣтители, обязанъ ѣсть и пить съ ними безо всякихъ ограниченій.

въ процессы химическаго разложенія. Ясно, что если бы человѣкъ обнаруживалъ достаточно жизненной силы, чтобы претворять въ себя, или оживотворять все то, чѣмъ его питаетъ внѣшняя среда, то непріятное явленіе, указываемое г. Чичеринымъ, было бы невозможно, какъ невозможна была бы тогда и самая смерть.

Для человѣка, объѣвшагося и опившагося, болѣзненная и отвратительная рвота есть и необходимость, и благодѣяніе; точно также для всей человѣческой природы, радикально испорченной дурною наслѣдственностью и непрерывно ухудшаемой личными и общественными грѣхами, смерть и всѣ аномаліи смертной жизни и необходимы, и благотворны, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, безусловная норма или истинный идеалъ для человѣка есть *безсмертіе*. Полная неспособность хотя бы лишь гипотетически стать на такую точку зрѣнія поистинѣ отнимаетъ право разсуждать о высшихъ нравственныхъ задачахъ.

Возвращаясь отъ питанія къ половымъ отношеніямъ, въ которыхъ «мы имѣемъ настоящій законъ природы, простирающійся на весь (?!) органическій міръ», г. Чичеринъ докторальнымъ тономъ возвѣщаетъ: «Безсмертные могутъ не плодиться; но земныя существа, которыя рождаются и умираютъ, не могутъ не плодиться, иначе родъ прекратится». Хотя я пораженъ глубокою оригинальностью и новизной этой мысли, однако не могу съ нею согласиться. Г. Чичеринъ увѣряетъ меня, что я *не могу не плодиться*, но личный опытъ неопровержимо свидѣтельствуетъ мнѣ о противномъ. Если же строгій распорядитель нашихъ судебъ погрѣшилъ здѣсь лишь неточностью выраженія, если онъ имѣлъ въ виду не физическую, а нравственную необходимость, по которой всякій человѣкъ долженъ, или по совѣсти обязанъ плодиться, то вмѣсто сомнительнаго закона природы ему слѣдовало бы прямо ссылаться на законъ нравственный. Но такого закона, обязывающаго всѣхъ людей къ дѣторожденію, не существуетъ, и самъ г. Чичеринъ не рѣшился въ этомъ случаѣ прямо присвоить себѣ власть законодательную. Онъ пытается лишь косвеннымъ образомъ получить суррогатъ такого закона, выводя будто бы изъ моихъ же словъ, что если всякая необходимость есть выраженіе Божьей воли, то и законъ физическаго размноженія земныхъ существъ есть также выраженіе этой высшей воли. Заключеніе было бы правильно, если бы только сперва доказать, что для всякаго человѣческаго существа, какъ такого, *необходимо* быть родителемъ. А такъ какъ столь очевидная нелѣпость никогда не можетъ быть доказана, то аргументъ

г. Чичерина навсегда осужденъ оставаться однимъ изъ безчисленныхъ примѣровъ той ошибки, которая подъ именемъ petitio principii давно заклеймена формальною логикой, постоянно нарушаемою, но еще не отмѣненною нашимъ блюстителемъ законовъ природы.

Нельзя ограничивать высшую волю прямыми и ломанными линіями собственнаго доктринерскаго ума, — особенно въ настоящемъ случаѣ, когда точный законъ этой воли можетъ и долженъ быть извѣстенъ г. Чичерину такъ же, какъ и мнѣ: онъ долженъ знать, что законъ этотъ содержитъ никакъ не безусловное предписаніе брака, а напротивъ *условное предписаніе безбрачія:* «могущій вмѣстить да вмѣститъ».

Смутно чувствуя слабость своего положенія, г. Чичеринъ умножаетъ оргументы ad hominem въ защиту своего анти-аскетическаго взгляда. Если, по-моему, первое проявленіе религіознаго чувства есть почитаніе родителей, то я будто бы не имѣю права защищать безбрачіе. «Изъ того же факта половыхъ отношеній, по теоріи г. Соловьева, вытекаетъ, наконецъ, самое благоговѣніе къ Богу, которое начинается съ почитанія родителей: если нѣтъ родителей, то очевидно нѣтъ и благоговѣнія». Неужели? Если бы этотъ аргументъ не былъ со стороны г. Чичерина безсознательнымъ издѣвательствомъ надъ логикой, то мое положеніе оказалось бы дѣйствительно печальнымъ: вѣдь мнѣ пришлось бы тогда допустить, что люди, осиротѣвшіе въ раннемъ младенчествѣ и потому не имѣвшіе возможности упражняться въ почитаніи родителей, навсегда осуждены оставаться безъ всякой религіи. Однако, дѣло обстоитъ иначе. Всѣмъ рѣшительно людямъ, не исключая и круглыхъ сиротъ, навѣки обезпеченъ достаточный запасъ «восходящихъ», посредствомъ которыхъ, развивая свое религіозное чувство, они могутъ восходить къ почитанію единаго Отца небеснаго въ духѣ и истинѣ. Естественный фундаментъ религіи уже положенъ, и положенъ прочно. Милліоны и милліарды предковъ, физическихъ и духовныхъ, существовавшихъ отъ Адама до нашихъ дней, составляютъ всеобщее и всегда открытое «училище благочестія» для человѣчества. Какова бы ни была будущность нашего рода, его прошедшее не зависитъ даже отъ самого божества, которое не можетъ сдѣлать, чтобы мы не были потомками нашихъ предковъ. Слѣдовательно, необходимый матеріалъ для образованія религіозныхъ чувствъ давно уже обезпеченъ неприкосновеннымъ капиталомъ. Вопросъ только въ томъ, нужно ли и въ какой мѣрѣ нужно дальнѣйшее приращеніе

этого родового капитала чрезъ новое и новое рожденіе дѣтей, превращающихся потомъ въ родителей? Г. Чичеринъ требуетъ, чтобъ это накопленіе продолжалось безконечно. Слѣдовало бы дать этому требованію какое-нибудь принципіальное оправданіе, — вѣдь чья-нибудь приверженность къ «дурной безконечности», рутинѣ сама по себѣ ни для кого не обязательна.

Въ длинномъ и безсвязномъ разсужденіи г. Чичеринъ пытается доказать, что нравственныя требованія и нормы аскетизма суть моя произвольная выдумка, что они явились только потому, «что г. Соловьеву почему-то заблагоразсудилось признать стыдъ выраженіемъ (?!) недолжнаго». Всѣ потуги «критика» доказать такой очевидный вздоръ въ дѣйствительности доказываютъ только ту истину, что и при многоучености по части механики, химіи, государственнаго права и политической экономіи можно оставаться въ глубокомъ невѣдѣніи относительно нравственной природы человѣка и ея высшихъ запросовъ.

