Проф. И. И. Петров.

ИСТОРІЯ НРАВСТВЕННОСТИ

И

НРАВСТВЕННЫХЪ УЧЕНІЙ.

ЧАСТЬ 1-Я - 2/

19418

(Введеніе въ курсъ этики. Введеніе въ исторію нравственности. Генезисъ нравственности. Дикіе народы).

М. ОЛЕСНИЦКАГО,
Доцента К. у. Академіи.

Инв. 3677

КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловск. ул., соб. д.
1882.

БИБЛІОТЕКА
ЦЕНТРАЛЬНОГО
АНТИРЕЛИГІОЗНОГО
МУЗЕЯ
218

Дроб. 1859

Печатано съ разрѣшенія редакціи Трудовъ К. д. Академіи.

Библиотека ООН
Академии наук СССР
259
49

ОГЛАВЛЕНІЕ.

А. Введеніе въ курсъ этики.

Стран.

Научная постановка этики.—Современное состояніе этики. Причины юнаго состоянія ея въ настоящее время. . . . . 1— 16

Условія построенія науки вообще. Самостоятельность предмета этики и высокое значеніе и достоинство его. Возможность открытія въ сферѣ его всеобщихъ и необходимыхъ законовъ. Соглашеніе свободы и необходимости . . . . . 17— 59

Методъ научнаго построенія этики. Идеалистическое и реалистическое направленіе въ наукѣ вообще и этикѣ въ частности. Необходимость соединенія апріорнаго и апостеріорнаго начала, дедукціи и индукціи для созданія здравой науки. Знаніе и вѣра. . . . . 59—110

Недостатки въ методѣ, принципахъ и содержаніи существующихъ у насъ этикъ. Отношеніе между богословіемъ и философіей, и въ частности—богословскою и философскою этикой. . . . . 110—160

В. Введеніе въ исторію нравственности и нравственныхъ ученій.

Задача и цѣль настоящаго историческаго изслѣдованія. Литература предмета . . . . . 161—177

Идея развитія и факторы исторіи.—Значеніе въ настоящее время идеи развитія и анализъ понятія развитіе . . . . . 178—186

Факторы историческаго развитія; природа и духъ, какъ общіе факторы его. Мораль, какъ фак-

оръ прогрессивнаго развитія культурной исторіи. Юридическій факторъ историческаго развитія. Религіозный факторъ. . . . . 187—249

Эстетическій факторъ. Интеллектуальный факторъ. Индустріальный. Культура и процессъ; отношеніе между культурой и христіанствомъ . 250—284

Принципъ исторіи.—Принципъ матеріи. Несостоятельность матеріалистическаго принципа въ примѣненіи къ нравственной области. Принципъ идеи. Несостоятельности идеалистическаго принципа . 285—326

Принципъ личности, какъ принципъ исторіи. 326—334

Цѣль исторіи.—Теорія вѣчнаго круговращенія. Теорія безконечнаго прогресса. Несостоятельность этихъ теорій. Истинная цѣль исторіи. . . . . 335—348

С. Исторія нравственности и нравственныхъ ученій.

Генезисъ нравственности.—Разборъ гипотезъ о происхожденіи нравовъ. Участіе апріорнаго и апостеріорнаго элемента въ происхожденіи нравовъ . 351—371

Дикіе народы.—Основы нравственности у дикихъ народовъ—субъективныя и объективныя. . 372—390

Форма нравственной жизнедѣятельности: индивидуальная нравственность; нравственность соціальная . . . . . 390—428

ВВЕДЕНІЕ ВЪ КУРСЪ ЭТИКИ.

НАУЧНАЯ ПОСТАНОВКА ЭТИКИ.

„Чтобы въ настоящее время выступить предъ публику съ новою въ рукахъ моральною системою, для этого требуется не малая доля мужества“,—такими словами началъ свое сочиненіе авторъ вышедшей въ Германіи въ прошломъ году системы *этики* или—по другому произношенію—*ѳвики* (науки о нравственности) [1]). Такими же словами долженъ начать сочиненіе по этикѣ и русскій моралистъ, хотя по основаніямъ, при тожествѣ ихъ въ существѣ, нѣсколько видоизмѣненнымъ.