Начавши свои странныя разсужденія о стыдѣ и аскетизмѣ «четвероякимъ» извращеніемъ моего взгляда, г. Чичеринъ заканчиваетъ ихъ упрекомъ фактически-ложнымъ: онъ увѣряетъ, что *совѣсти* (которую я будто бы смѣшиваю съ половымъ стыдомъ, см. выше) я посвящаю небольшую страничку, и затѣмъ о ней нѣтъ болѣе рѣчи. Это неправда. Все, что можно раціональнымъ путемъ извлечь изъ факта совѣсти для нравственной философіи, извлечено основателемъ этой науки, Кантомъ, и передано мною на тридцати «большихъ» страницахъ въ особомъ приложеніи. Неужели г. Чичеринъ ничего не подозрѣваетъ объ интимныхъ отношеніяхъ между категорическимъ императивомъ и совѣстью, когда самъ Кантъ открыто въ нихъ признавался? Однако фундаментъ кантовой этики былъ хотя и проченъ, но узокъ: вся нравственность сведена здѣсь исключительно къ формальному существу совѣсти, т. е. къ идеѣ безусловнаго долженствованія. Разбору этой односторонности посвящена середина главы VII (стр. 182—188), гдѣ рѣчь идетъ прямо о совѣсти. Можетъ быть, этого мало, — не спорю, но во всякомъ случаѣ «небольшая страничка» о совѣсти остается на совѣсти небрежнаго критика.

Обширное опроверженіе г. Чичеринымъ моей главы *о жалости* поражаетъ прежде всего одною особенностью: дѣлая новое возраже-

ніе, критикъ совершенно забываетъ прежнія и говоритъ прямо обратное тому, что онъ только что утверждалъ. Сперва онъ нападаетъ на меня за то, что я будто бы ограничиваю (?) всю нравственность (т. е. всѣ нравственныя отношенія между человѣкомъ и ему подобными) однимъ чувствомъ жалости, а также за то, что основаніемъ этого чувства я признаю естественную органическую связь всѣхъ живыхъ существъ между собою. Только что я мысленно собрался отразить это нападеніе, какъ вдругъ узнаю за собою совершенно другую вину, несовмѣстимую съ первою: оказывается (619), что, сводя милосердіе къ справедливости, я основываю его на ожиданіи (!) взаимности, т. е. низвожу на степень корыстнаго побужденія и расчета. Чтобы наглядно меня опровергнуть, разсказывается про то, какъ одинъ дворникъ, увидавъ несчастную кошку, терзающуюся въ мукахъ, взялъ ее на руки и понесъ къ ветеринару съ просьбою ее полѣчить. Г. Чичеринъ думаетъ, что съ моей точки зрѣнія для объясненія этого поступка требуется предположить у дворника ожиданіе того, что эта кошка въ случаѣ надобности возьметъ и его самого на руки и отнесетъ къ доктору для лѣченія. Почему же, однако, признавая чувство жалости основою всѣхъ нашихъ нравственныхъ отношеній къ живымъ существамъ, долженъ я забыть объ этомъ чувствѣ въ настоящемъ случаѣ? Вѣдь поступокъ дворника есть простое проявленіе именно этого чувства; зачѣмъ же я стану прибѣгать къ такимъ объясненіямъ, для которыхъ, независимо отъ ихъ нелѣпости въ данномъ примѣрѣ вообще, нѣтъ мѣста въ моей этикѣ? Г. Чичеринъ, повидимому, сбитъ съ толку указанною мною діалектическою связью между общимъ правиломъ милосердія въ его *объективномъ* выраженіи и такимъ же правиломъ справедливости; но вѣдь оба правила имѣютъ свою живую основу въ чувствѣ жалости, и какимъ же образомъ отвлекаемая разумомъ объективная формула можетъ упразднить или замѣнить внутреннюю причину дѣйствія въ субъектѣ? Грустно объяснять многоученому мужу, да еще бывшему гегельянцу, такія вещи, которыя ясны для всякаго простолюдина. Я слышалъ, какъ про одного мужика, простившаго свою виновную жену, другой говорилъ: вишь ты, пожалѣлъ ее, — онъ человѣкъ *справедливый*. То же самое еще съ большимъ основаніемъ всякій скажетъ и про дворника, пожалѣвшаго невинно пострадавшую кошку. Но не успѣлъ я опомниться отъ этого пассажа, гдѣ г. Чичеринъ наставляетъ меня, что нельзя все сводить къ справедливости и къ корыстнымъ расчетамъ, что существуетъ

также и милосердіе и священная искра любви ко всѣмъ тварямъ, — не успѣлъ я опомниться отъ этихъ поученій, какъ мысленное колесо этой удивительной критики обернулось, и я вмѣсто забвенія милосердія оказываюсь опять виновнымъ въ томъ, что, памятуя свою старую привязанность къ Шопенгауэру, вздумалъ всѣ нравственныя отношенія къ другимъ существамъ построить на состраданіи, къ которому на худой конецъ пристроилъ и справедливость (620). Хотя это не совсѣмъ такъ, но я спорить не буду; я доволенъ и тѣмъ, что выхожу оправданнымъ въ глазахъ подстрѣленныхъ кошекъ и прочихъ страдающихъ тварей: г. Чичеринъ хотя отнялъ, но онъ же и возвратилъ мнѣ право требовать для нихъ прежде всего жалости, а потомъ уже присовокуплять и справедливость.

Не желающій знать ни стыда, ни жалости, г. Чичеринъ не хочетъ слышать также и о томъ, что сыновнее чувство (pietas erga parentes) есть природное основаніе религіи. «Общій фактъ тотъ, — говоритъ онъ (621), — что дѣти имѣютъ тѣ религіозныя понятія, которыя внушаются имъ родителями. Родители же сами себя не могутъ считать божествами и питать къ себѣ благоговѣніе, а потому эта мысль не можетъ родиться и у дѣтей. Какъ замѣчаетъ самъ г. Соловьевъ, этому мѣшаетъ уже повседневная близость и взаимодѣйствіе». Если я самъ это замѣчаю, то зачѣмъ мнѣ на это указывать? Но изъ того, что отношенія между дѣтьми и родителями не могутъ произвести *понятія* о божествѣ въ безусловномъ смыслѣ, никакъ не слѣдуетъ, что у дѣтей нѣтъ непосредственнаго *чувства* къ родителямъ, какъ къ существамъ относительно высшимъ, или къ своему живому провидѣнію. Аргументъ же г. Чичерина, что родители, не имѣя благоговѣнія къ самимъ себѣ, не могутъ внушить этого чувства и дѣтямъ, поистинѣ изумителенъ. Съ неменьшимъ логическимъ правомъ можно бы утверждать, что такъ какъ дѣти во всемъ подражаютъ родителямъ, а родители не кормятся грудью, то и младенцы не могутъ питаться этимъ способомъ! Вѣдь дѣло начинается не съ мыслей и понятій, которымъ можно научиться, а съ чувства, испытываемаго по природѣ. Развѣ родители научаютъ дѣтей чувству голода, жажды или боли? Г. Чичеринъ своимъ разсужденіемъ напоминаетъ мнѣ древнюю китайскую лѣтопись, которая объ одномъ великомъ императорѣ

сообщаетъ, между прочимъ, что онъ впервые научилъ своихъ подданныхъ употребленію пищи и питія.

Изъ религіознаго чувства въ его послѣдовательномъ развитіи я вывожу безусловное начало нравственности. «Мы находимся тутъ, — говоритъ г. Чичеринъ, — въ полной мистикѣ». Этимъ словомъ онъ обозначаетъ все, что для него непонятно. Не оспаривая его права на такую точку зрѣнія и на такое словоупотребленіе, замѣчу только, что *разсуждать* о томъ, чего не понимаешь, есть занятіе, во-первыхъ, безполезное, а во-вторыхъ — и не совсѣмъ похвальное въ нравственномъ смыслѣ. Впрочемъ, съ этой стороны г. Чичеринъ имѣетъ то извиненіе, что границы собственнаго ума онъ принципіально и a priori отождествляетъ съ границами ума вообще и, слѣдовательно, встрѣчаясь съ вещами для него непонятными, можетъ признать ихъ только за нелѣпость и чепуху. Именно этотъ смыслъ имѣетъ у него слово «мистика». Можно себѣ представить, какая изъ этого выходитъ критика!

Ненормальныя явленія обнаруживаются уже на границахъ «мистики». Говоря о царствахъ природы, какъ ступеняхъ богоматеріальнаго процесса, я упоминаю о *камнѣ*, какъ «типичнѣйшемъ воплощеніи» чистаго бытія или коснаго существованія. Отсюда г. Чичеринъ заключаетъ о моемъ невѣдѣніи того, что въ камнѣ, кромѣ чистаго бытія, есть и многое другое: протяженіе, непроницаемость, механическія и химическія силы (632). Это ужъ черезчуръ! — говоря словами г. Чичерина. Приходится напомнить ему, что когда какой-нибудь конкретный предметъ признается типичнымъ воплощеніемъ какой-нибудь общей отвлеченной категоріи, то это не значитъ, что онъ ей приравнивается безусловно съ упраздненіемъ своихъ реальныхъ свойствъ. Когда, напримѣръ, въ философіи исторіи Гегеля римская нація признается типичнымъ воплощеніемъ практическаго разума или цѣлеположной воли, то вѣдь это не значитъ, чтобы Гегель не вѣдалъ присутствія у римлянъ, кромѣ практическаго разума, множества опредѣленныхъ свойствъ — физическихъ, зоологическихъ, антропологическихъ, этнографическихъ и т. д. Какъ римская нація при всей своей многосложности представляетъ единое начало цѣлеположной воли, такъ и камень при меньшей сложности можетъ представлять начало чистаго бытія. Во всякомъ случаѣ такое значеніе болѣе подобаетъ камню, нежели тому биллiардному шару, который для г. Чичерина въ его спорѣ съ кн. С. Трубецкимъ былъ

представителемъ безусловной реальности. Такъ какъ почтенный критикъ по всякому поводу упрекаетъ меня въ голословныхъ и произвольныхъ утвержденіяхъ (только такими утвержденіями наполнена, очевидно, вся моя книга), то я долженъ обстоятельно доказать, что для представительства категоріи бытія камень заслуживаетъ рѣшительнаго предпочтенія передъ билліарднымъ шаромъ. Во-первыхъ, въ порядкѣ временно-генетическомъ камень есть вещь натуральная, существовавшая еще во времена доисторическія, тогда какъ билліардный шаръ есть позднѣйшее изобрѣтеніе праздныхъ умовъ. Во-вторыхъ, въ порядкѣ пространственномъ камни встрѣчаются повсюду, тогда какъ бытіе билліардныхъ шаровъ ограничено немногими частными жилищами и трактирными заведеніями. Въ-третьихъ, камень по природѣ своей служитъ основаніемъ для всякихъ зданій, какъ и категорія чистаго бытія есть основная для другихъ болѣе сложныхъ, тогда какъ на лишенномъ устойчиваго равновѣсія билліардномъ шарѣ ничего основать нельзя; въ-четвертыхъ, о значительности камня свидѣтельствуетъ символическое его употребленіе еще болѣе, чѣмъ житейское; такъ, извѣстно, что митрополитъ рязанскій и мѣстоблюститель патріаршаго престола, Стефанъ Яворскій, главное свое сочиненіе назвалъ «Камень вѣры», между тѣмъ и самъ г. Чичеринъ едва ли рѣшится какое-нибудь свое произведеніе назвать «Билліардный шаръ знанія». Хотя на первый поверхностный взглядъ могло бы казаться, что, благодаря своей круглой формѣ, билліардный шаръ удобенъ къ изображенію вѣчности, однако не безъ причины употребляются для сего другіе предметы, какъ то: кольцо, яблоко, кусающая собственный хвостъ змѣя — но только отнюдь не билліардный шаръ.

Болѣе грустнымъ, нежели смѣшнымъ показалось мнѣ слѣдующее недоразумѣніе. Г. Чичеринъ вообразилъ (безъ малѣйшаго повода съ моей стороны), что подъ Царствомъ Божіимъ я разумѣю «общество вѣрующихъ». *Какое* же однако, — вѣдь ихъ такъ много и они такъ враждебно раздѣлены между собою? Этотъ фактъ, дѣлающій его предположеніе явно нелѣпымъ, не останавливаетъ рѣшительнаго критика. Выходитъ, будто всѣ люди, именуемые христіанами или внѣшнимъ образомъ причисленные къ одному изъ христіанскихъ исповѣданій, образуютъ Царство Божіе совершенно независимо отъ того, каковы они по своему внутреннему состоянію и достоинству. Отчего же однако г. Чичеринъ не относитъ деревянныхъ лошадокъ и

барашковъ къ царству животному? Отчего не включаетъ онъ тѣ цвѣты, что морозъ рисуетъ на оконныхъ стеклахъ, — въ царство растительное? Потому, надо думать, что къ каждому царству принадлежитъ только то, что дѣйствительно обладаетъ существенными признаками этого царства. Почему же онъ предполагаетъ, что я долженъ включать въ Царство Божіе людей, у которыхъ несомнѣнно отсутствуютъ указанныя мною существенныя свойства духовнаго человѣчества, или богочеловѣчества? Великое множество наружныхъ или номинальныхъ христіанъ въ лучшемъ случаѣ такъ относится къ дѣйствительнымъ «чадамъ Божіимъ», какъ скалы картонныя къ дѣйствительнымъ, или какъ игрушечные звѣри къ настоящимъ.

Совершенно не понялъ г. Чичеринъ и моего сопоставленія римскаго кесаря съ Христомъ; онъ даже не догадался, что дѣло идетъ объ учрежденіи кесарской *апоѳеозы*. Съ изумительною наивностью г. Чичеринъ спрашиваетъ, почему я сравниваю именно этихъ лицъ, а не какихъ-нибудь другихъ! Да потому, что я ихъ сравниваю въ такомъ отношеніи, которое никѣмъ, кромѣ нихъ, не представляется. Развѣ, кромѣ кесаря, были какіе-нибудь другіе язычники, которые заживо были предметомъ обязательнаго и всеобщаго религіознаго поклоненія? И кому же, кромѣ Христа, я могъ присвоить значеніе истиннаго Богочеловѣка, естественнаго родоначальника сыновъ Божіихъ? Г. Чичеринъ почему-то вообразилъ, что я всѣхъ язычниковъ долженъ считать обезьянами по отношенію ко всѣмъ христіанамъ. За что же однако? Развѣ я обязывался мыслить такъ же безотчетно, какъ г. Чичеринъ «критикуетъ» мои мысли? Кесарь уподобленъ обезьянѣ не за то, что онъ язычникъ, — такое уподобленіе было бы безсмысленно, — а лишь за то, что онъ, не будучи богомъ, корчилъ изъ себя божество, подобно тому, какъ обезьяна, не будучи человѣкомъ, корчитъ или представляется корчащею изъ себя человѣка. Что касается до язычниковъ вообще, т. е. до природнаго человѣчества, то его отношеніе къ духовному человѣчеству или царству Божію (а не къ «христіанамъ», которые однимъ своимъ именемъ еще никакого особаго царства не образуютъ) можетъ сравниваться вообще съ отношеніемъ любого низшаго царства къ высшему, обезьяны же тутъ рѣшительно ни при чемъ. -