Читатель пойметъ насъ, если мы скажемъ, что у насъ въ Россіи этика достигла въ поступательномъ движеніи своемъ того пункта, въ которомъ настоятельно требуется *реформа* ея. А потребность въ реформѣ становится настоятельною въ тѣ моменты исторіи, когда наличныхъ элементовъ къ продолженію существованія и жизни въ какой нибудь области оказывается недостаточно вслѣдствіе измѣнившихся требованій существованія и жизни съ наступленіемъ новой фазы. Иногда можно бываетъ удовлетворить эти требованія новою комбинаціей старыхъ элементовъ, такъ какъ

---

[1]) System der gesammten Ethik von *Landau*, 1 Bd., Berlin, 1877, s VI.—Названіе „этика“ или „ѳвика“, (отъ ἦθος или ἔθος) – самое древнее и самое мѣткое, по нашему мнѣнію, для науки, трактующей о нравственности; оно введено еще *Аристотелемъ* и въ настоящее время обычно у протестантскихъ моралистовъ. Можно назвать науку о нравственности и „моралью“ (отъ mos, mores); названіе это встрѣчается уже у *Цицерона* и *Сенеки*, а въ наше время въ употребленіи у моралистовъ—католиковъ. Но мы предпочитаемъ первый терминъ.

въ послѣднемъ случаѣ, нѣтъ сомнѣнія, выходитъ нѣчто новое; но бываетъ и такъ, что наличные элементы до того изживаются, что требуется введеніе новыхъ, свѣжихъ элементовъ. Функція съ *a b c d*.... должна уступить мѣсто функціи съ *m n o p*.... Иному дереву можно пособить посредствомъ обрѣзываній, соскабливаній и замазокъ; а иное, повредившееся въ корнѣ, надобно вырвать и посадить на его мѣсто другое. Иное зданіе требуетъ починки, а иное перестройки. Быть можетъ, аналогіи эти наведутъ кого нибудь на мысль о радикализмѣ. Но радикализмъ не понимаетъ законовъ историческаго развитія. И дерево, предназначенное къ искорененію, не пропадаетъ всецѣло: во первыхъ, съ него можно снять черенокъ; а во вторыхъ, разложившись химически, оно войдетъ въ составъ другаго дерева. Разрушенное зданіе доставитъ часть матеріала для постройки новаго. Подобно этому, скажемъ словами *Уэвелля*, и „исторія каждой науки можетъ показаться смѣною революцій, но въ дѣйствительности есть рядъ развитій“ [1]). „Намъ можетъ казаться, что принципы, составлявшіе торжество предыдущихъ періодовъ знанія, низвергаются и уничтожаются позднѣйшими открытіями, но на дѣлѣ эти принципы входятъ и включаются въ послѣдующія ученія той долей истины, какая была въ нихъ. Такимъ образомъ они продолжаютъ быть существенною частію науки. Прежнія истины не изгоняются, а поглощаются, не отрицаются, а расширяются“ [2]).

Напряженное состояніе, обыкновенно предшествующее реформѣ, довольно внятно отразилось по нашему предмету въ нѣкоторыхъ періодическихъ органахъ выраженія научной мысли за послѣдніе годы. Съ одной стороны, тамъ сѣтуютъ на „крайне-жалкое состояніе у насъ науки о нрав-

---

[1]) Исторія индуктивныхъ наукъ отъ древнѣйшаго до настоящаго времени, пер. *Антоновича* и *Пыпина*, т. I, стр. 10.

[2]) Ibid.