Непониманіе г. Чичеринымъ всего того, что сколько-нибудь касается «мистики», довольно естественно, и можно удивляться лишь *степени* этого непониманія. Лучшаго ожидалъ я отъ его критики прикладнаго отдѣла моей нравственной философіи, въ особенности главы объ уголовномъ вопросѣ. Хотя я вообще въ этомъ ошибся, но все-таки долженъ начать съ похвалы. Хвалю я невольную *стыдливость* г. Чичерина. Почтенный ученый всегда былъ и останется рѣшительнымъ защитникомъ *смертной казни,* но онъ началъ стыдиться такого мнѣнія. Вопросъ о смертной казни имѣетъ первостепенное значеніе въ моей прикладной этикѣ, и ему посвящена особая глава [8]. Оспаривая меня, г. Чичеринъ не могъ обойти этого вопроса, и онъ дѣйствительно говоритъ о немъ, но только *прикровенно,* не называя вещи по имени; опровергая мои аргументы *противъ* смертной казни, онъ не выставляетъ своихъ *за* нее, а сводитъ рѣчь къ общему вопросу о возмездіи или воздаяніи, хотя необходимой логической связи тутъ нѣтъ: можно признавать принципъ возмездія вообще и отвергать смертную казнь какъ возмездіе несправедливое, а съ другой стороны, можно отрицать теорію возмездія и допускать смертную казнь какъ мѣру *устрашенія* (что и дѣлается, напримѣръ, иными преставителями «антропологической» школы). Но г. Чичеринъ стыдливо закутываетъ постыдный предметъ общими разсужденіями; но стоитъ только читателю сопоставить его возраженія съ тѣми мѣстами, противъ которыхъ они направлены, чтобы увидѣть, что дѣло идетъ именно о смертной казни. Я придаю слишкомъ большое значеніе стыду вообще, чтобы не оцѣнить и этого случая стыдливости. Было бы, конечно, лучше, если бы г. Чичеринъ прямо признался, что его прежнее мнѣніе въ пользу смертной казни было заблужденіемъ, но требовать этого можно, только не зная, съ кѣмъ имѣешь дѣло. Стыдливость г. Чичерина есть лишь смутное безотчетное чувство его благородной (въ основѣ своей) натуры, но ясное сознаніе, а слѣдовательно и признаніе своей ошибки, есть дѣло едва ли для него возможное.

Кромѣ стыдливаго отношенія къ смертной казни, я, къ сожалѣнію, не могу ничего похвалить въ критическихъ упражненіяхъ г. Чичерина по уголовному вопросу. Въ одномъ мѣстѣ онъ внушительно ставитъ мнѣ на видъ мой дилетантизмъ въ области юридическихъ

---

[8] Въ соч. „Право и нравственность“.

наукъ; однако, мнѣ невозможно быть дилетантомъ въ этихъ наукахъ по той простой причинѣ, что я здѣсь совершенный профанъ. Слѣдуя основному правилу здравой философіи — *γνῶθι σεαυτόν* (познай самого себя) и познавши себя, между прочимъ, какъ совершеннаго невѣжду въ наукѣ уголовнаго права, я и поступалъ соотвѣтственнымъ образомъ. А именно, когда мнѣ пришлось съ точки зрѣнія нравственной философіи судить о необходимомъ примѣненіи нравственныхъ нормъ къ факту преступленія и къ общественному воздѣйствію на преступника, то я позаботился, для провѣрки собственныхъ выводовъ, узнать, какъ смотрятъ на это дѣло наиболѣе извѣстные криминалисты. Съ большою радостью удостовѣрился я, что по нѣкоторымъ пунктамъ мое убѣжденіе можетъ опереться на единогласное рѣшеніе всѣхъ современныхъ авторитетовъ, а по другимъ — на значительное большинство. Конечно, нравственная истина сама по себѣ не нуждается въ оправданіи со стороны частныхъ наукъ, но когда дѣло идетъ о ея примѣненіи къ жизненнымъ вопросамъ, то всю практическую силу она получаетъ отъ согласія съ нею ученыхъ спеціалистовъ и профессіональныхъ дѣятелей. Это согласіе уже можетъ считаться обезпеченнымъ для нравственной истины въ области уголовнаго права, и, скорбя о крайней скудности своихъ знаній, я утѣшаюсь тѣмъ, что мое убѣжденіе выражаетъ не субъективный только запросъ, а входящую въ жизнь правду.

За этимъ утѣшеніемъ мнѣ не приходилось обращаться къ г. Чичерину. Весьма уважаемый спеціалистъ по части права государственнаго и его исторіи, мой критикъ вовсе неизвѣстенъ какъ криминалистъ. Это, конечно, не бѣда: нельзя быть одинаково сильнымъ во всемъ, да и познанія г. Чичерина въ уголовномъ правѣ слѣдуетъ все-таки признать «многоученостью» сравнительно съ бездною невѣдѣнія у такого профана, какъ, напримѣръ, я. Но бѣда въ томъ, что г. Чичеринъ не хочетъ знать прогресса науки, что онъ упорно остановился на давно пережитой ея стадіи и только злобствуетъ на опередившихъ его научныхъ дѣятелей. Г. Чичеринъ не хочетъ ничего видѣть дальше дикой, кровью пахнущей, теоріи возмездія, которую Гегель своими плохими діалектическими фокусами успѣлъ изъ чудовищной сдѣлать смѣшною. И съ этимъ забытымъ вздоромъ г. Чичеринъ отважно выступаетъ противъ современной науки уголовнаго права. Если бы его аргументы и были сколько-нибудь благовидными, то самый фактъ защиты гегельянской теоріи возмездія,

какъ единой и безусловной истины по этому вопросу, есть уже торжественное testimonium paupertatis въ глазахъ всякаго криминалиста.

Г. Чичеринъ не лишенъ наблюдательности. Онъ замѣтилъ (667), что въ разсужденіяхъ объ уголовномъ вопросѣ мною обнаруживается особая, всякую мѣру превосходящая, самоувѣренность. Онъ объясняетъ это далѣе (673) отсутствіемъ у меня смиренія. Объясненіе, очевидно, ошибочное, ибо нельзя понять, почему бы именно уголовному праву принадлежало специфическое свойство повышать самоувѣренность у лишенныхъ смиренія профановъ. Между тѣмъ настоящее объясненіе очень просто. Дѣло не въ отсутствіи, а въ присутствіи нѣкотораго смиренія. Когда въ вопросахъ чисто-философскихъ, или въ томъ, что г. Чичеринъ называетъ «мистикой», я говорю *отъ себя,* то, при всей своей увѣренности въ главномъ, я нерѣдко сомнѣваюсь и колеблюсь въ частностяхъ; тогда какъ въ вопросѣ уголовномъ сознаніе моего единомыслія съ корифеями криминальной науки, снимая съ меня личную отвѣтственность, даетъ мнѣ неограниченную смѣлость утвержденія, и то, что г. Чичеринъ принимаетъ за самоувѣренность, есть лишь подобающая профану смиренная увѣренность въ положеніяхъ науки. Когда я, напримѣръ, чувствую за собой широкія плечи профессора Таганцева, то я преисполняюсь безмѣрной отваги и не боюсь даже самого г. Чичерина, который, значитъ, напрасно утверждаетъ, что я имѣю смиреніе только передъ Богомъ; кромѣ Бога, я испытываю это чувство также предъ человѣческою наукой и ея настоящими представителями. Если бы вопросы государственнаго права имѣли для нравственной философіи такой же интересъ, какъ и право уголовное, и мнѣ пришлось бы ими заниматься, то навѣрное г. Чичеринъ получилъ бы наилучшее представленіе о моемъ смиреніи предъ научными авторитетами.

Но есть ли какая нибудь возможность смиряться предъ аргументами, въ родѣ слѣдующихъ? Я говорю, напримѣръ, что безусловные и непоправимые криминальные приговоры, предполагая въ судьяхъ безусловное знаніе, свойственное только божеству, должны быть признаны нечестивыми и безумными. Въ отвѣтъ на это г. Чичеринъ называетъ такіе приговоры *подобіемъ* божественнаго правосудія и *подражаніемъ* божественному совершенству, ссылаясь при этомъ на заповѣдь: будьте совершенны и т. д. (стр. 673). Выходитъ, такимъ образомъ, что послать по судебной ошибкѣ невиннаго человѣка на висѣлицу есть подобіе божественнаго правосудія и подражаніе со-

вершенству Отца Небеснаго! Если это шутка, то въ чемъ ея соль? Но, повидимому, г. Чичеринъ говоритъ серьезно, и, значитъ, приходится серьезно ему объяснить, что присвоеніе себѣ такихъ преимуществъ, которыхъ въ дѣйствительности не имѣешь, есть *ложь* и *узурпація*, а никакъ не подобіе божественнаго совершенства; что подражать кому-нибудь значитъ дѣйствовать какъ онъ, и, слѣдовательно, ложное присвоеніе себѣ не принадлежащихъ свойствъ есть подражаніе не божеству, которое не можетъ лгать, а тому, кто есть «ложь и отецъ лжи»; что если оправдывать узурпацію божественнаго свойства какъ подражаніе, то нужно также оправдывать всѣ подложные документы, какъ подражаніе настоящимъ, нужно хвалить самозванцевъ, какъ подражателей верховной власти, и одобрять всякаго грабителя чужихъ имуществъ, какъ успѣшнаго подражателя законнымъ владѣльцамъ. По невѣроятной грубости паралогизма, разсужденіе г. Чичерина можно сравнить только съ знаменитымъ аргументомъ въ пользу смертной казни, который серьезно повторялся однимъ ископаемымъ профессоромъ уголовнаго права въ Московскомъ университетѣ: «Ужъ если Господь нашъ, будучи праведенъ и безгрѣшенъ, подвергся мучительной и позорной казни, то какъ же *послѣ этого* не вздернуть на висѣлицу какого-нибудь мошенника и негодяя?»

Еще ближе къ этому классическому образцу другой теологическій экскурсъ г. Чичерина (674). Въ защиту уголовнаго возмездія приводятся евангельскія слова о геенѣ огненной, гдѣ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ. Г. Чичеринъ могъ бы, не выходя изъ Тамбовской губерніи, видѣть печальныя послѣдствія отъ буквальнаго пониманія отдѣльно взятыхъ текстовъ. Такое пониманіе извѣстныхъ словъ въ евангеліи Матѳея о скопцахъ, оскопившихъ себя ради царствія небеснаго, послужило основаніемъ секты, которую г. Чичеринъ справедливо называетъ изувѣрною. Зачѣмъ же онъ, осуждая этихъ изувѣровъ за ихъ грубый аскетизмъ, усваиваетъ ихъ не менѣе грубый буквализмъ при своемъ толкованіи другого текста, также взятаго отдѣльно и безотносительно къ духу евангелія? Въ виду такого покушенія г. Чичерина на богословствованіе, пусть вмѣсто меня отвѣтитъ ему профессіональный богословъ. Въ диссертаціи высокопреподобнаго отца архимандрита Сергія: «Православное ученіе о спасеніи» (Сергіевъ посадъ, 1895), на стр. 121 находимъ, какъ выводъ изъ предшествующаго изслѣдованія, прямое утвержденіе, что юридическое понятіе о возмездіи «имѣетъ случайное происхожденіе въ хри-

стіанскомъ міровоззрѣніи, и, слѣдовательно, если дѣло идетъ о христіанствѣ по существу, такого понятія о возмездіи въ прямомъ и строгомъ смыслѣ нельзя допустить».

Къ этому я прибавлю, что г. Чичеринъ, защищающій смертную казнь, въ безусловныхъ криминальныхъ приговорахъ видящій подражаніе божественному совершенству и не представляющій себѣ загробную судьбу грѣшниковъ иначе, какъ въ видѣ сожиганія ихъ на медленномъ огнѣ, по общему характеру міросозерцанія представляетъ существенную близость съ Торквемадою и К°, и, слѣдовательно, на его діатрибы противъ меня, совершенно чуждаго такихъ понятій, я имѣлъ бы полное право отвѣтить: съ больной головы да на здоровую!

Политическая экономія принадлежитъ къ предметамъ спеціальныхъ занятій г. Чичерина, издавшаго двухтомное сочиненіе: «Собственность и государство», свидѣтельствующее о весьма обширной начитанности автора въ этой области. Что касается до меня, то хотя я нѣкогда съ увлеченіемъ читалъ старыхъ соціалистовъ отъ Сенъ-Симона до Лассаля, но собственно въ политической экономіи я знаю еще меньше, чѣмъ въ уголовномъ правѣ, гдѣ я почти ничего не знаю. Да нѣтъ мнѣ и повода интересоваться «наукою о богатствѣ». Я разочаровался въ соціализмѣ и бросилъ заниматься имъ, когда онъ сказалъ свое послѣднее слово, которое есть экономическій матеріализмъ; но въ ортодоксальной политической экономіи ничего принципіальнаго никогда и не было, кромѣ этого матеріализма. Разумѣю матеріализмъ въ смыслѣ нравственномъ, т. е. возведеніе матеріальной страсти корыстолюбія въ практическую норму. Изученіе хозяйственной жизни человѣчества *съ этой точки зрѣнія* такъ же чуждо нравственной философіи, какъ и изученіе парнографіи. А та сторона хозяйственныхъ отношеній, которая представляетъ этическій интересъ, вовсе не требуетъ никакихъ спеціальныхъ изученій. Всякій и безъ того знакомъ съ вопіющими аномаліями пауперизма и плутократіи, а задача этики состоитъ здѣсь въ томъ, чтобы противопоставить этимъ аномаліямъ нравственно-экономическія нормы, выводимыя логическимъ путемъ чрезъ примѣненіе основныхъ принциповъ добра къ общимъ фактамъ экономическаго порядка.