сттивеннос", на „появленіе у насъ такихъ трудовъ по богословской иѳикѣ, которые способны воспитать одно отвращеніе отъ этой, въ высшей степени интересной и важной, отрасли знанія",—пророчатъ, что „печальное состояніе у насъ этой науки, касающейся столь существенныхъ, первостепенныхъ вопросовъ бытія и жизни, грозитъ еще увеличиться", [1])—указываютъ на то обстоятельство, что „въ нашемъ отечествѣ наука о христіанскомъ нравоученіи не представляетъ въ своемъ движеніи особаго успѣха и оригинальности", что вообще „эта наука еще далеко не установившаяся и находится еще въ процессѣ своего формированія" [2]),—считаютъ не только труднымъ, но „даже невозможнымъ ожидать у насъ появленія вполнѣ самостоятельныхъ изслѣдованій въ области богословской и философской иѳики", а потому совѣтуютъ русскимъ богословамъ заняться переводомъ западныхъ иѳикъ на русскій языкъ [3]). Жалуются, далѣе, на „возмутительное равнодушіе къ иѳикѣ интеллигентныхъ людей", на отвращеніе талантливыхъ умовъ отъ занятія этою наукою въ силу господствующихъ относительно ея предубѣжденій, предразсудковъ", на „праздное молчаніе ихъ тогда, когда самые камни должны вопіять"(!) [4]),—объявляютъ „весьма не высокій ученый кредитъ ея", столь не высокій, что „многіе встрѣчаютъ улыбкою этотъ предметъ въ ученой программѣ" [5]). Съ другой стороны, высказываютъ „глубокое убѣжденіе", что „иѳика имѣетъ великую будущность", что „отрицать возможность для иѳики быть наукою значитъ отрицать возможность строго-научной постановки психологіи, исторіи и другихъ отраслей знанія, которыя въ настоящее время напрасно еще кичатся

---

[1]) Прав. Обозр. за 1874 г., м. май, стр. 496. 497.
[2]) Прав. Собес. за 1875 г., м. апр., стр. 384. 388.
[3]) Прав. Обозр. за 1874 г., м. май, стр. 496. 497.
[4]) Ibid., м. сентябрь, стр. 317.
[5]) Прав. Собес. за 1875 г. м. янв., стр. 23.

своимъ небывалымъ научнымъ направленіемъ",—что „нѳика, вмѣстѣ съ догматикой, должна составлять и составляетъ фундаментъ всего богословскаго образованія и представляется самою вліятельною въ рукахъ преподавателя, отличающагося даровитостью и всецѣло преданнаго своей наукѣ",—призываютъ „самыя лучшія умственныя силы сосредоточиться на изученіи и изслѣдованіи нравственныхъ вопросовъ во всей ихъ глубинѣ и широтѣ" [1]), видятъ „добрый знакъ начала ученой разработки нрав. богословія" и указываютъ даже „предтечу этого желаннаго направленія" [2]).

Но не у насъ только, и на западѣ этика, какъ наука, все еще продолжаетъ играть какую-то двусмысленную роль, научная судьба ея какъ будто до сихъ поръ не опредѣлилась еще. И тамъ—съ одной стороны, встрѣтятся намъ недоразумѣнія на счетъ научнаго характера ея, а съ другой—прозрѣвается разсвѣтъ величественной будущности ея. *Pome* въ 45-мъ году указываетъ на „научную пустоту такъ называемыхъ христіанскихъ нравоученій" и опасается, какъ-бы заглавіе его сочиненія—„богословская этика" не оттолкнуло читателей [3]). *Вуттке* въ 61-мъ году недоразумѣваетъ, какимъ образомъ примирить тѣ явленія, что „богословіе 19 вѣка стремилось выдвинуть по преимуществу нравственную сторону христіанства", между тѣмъ „научная разработка христіанскаго нравоученія, по сравненію съ другими отраслями богословской науки, оказывается незначительною, даже бѣдною" [4]). *Наговскій* въ 71-мъ году высказываетъ сожалѣніе, что „въ новѣйшее время значительно упалъ интересъ къ практической философіи" [5]). *Мартенсенъ* въ томъ же го-

---

[1]) Прав. Обозр. за 1874 г., м. май, стр. 498; м. сент. стр. 297. 316.

[2]) Прав. Собес. за 1875 г., м. янв., стр. 64.

[3]) Theologische Ethik, 2 Aufl., 1 Bd., Wittenberg, 1867, s. XIII.

[4]) Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1 Bd., Berlin, 1861, s. III.

[5]) Allgemeine practische Philosophie, Leipzig, 1871, s. VII.