Г. Чичеринъ на этотъ разъ почти понялъ мою точку зрѣнія, но ярко обнаружилъ несостоятельность своей собственной тѣми возраженіями, которыя онъ мнѣ дѣлаетъ. Онъ называетъ благонамѣрен-

ною, но неосуществимою въ дѣйствительности фантазіей то самое, что начало осуществляться, надъ чѣмъ работаютъ серьезныя политическія партіи и сами правительства во всѣхъ странахъ. По мнѣнію г. Чичерина, нормировка рабочихъ часовъ, напримѣръ, принадлежитъ къ числу тѣхъ невозможностей, о которыхъ я могу говорить только потому, что ставлю себѣ задачей устройство perpetuum mobile, — а между тѣмъ эта невозможная фантастичная нормировка *уже существуетъ!* Я обвиняюсь въ томъ, что устраняю отъ себя вопросы исполненія. Но зачѣмъ же мнѣ брать на себя эту непосильную тяжесть, когда люди, болѣе меня призванные и подготовленные, занимаются не только *вопросами* исполненія, но приступили уже и къ самому *исполненію?* Что же оказывается? Такой невѣжественный въ политической экономіи фантазеръ, какъ я, идетъ по направленію дѣйствительной исторіи, опережая ее лишь на нѣсколько шаговъ: нормы экономическихъ отношеній, имъ утверждаемыя, частью осуществлены, а частью находятся на пути къ осуществленію, а такой многознающій и чуждый всякихъ фантазій ученый, какъ г. Чичеринъ, принужденъ ради своей предвзятой идеи закрывать глаза на дѣйствительность и объявлять невозможнымъ то, что фактически существуетъ. Не оправдано ли мое строгое воздержаніе отъ занятій «наукою» политической экономіи, когда я вижу на г. Чичеринѣ, до какихъ галлюцинацій, до какой потери всякой воспріимчивости къ реальнымъ событіямъ доводитъ усердное и наивно-довѣрчивое изученіе этой «науки»? Отвращеніе отъ мнимыхъ фантазій сдѣлало почтеннаго ученаго дѣйствительнымъ утопистомъ, ибо, какъ сказалъ кто-то, не тотъ настоящій утопистъ, кто хочетъ преобразовать общество, а тотъ, кто мечтаетъ остановить ходъ исторіи.

Должно признать, что утопіи г. Чичерина имѣютъ не розовый, а скорѣе сѣрый и даже совсѣмъ черный цвѣтъ, ибо главныя изъ нихъ, тѣ, о которыхъ онъ говоритъ съ особеннымъ жаромъ, состоятъ въ сохраненіи на зло исторіи двухъ правъ: права преступника быть повѣшеннымъ и права нищаго умереть съ голоду или работать 25 часовъ въ сутки.

Когда дѣло идетъ о нравственно-общественныхъ нормахъ простыхъ, близкихъ и не только осуществимыхъ, но *уже осуществляемыхъ*, каковы смягченіе уголовной репрессіи и облегченіе пауперизма, критикъ-утопистъ закрываетъ глаза на дѣйствительность и противъ неизбѣжнаго протестуетъ во имя такихъ принциповъ, какъ право

на висѣлицу и на голодную смерть. А когда рѣчь идетъ о нормахъ сложныхъ и далекихъ, за осуществленіе которыхъ въ данныхъ условіяхъ никто не ручается, этотъ критикъ возражаетъ такъ, какъ будто бы передъ нимъ было не изложеніе нравственной философіи, а рецептъ по текущей политикѣ. Въ концѣ моей книги кратко указывается на безусловную норму или идеалъ правительства, какъ полнаго внутренняго согласія трехъ верховныхъ властей или служеній: первосвященника, царя и пророка. Я говорю о *согласіи трехъ*, какъ нормѣ, а г. Чичеринъ возражаетъ: а что если два первые согласятся уничтожить третьяго, чтобы безпрепятственно угнетать народы? Полагаю, что этотъ возможный и, по справедливому замѣчанію г. Чичерина, бывавшій въ исторіи фактъ такъ же относится къ теократической *нормѣ*, какъ фактъ простого убійства, — къ нормѣ «не убей»! Любопытно при этомъ совершенное забвеніе г. Чичеринымъ, что съ точки зрѣнія, на которой я стою, историческій процессъ имѣетъ опредѣленный конецъ, состоящій въ данномъ отношеніи въ томъ, что послѣ великой узурпаціи всѣхъ властей «человѣкомъ беззаконія» онѣ будутъ соединены вмѣстѣ въ одномъ лицѣ Того, Кому онѣ принадлежатъ и по рожденію, и по заслугѣ. Критика, которая оставляетъ въ сторонѣ дѣйствительную точку зрѣнія разбираемаго автора и его дѣйствительные выводы изъ нея, есть критика *мнимая*. Такова съ начала до конца критика моей нравственной философіи у г. Чичерина.

Но я не могу обойти заключительныхъ словъ его статьи, которыя производятъ трогательное впечатлѣніе. Критикъ становится на почву личнаго чувства, и это даетъ мнѣ право и даже налагаетъ обязанность сказать ему нѣсколько словъ «по душѣ».

Лѣтъ двадцать тому назадъ вышло большое сочиненіе Б. Н. Чичерина «Наука и религія». Книга, помимо своей двойной темы, имѣетъ двойственный характеръ и съ внутренней стороны. Рядомъ съ обычнымъ у этого писателя распредѣленіемъ фактовъ и идей по неподвижнымъ клѣткамъ встрѣчается много прекрасныхъ и живыхъ страницъ, въ которыхъ какъ будто слышится отзвукъ чего-то совсѣмъ другого. Былъ какъ будто въ духовномъ развитіи Б. Н. Чичерина моментъ — раньше написанія этой книги, — когда сущность и смыслъ жизни открылись ему помимо отвлеченныхъ фор-

мулъ школьной доктрины, и когда онъ самъ какъ будто пріобщился къ тому, что теперь называетъ мистикой, т. е. чепухой. Своею книгой г. Чичеринъ раздѣлался съ этимъ моментомъ своей духовной жизни. Онъ засадилъ и религіозную истину въ опредѣленный уголъ своего умственнаго зданія и, разрѣзавъ ее на части, размѣстилъ ихъ по нѣсколькимъ смежнымъ клѣткамъ въ этомъ углу. Все пришло въ порядокъ. Міросозерцаніе г. Чичерина осталось попрежнему безъ дѣйствительнаго и живого центра, но самъ онъ нашелъ, что «вся добро зѣло», и успокоился. Неужели навсегда?