ду, сопоставляя этику съ догматикой, находитъ положеніе этики, какъ богословской науки, существенно другимъ (менѣе благопріятнымъ), чѣмъ положеніе догматики". Онъ не находитъ ничего удивительнаго, если неопредѣленность и разноголосица, господствующія по настоящее время на счетъ научнаго построенія этики, приводятъ иныхъ къ убѣжденію, что „систематическое построеніе этики невозможно, что, поэтому, надобно ограничиться рѣшеніемъ нравственныхъ проблемъ въ формѣ монографій" [1]). По словамъ *Ландау*, издавшаго первый томъ своей этики въ 77-мъ году, требуется довольно энергіи и труда, чтобы „въ настоящее время возбудить интересъ образованнаго и ученаго міра къ тѣмъ вопросамъ, которые уже давно устранены изъ порядка вещей (т. е. къ нравственнымъ) [2]).—Но, съ другой стороны, въ западныхъ системахъ нравственности намъ слышатся и такіе отзывы, высказываются и такіе взгляды, которые не могутъ истинно не радовать моралиста. „Попытка создать новую нравственную систему", пишетъ *Вернеръ* въ 50-мъ году, „окажется тѣмъ смѣлѣе, чѣмъ богаче и многостороннѣе дѣятельность, направленная въ наше время на изложеніе христіанской этики въ обновленномъ и болѣе привлекательномъ видѣ"; „на изслѣдованіе содержанія этой науки направленъ", по его словамъ, „живой интересъ" [3]). „Естественнымъ слѣдствіемъ практико-эмпириче-

---

[1]) Die christliche Ethik, Allgem. Th., Gotha, 1871, s. III. IV.

[2]) System d. gesammt. Ethik, 1 Bd., 1877, s. VI.—Обходимъ сужденіе *Бокля* (и подобныхъ ему) о состояніи за послѣднее время науки о нравственности,—обходимъ потому, что оно безпримѣрно по нелѣпости, по лживости: „систематическія сочиненія о нравственности", по соображеніямъ *Бокля*, „достигли своего зенита въ XIII в., послѣ этого періода началось ихъ паденіе; онѣ встрѣтили сопротивленіе въ духѣ протестантизма, и въ концѣ XVII в. это направленіе погасло во всѣхъ странахъ" (?!).—Исторія цивилизаціи въ Англіи, пер. *Бестужева—Рюмина и Тиблена*, 2 изд., 1 т., 1 ч., 1864, стр. 143.

[3]) System der christlichen Ethik, 1 Th., Regensburg, 1850, s. III.

скаго направленія нашего времени", пишетъ *Кульманъ* въ 63-мъ году, „является то, что въ богословіи научная обработка этики и сродныхъ съ нею наукъ получаетъ новый толчекъ" [1]). *Мартенсенъ* „твердо надѣется", что, не смотря на сомнѣніе нѣкоторыхъ въ возможности систематическаго построенія этики, неотразимая потребность связнаго изложенія нравственныхъ предметовъ достигнетъ наконецъ своего удовлетворенія". „Какъ на предвѣстіе и ручательство въ этомъ можно указать уже на нѣкоторыя явленія въ богословской литературѣ; тамъ увидимъ, что относительно понятія объ этикѣ, архитектоническаго плана этой науки и нѣкоторыхъ пунктовъ содержанія ея болѣе и болѣе водворяется между учеными согласіе". За тѣмъ *Мартенсенъ* высказываетъ желаніе, чтобы издаваемое имъ сочиненіе по этикѣ помогло послѣдней занять такое же положеніе въ научномъ отношеніи, какое занимаетъ догматика" [2]). „Все болѣе и болѣе проходитъ время равнодушія", пишетъ *Вутке* въ 62-мъ году, „все болѣе и болѣе высказывается потребность научнаго изложенія христіанскаго нравоученія" [3]). „Интересъ къ морали", говоритъ *Лютардтъ* въ своихъ лекціяхъ по христіанской морали, читанныхъ имъ въ 72-мъ году, „сдѣлался въ богословіи весьма живымъ въ послѣднія десятилѣтія. Живой интересъ, направляемый на эту науку, стоитъ въ связи съ важнымъ значеніемъ вопросовъ жизни, особенно жизни соціальной, для настоящаго и будущаго времени; для христіанства и его представителей возникаетъ отсюда задача показать, что только христіанство можетъ дать послѣднее рѣшеніе этихъ вопросовъ" [4]). *Зайдель* упо-

---

[1]) Die christliche Ethik, 2 Aufl., Stuttgart, 1874, s. 3.

[2]) D. christl. Ethik, Allg. Th., 1871, s. V.

[3]) Въ предисловіи ко второму изданію недавно названнаго сочиненія его по нравоученію.

[4]) Vortrage über die Moral des Christenthums im Winter 1872 zu Leipzig gehalten, 2 Aufl., Leipzig, 73, s. 198.

минаетъ о „длинномъ рядѣ прекрасныхъ произведеній по философской и богословской этикѣ“ и называетъ изъ нихъ произведенія—„*Вирта*, *Халибеуса*, *Фихте* младшаго, *Риттера*, *Роте*“ [1]). *Ланday*, издавшій свою этику въ 77-мъ году, упомянувъ объ охлажденіи образованнаго міра къ нравственнымъ вопросамъ, высказываетъ „убѣжденіе свое въ высокомъ значеніи этихъ вопросовъ для науки и жизни и надежду на то, что, не смотря на разныя препятствія, ему все—таки удастся произвести что нибудь полезное въ этой важнѣйшей, по Канту, сферѣ жизни и дѣятельности человѣческой“ [2]).

Вотъ фактическія данныя для сужденія о состояніи въ настоящее время науки о нравственности. Вотъ фактическое подтвержденіе высказанной нами въ началѣ рѣчи мысли, что наука о нравственности въ настоящее время находится въ переходномъ состояніи, играетъ какую-то двусмысленную роль. Но есть разница между состояніемъ ея на западѣ и состояніемъ ея у насъ, есть разница, какъ замѣтили мы въ началѣ, и въ причинахъ, вызвавшихъ различное состояніе ея и различные взгляды на нее. Разсмотримъ, въ чемъ состоитъ эта разница.

Обращаясь къ состоянію науки о нравственности въ нашемъ отечествѣ и ко взглядамъ на нее нашего просвѣщеннаго общества, спросимъ: почему чувствуютъ у насъ нерасположеніе къ этой наукѣ и такъ не высоко ставятъ ее? Потому, отвѣтимъ, что не знаютъ ее. А почему не знаютъ ее? Потому, что, строго говоря, у насъ еще нѣтъ ея, какъ науки. Подъ видомъ же ея у насъ предлагаютъ нѣчто такое, что въ настоящее время не въ правѣ носить строгое названіе науки. Какъ можно полюбить сладкое,

---

[1]) Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden, neu begründet und im Umrisse ausgeführt, Leipzig, 1874, s. VI.

[2]) System d. gesammt. Ethik, 1 Bd., s. V.

если подъ видомъ сладкаго намъ предлагаютъ и мы вкушаемъ не сладкое? Тѣ руководства по наукѣ о нравственности, которыя мы имѣемъ [1]), доставляютъ только матеріалъ для построенія науки о нравственности, и притомъ матеріалъ далеко не весь, а только часть его [2]). И еслибы, значитъ, на подобныхъ этикахъ мы вздумали опочить, какъ на выразителяхъ современной науки о нравственности, то попали бы въ анахронизмъ. Мы весьма далеки отъ того, чтобы невнимательно или, еще хуже, пренебрежительно относиться къ подобнымъ руководствамъ. Онѣ представляютъ собою необходимую ступень, которую должна была пережить нравственная наука въ своемъ развитіи, слѣдовательно имѣютъ историческое значеніе. Есть и у нѣмцевъ нѣчто подобное нашимъ, наводненнымъ текстами изъ библіи, этикамъ (и догматикамъ); но оно (это нѣчто) такъ и называется у нихъ—„библейскимъ“ богословіемъ и различается отъ „систематическаго“ богословія [3]); оно (библ. бог.) стоитъ у нихъ на переходѣ отъ послѣдняго (сист. бог.) къ „историческому“ богословію, слѣдовательно тѣсно соприкасается съ исторіей. Такъ и должно быть; между тѣмъ у насъ эти двѣ вещи смѣшиваются. Но объ этомъ рѣчь ниже; въ настоящемъ же мѣстѣ ограничимся слѣдующимъ замѣчаніемъ. Кто знакомъ съ этикой только по нашимъ (отечественнымъ) руководствамъ и пособіямъ по это