Все позволяетъ надѣяться, что многоплодная и во многихъ отношеніяхъ высокодостойная жизнь г. Чичерина еще не приблизилась къ своему концу. Онъ не имѣетъ, повидимому, достаточнаго основанія говорить, что сходитъ въ могилу. Но думать объ этомъ критическомъ событіи всегда полезно, и такъ какъ онъ о немъ упомянулъ, то вотъ что я ему скажу. Я знаю отличный способъ для оцѣнки истиннаго значенія нашихъ мыслей, чувствъ и стремленій. Предлагаю этотъ способъ г. Чичерину, какъ единственную имѣющуюся у меня возможность вознаградить его за то сильное огорченіе, которое, по его словамъ, я ему доставилъ.

Пусть Б. Н. Чичеринъ вообразитъ себя дѣйствительно на краю могилы при полномъ и ясномъ сознаніи. *Какія* изъ его мыслей, чувствъ и интересовъ сохранятъ для него значеніе? Я увѣренъ, что для него обнаружится тогда совершенная пустота того, что особенно его теперь занимаетъ, а также увѣренъ я и въ томъ, что онъ не найдетъ тогда своего теперешняго удовлетворенія въ мысли, что все запредѣльное есть чепуха, и что мы ровно ничего не знаемъ о будущей жизни.

Я глубоко тронутъ искреннею скорбью Б. Н. Чичерина о томъ, будто я потерянъ для русской науки. Но есть во времени и въ вѣчности вещи гораздо болѣе важныя, чѣмъ «русская наука», и я твердо надѣюсь, что мой критикъ для нихъ не потерянъ.

Необходимыя замѣчанія на „Нѣсколько словъ“ Б. Н. Чичерина *.

1897.

Б. Н. Чичеринъ настаиваетъ на томъ, что онъ вѣрно понялъ мою главу о «нравственномъ субъективизмѣ», но его дополнительныя указанія и ссылки доказываютъ противное. Онъ увѣряетъ, что если терминъ «нравственный субъективизмъ» имѣетъ какой-нибудь смыслъ, то онъ значитъ то же, что нравственная автономія. Выводъ изъ такого отождествленія этихъ понятій ясенъ: споря противъ нравственнаго субъективизма, я тѣмъ самымъ отвергаю нравственную автономію, или свободу, а отсюда легко перейти и къ отрицанію свободы религіозной, къ оправданію инквизиціи. Однако такое умозаключеніе невѣрно, такъ какъ оно основано на ошибочномъ смѣшеніи моральнаго субъективизма съ нравственной свободой: эту свою ошибку г. Чичеринъ произвольно предполагаетъ и у меня. При этомъ онъ дѣлаетъ странную ссылку на мои слова, что нравственный субъективизмъ держится за ложно-понятый интересъ нравственной автономіи, т. е., — прибавляетъ онъ отъ себя, — «за свободное самоопредѣленіе субъекта». Нравственная автономія есть, конечно, то же самое, что свободное самоопредѣленіе субъекта, но вѣдь у меня рѣчь идетъ о ея *ложно-понятомъ* интересѣ. Если моральный субъективизмъ держится за *ложно-понятый* интересъ нравственной автономіи, то значитъ онъ держится никакъ не за свободное самоопредѣленіе субъекта, а за *ложно-понятый* интересъ этого самоопредѣленія. Ясно во всякомъ случаѣ, что г. Чичеринъ оставилъ безъ вниманія главную мысль приведенной имъ фразы, какъ и всего моего разсужденія, имен-

---

* Статья Б. Н. Чичерина: „Нѣсколько словъ по поводу отвѣта г. Соловьева“ напечатана въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ за 1897 г. *Г. Р.*

но мысль, что моральный субъективизмъ есть *ложное понятіе*, которое не должно смѣшивать съ истиннымъ принципомъ нравственной автономіи. Г. Чичеринъ имѣетъ право брать на свою авторскую отвѣтственность отождествленіе этихъ двухъ понятій, но какъ критикъ онъ долженъ бы замѣтить, что я ихъ *противополагаю*, указывая между ними такое же отношеніе, какъ между ложью и истиной. Я говорю, что моральный субъективизмъ держится за ложно-понятый интересъ нравственной автономіи, какъ я сказалъ бы, напримѣръ, что деспотизмъ держится за ложно-понятый интересъ государственности, или обскурантизмъ — за ложно-понятый интересъ религіи. Позволительно ли было бы заключать отсюда о моемъ отрицаніи религіи и государственности?

Нравственная самозаконность (автономія) есть формальный принципъ этики, твердо установленной со временъ Канта и всецѣло мною признаваемый. Сущность его въ томъ, что человѣкъ, какъ разумное существо, долженъ, а слѣдовательно, можетъ во всѣхъ своихъ рѣшеніяхъ и поступкахъ слѣдовать только совѣсти, или внутреннему, нравственному закону, независимо ни отъ какихъ внѣшнихъ побужденій и принужденій. Что касается до моральнаго субъективизма, то это есть терминъ новый, введенный мною для обозначенія ложнаго, но довольно распространеннаго мнѣнія, будто единоличныя усилія отдѣльнаго человѣка *достаточны* для дѣйствительнаго *достиженія совершенства*, или для полнаго осуществленія абсолютнаго добра во всемъ. Ясно, что это мнѣніе не связано логически съ принципомъ автономіи. Ибо изъ того, что чистой человѣческой воли достаточно для добросовѣстныхъ рѣшеній и поступковъ, никакъ не слѣдуетъ, чтобы ея было достаточно для пріобрѣтенія абсолютной полноты бытія. Формальная *самозаконность* личной воли не дѣлаетъ ея безусловно *самодостаточною* для реализаціи всецѣлаго совершенства жизни.

Г. Чичеринъ ссылается еще на два мѣста въ той же главѣ, передавая ихъ содержаніе частью своими, частью *какъ будто* моими собственными словами. Я выпишу оба эти мѣста въ полномъ и точномъ видѣ, только подчеркивая, кромѣ существующихъ въ подлинникѣ курсивовъ, еще тѣ слова, невниманіе къ которымъ помѣшало критику понять мою мысль.

«Опытъ съ полною очевидностью показываетъ, что когда общественная среда неорганизована нравственно, то и субъективныя требованія добра отъ себя и отъ другихъ неизбѣжно понижаются. Поэтому настоящій вопросъ идетъ не о субъективной или объективной,

не о личной или общественной нравственности, а только о нравственности *слабой, или сильной, осуществленной, или неосуществленной.* Всякая степень нравственнаго сознанія неизбѣжно стремится къ своему *лично-общественному осуществленію,* и отличіе высшей и окончательной степени отъ низшихъ не въ томъ, конечно, что на ней нравственность остается *навсегда только* субъективною, т. е. *неосуществленною, безсильною,* странное бы это было преимущество, — а въ томъ, что это осуществленіе должно быть *всеобъемлющимъ,* а потому и требуетъ несравненно болѣе труднаго, сложнаго и продолжительнаго процесса, нежели прежнія собирательныя воплощенія нравственности» («Оправданіе добра», стр. 289, строки 1—14). Приведя мое ироническое восклицаніе: «странное бы это было преимущество», г. Чичеринъ относитъ его къ осуществленію нравственности *путемъ свободы,* — о чемъ, какъ видитъ читатель, у меня *вовсе нѣтъ рѣчи,* а говорится о предполагаемомъ *безсиліи* нравственности, или ея неспособности къ осуществленію. Такая замѣна моихъ словъ другими была бы допустима только въ томъ случаѣ, если бы всѣ и всегда признавали, что свобода и безсиліе — одно и то же.