---

[1]) Нѣтъ нужды перечислять всѣ; укажемъ для примѣра новѣйшія изъ нихъ—„Записки по прав. прав. богословію“ *Солярскаго*, въ 3 томахъ, Спб., 1860; „Правосл. нрав. богословіе“ *Халколивакова*, 2 изд., Самара, 1875.— Философскихъ же этикъ у насъ совсѣмъ нѣтъ.

[2]) Исключеніе составляетъ учебникъ по „Нравств. богословію“ *Ѳаворова*, но это не больше, какъ конспектъ лекцій, читанныхъ авторомъ студентамъ Университета.

[3]) Понимаемъ терминъ этотъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ о „систематическомъ“ богословіи говоритъ *Эттингенъ* въ своей классификаціи богословскихъ наукъ, сдѣланной имъ въ его этикѣ, къ категоріи котораго относитъ онъ догматику и этику. S. 360 и w.

му предмету, тотъ не въ правѣ произносить сужденіе объ этикѣ, какъ наукѣ, не въ правѣ трактовать о современномъ состояніи ея въ ученомъ мірѣ вообще. Кто, далѣе, изучалъ эту науку и по иностраннымъ руководствамъ, но изучалъ назадъ тому 15—20 лѣтъ, тому также не по силамъ и не по праву рѣшать научную судьбу ея, потому что и иностранными тогдашними руководствами (напр. *Гиршеромъ*, „Мораль“ котораго митр. *Григорій* собирался было перевести на русскій языкъ) нельзя опредѣлить современное научное состояніе и достоинство ея [1]). Недостаточно для послѣдней цѣли и ознакомленія съ *Вуттке*, *Пальмеромъ* [2]) и под. имъ. Надобно возвыситься до изученія *Эттингена* [3]), *Зайделя*, *Мартенсена*, *Каулиха* [4]) *Жанэ* [5]) и др. явившихся въ послѣдніе годы моральныхъ системъ и монографій о разныхъ предметахъ нравственной области. Несравненно удобнѣе было бы намъ—русскимъ слѣдить за развитіемъ на западѣ науки о нравственности и слѣдовательно вѣрнѣе судить о научномъ движеніи ея, а тогда на-

---

[1]) Между тѣмъ не a priori, а опытно намъ извѣстно, что многіе у насъ судятъ о современной этикѣ только на основаніи указанныхъ сейчасъ средствъ, т. е. высказываютъ неблагопріятныя мнѣнія объ этой наукѣ, а между тѣмъ, какъ можно замѣтить, знаютъ по ней только то, что́ написано у насъ по этой наукѣ и что́ писалось у нѣмцевъ назадъ тому десятки лѣтъ. Намъ приходилось сталкиваться съ нѣкоторыми изъ представителей нашей богословской науки и слышать отзывы и сужденія ихъ о наукѣ о нравственности; противъ нихъ-то и подобныхъ имъ и направлена наша рѣчь. Что вышло бы, если бы мы въ настоящіе дни вздумали произносить сужденіе о статистикѣ, политической экономіи и о нѣкоторыхъ другихъ весьма юныхъ еще наукахъ на основаніи тѣхъ данныхъ, которыя пріобрѣтены нами по этимъ предметамъ назадъ тому 20 лѣтъ?—между тѣмъ какъ специалистамъ этихъ наукъ извѣстно, что онѣ быстро поднялись на научную ступень именно въ самыя послѣднія десятилѣтія.

[2]) Die Moral des Christenthums, Stuttgart, 1864.

[3]) Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre; Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage, 2 Thle, Erlangen, 1868—73.