А вотъ другое мѣсто, гдѣ прямо утверждается мною нравственная автономія, которую я, по неполной цитатѣ г. Чичерина, долженъ отрицать:

«*Воля должна опредѣляться къ дѣйствіямъ исключительно изъ себя самой. Всякое ея подчиненіе какому-нибудь извнѣ идущему предписанію нарушаетъ ея самозаконность и потому должно быть признано недостойнымъ.* Но когда дѣло идетъ объ организаціи общественной среды по началу *безусловнаго добра,* то ясно, что такая организація есть *не ограниченіе, а исполненіе* личной нравственной воли, — есть то самое, чего она хочетъ. Я, какъ нравственное существо, *хочу,* чтобы на землѣ царствовало добро, я *знаю,* что одинъ не могу этого достигнуть, и я *вижу* собирательную организацію, предназначенную для этой *моей* цѣли, — ясно, что эта организація не только не ограничиваетъ меня, а, напротивъ, снимаетъ съ меня мою индивидуальную ограниченность, расширяетъ и усиливаетъ мою нравственную волю. Каждый, поскольку его воля нравственна, внутренно участвуетъ въ этой всеобщей организаціи нравственности, и ясно, что могущія отсюда вытекать внѣшнія ограниченія для отдѣльныхъ лицъ утверждаются ихъ собственнымъ высшимъ рѣшеніемъ и, слѣдовательно, никакъ не могутъ нарушать моральной самозаконности. Для человѣка,

нравственно настроеннаго, важно *здѣсь* [1] только одно:: чтобы собирательная организація человѣчества *дѣйствительно* подчинялась *безусловно нравственному* началу, чтобы лично-общественная среда *дѣйствительно становилась организованнымъ добромъ* (тамъ же, стр. 290).

Я не могу признать правильными цитаты г. Чичерина изъ моей книги, а равнымъ образомъ и его ссылку на одинъ частный разговоръ между нами въ связи съ его упреками мнѣ за перенесеніе спора на личную почву [2].

Мнѣ остается только выразить искреннее сожалѣніе, что долгъ необходимой обороны исповѣдуемыхъ мною жизненныхъ истинъ привелъ меня къ такому непріятному враждебному столкновенію съ человѣкомъ, публичная дѣятельность котораго во многихъ отношеніяхъ заслуживаетъ величайшаго уваженія. Говоря о *необходимой* оборонѣ, я разумѣю не то, чтобы убѣжденный писатель непремѣнно долженъ былъ отвѣчать на всякія нападенія. Напротивъ, и по принципу, и на дѣлѣ я допускаю обязанность такой борьбы лишь въ самыхъ тѣсныхъ, минимальныхъ предѣлахъ. Большую часть нападокъ на мою послѣднюю книгу я оставилъ не только безъ отвѣта, но и *безъ прочтенія*. Уважаемое имя Б. Н. Чичерина и характеръ близкаго мнѣ журнала, гдѣ напечатана его критика, создали рѣдкій для меня случай необходимой обороны. Хотя по существу цѣль полемики есть выясненіе истины, но какъ особый родъ литературы (очень невысокій, согласенъ) она имѣетъ свои особыя требованія, формально отличныя отъ требованій объективнаго изслѣдованія. Тутъ очень легко впасть въ излишество, и если это со мною случилось, то отъ души прошу извиненія у тѣхъ, кто могъ этимъ огорчиться, и обѣщаю безъ новыхъ уважительныхъ причинъ не перепечатывать этой полемики.

БИБЛИОТЕКА

[1] Это ограничительное слово *исключено* г. Чичеринымъ изъ его цитаты, а слова „важно только одно“ — подчеркнуты. Эта послѣдняя фраза такимъ образомъ получила не тотъ смыслъ, который она имѣетъ у меня.

[2] Становясь на почву безличную, я долженъ замѣтить, что Б. Н. Чичеринъ въ своемъ способѣ пониманія моихъ взглядовъ не остался совершенно одинокимъ. Одинъ изъ главныхъ печатныхъ органовъ духовнаго вѣдомства въ Россіи, „Церковный Вѣстникъ“, въ передовой, редакціонной статьѣ, также рѣзко обличаетъ меня за недостаточную преданность принципу свободы совѣсти. Этотъ фактъ меня радуетъ: пусть ошибочно толкуютъ мои мысли, но пусть исповѣдуются хорошіе принципы, особенно тѣми, кто имѣетъ возможность примѣнять ихъ на дѣлѣ.

Примѣчанія.

Въ Собраніи сочиненій „Оправданіе добра“ печатается со второго исправленнаго и дополненнаго тремя главами (седьмою, девятою и одиннадцатою) изданія (Москва 1899).

Отдѣльныя главы „Оправданія добра“ были напечатаны въ слѣдующихъ журналахъ.

Введеніе. Нравственная философія какъ наука, въ „Вѣстникѣ Европы“ 1894, № 11, стр. 345—365.

Глава I. Первичныя данныя нравственности, въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1894, № 24, стр. 361—380.

„ II. Аскетическое начало въ нравственности, тамъ же 1895, № 26, стр. 68—88.

„ III. Жалость и альтруизмъ, въ „Книжкахъ Недѣли“ 1895, № 3, стр. 5—26.

„ IV. Религіозное начало въ нравственности, тамъ же 1895, № 4, стр. 73—89.

„ V. О добродѣтеляхъ, въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1895, № 28, стр. 331—357.

„ VI. Мнимыя начала правильнаго поведенія (Критика различныхъ видовъ эвдемонизма), тамъ же 1895, № 29, стр. 461—483.

„ VII. Единство нравственныхъ основъ, въ „Книжкахъ Недѣли“ 1898, № 2, стр. 5—22.

„ VIII. Безусловное начало нравственности, въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1895, № 30, стр. 653—675.

„ IX. Дѣйствительность нравственнаго порядка, тамъ же 1896, № 31, стр. 107—130.

„ X. Личность и общество, въ „Книжкахъ Недѣли“ 1896, № 5, стр. 5—28, и № 8, стр. 5—38.

„ XIII. Нравственная норма общественности, въ „Вѣстникѣ Европы“ 1894, № 12, стр. 802—817.

„ XIV. Національный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія, тамъ же 1895, № 1, стр. 327—337.

Глава XV. Уголовный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія, тамъ же 1895, № 3, стр. 212—235.

„ XVI. Экономическій вопросъ съ нравственной точки зрѣнія, тамъ же 1896, № 12, стр. 536—569.

„ XVII. Нравственность и право, тамъ же 1895, № 11, стр. 323—340.

„ XVIII. Смыслъ войны, въ Литературныхъ Приложеніяхъ къ „Нивѣ“ 1895, II, стр. 429—450.

„ XIX. Нравственная организація человѣчества въ его цѣломъ, въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1896, № 34, стр. 579—608.

Заключеніе. Нравственный смыслъ жизни въ его окончательномъ опредѣленіи и переходъ къ теоретической философіи, въ „Книжкахъ Недѣли“ 1896, № 12, стр. 197—213.