[4]) System der Ethik, Prag, 1877.

[5]) La morale, Paris, 1874.

учный уровень ея гораздо быстрѣе поднимался бы у насъ, если бы у насъ дѣлались переводы лучшихъ иностранныхъ пособій по этому предмету. Насколько ниже стоялъ бы у насъ научный уровень многихъ наукъ—исторіи, философіи, естественныхъ наукъ, еслибы у насъ не было по этимъ наукамъ переводныхъ сочиненій. Но иностранныя руководства по этикѣ не могутъ быть переводимы на русскій языкъ безъ передѣлокъ. Остается значитъ читать ихъ въ оригиналѣ. Но для этого достанетъ и времени, и силъ, и охоты развѣ у спеціалистовъ этой науки, и спеціалистовъ не номинальныхъ только, а дѣйствительныхъ. И послѣдніе-то, надѣемся, убѣждены въ научномъ характерѣ и достоинствѣ этики. Значитъ задача ихъ—проводить эти убѣжденія, путемъ спеціальныхъ сочиненій по этикѣ, въ русскіе умы.

На западѣ, предупредившемъ насъ въ развитіи культурной жизни (или собственно въ Германіи), научная разработка этики не можетъ быть и сравниваема съ разработкой ея у насъ. Тѣмъ не менѣе и тамъ, какъ мы видѣли, этика какъ будто ведетъ еще борьбу за право гражданства. Есть, значитъ, болѣе общія, болѣе существенныя причины этого явленія. Какія же это причины?

Этика принадлежитъ къ группѣ тѣхъ наукъ, которыя весьма юны еще, слѣдовательно находится въ порѣ, когда ей приходится выслушать приговоръ о будущей судьбѣ своей, судейское опредѣленіе—быть или не быть. Послушаемъ, напр., какъ началъ свои лекціи по психологіи *Вундтъ* назадъ тому 15 лѣтъ. „Едва-ли, кромѣ психологіи“, говоритъ онъ, „есть наука, относительно которой существовало бы столько сомнѣній и противорѣчій. Одни считаютъ ее отжившею свой вѣкъ и неспособною къ дальнѣйшему развитію, другіе думаютъ, что она находится въ порѣ младенчества и только что начинаетъ развиваться“ [1]).

---

[1]) Душа человѣка и животныхъ, пер. *Кемница*, Спб., 1865, стр. 1.

Между тѣмъ кто въ настоящіе дни станетъ сомнѣваться въ возможности, необходимости и важности науки психологіи? А младенческое состояніе этики имѣетъ, въ свою очередь, свои причины,—кромѣ общей причины—медлительнаго развитія прогресса въ человѣчествѣ.

Первая причина заключается въ необыкновенной трудности предмета этики,—въ трудности открыть и объяснить законы въ мірѣ свободы, подвести человѣческія хотѣнія и дѣйствія, составляющія предметъ этики, подъ общія схемы. Въ этомъ отношеніи догматика, составляющая съ богословскою этикою группу „систематическаго“ богословія, находится въ болѣе выгодныхъ условіяхъ, чѣмъ этика,—на что и обратилъ вниманіе *Мартенсенъ*, усиливающійся поставить этику, какъ объясняетъ въ предисловіи къ своей этикѣ, на ту ступень, на какой въ настоящее время стоитъ догматика. „Хотя можно говорить о трудности и догматическаго познанія“, пишетъ *Мартенсенъ*, „но съ неменьшимъ правомъ можно утверждать, что открытые намъ божественные предметы проще, менѣе сложны, чѣмъ человѣческіе предметы,—что въ откровеніи и вѣрѣ, разсматриваемыхъ въ самихъ себѣ, порядокъ и связь гораздо замѣтнѣе, чѣмъ въ сложномъ и запутанномъ лабиринтѣ человѣческихъ дѣйствій, разсмотрѣть которыя въ ихъ отношеніи къ откровенію и вѣрѣ—имѣетъ задачею этика“ [1]). Вотъ чѣмъ объясняется высшее, сравнительно съ этикой, научное развитіе догматики—какъ на западѣ, такъ и у насъ. Этику можно сравнить въ разсматриваемомъ нами отношеніи прежде всего съ исторіей. Почти до послѣдняго времени исторія была не столько наукою историческою, сколько матеріаломъ для науки исторической; содержала въ себѣ весьма много фактовъ, но весьма мало общихъ понятій и положеній, дающихъ ключъ къ уразумѣнію внутренней связи фактовъ. Да

---

1) D. christl. Ethik, Allg. Th., s. IV.

и въ настоящее время, какъ наука, открывающая законы въ сферѣ своего предмета, исторія должна быть поставлена ниже другихъ наукъ. Подобно тому обстоитъ дѣло и въ этикѣ. Если обратимъ вниманіе на характеръ первоначальныхъ письменныхъ произведеній христіанства и другихъ религій, то найдемъ, что онѣ суть по преимуществу нравоучительныя произведенія; и впослѣдствіи нравоучительная литература развивается богато и любится народомъ. Такъ у насъ въ Россіи, такъ и въ другихъ мѣстахъ, напр. въ Германіи, гдѣ назидательная письменность такъ же развита, какъ и у насъ. Фактовъ изъ области нравственной жизни, значитъ, довольно, но недостаетъ научной критики и анализа этихъ фактовъ. Какъ туго подвигалось впередъ развитіе нравственной идеи въ сознаніи человѣчества, это не трудно подмѣтить, прослѣдивши исторію развитія нравственныхъ понятій. Медлительное движеніе нравственнаго сознанія подало было поводъ *Боклю* утверждать, что „нравственность и была неподвижна, и останется въ томъ же положеніи“,—что „если сравнимъ это неподвижное положеніе нравственныхъ истинъ съ постояннымъ развитіемъ умственныхъ, то разница окажется поразительною“ [1]). И на этомъ основаніи *Боклъ* доказываетъ въ своей „Исторіи цивилизаціи“, что нравственность не имѣетъ почти никакого вліянія на возникновеніе и прогрессивный ходъ цивилизаціи, что главнѣйшимъ факторомъ послѣдней являются знанія. Не мѣсто здѣсь критиковать теорію *Бокля* [2]); но во

---

[1]) Ист цивил. въ Англіи, 1 т., 1 ч., стр. 135 и др. м.

[2]) Въ опроверженіе мысли Бокля о крайней подвижности умственныхъ истинъ сравнительно съ развитіемъ нравственныхъ идей можно сослаться напр. на „Исторію индуктивныхъ наукъ съ древнѣйшаго до настоящаго времени“ *Уэвелля*. А въ опроверженіе теоріи его, игнорирующей моральный факторъ въ прогрессивномъ развитіи человѣчества и преувеличивающей умственный факторъ, можно указать пока на статью въ „Прав. Обозр.“ за 1874 г.—„Нравственность, какъ условіе истинной цивилизаціи и спеціальный предметъ науки“

всякомъ случаѣ она наводитъ насъ на мысль о трудности производить изслѣдованія въ моральной области. Но трудность предмета нисколько не слагаетъ съ насъ обязанности заниматься предметомъ, а, напротивъ, обязываетъ усилить занятіе.

Вторая причина младенческаго состоянія этики заключается въ практическомъ характерѣ предмета этой науки. Чѣмъ ближе предметъ къ практикѣ, тѣмъ долѣе человѣкъ склоненъ довольствоваться фактомъ непосредственной дѣятельности, не дѣлая его предметомъ нарочитой рефлексіи: во первыхъ, потому, что тутъ предметъ недостаточно объективенъ [1]); а во вторыхъ, потому, что трудно бываетъ переведеніе предмета практической дѣятельности въ сферу отвлеченной мысли,—чѣмъ строже наука, тѣмъ больше она движется въ кругѣ общихъ понятій, между тѣмъ практика есть область индивидуализма (individuationis). Чтобы помочь себѣ въ этомъ случаѣ, этика принимаетъ въ услугу себѣ аскетику, служащую посредницей между общими и отвлеченными положеніями этики и практическою жизнію, научающую и помогающую проведенію въ жизнь идеальныхъ требованій этики. Между тѣмъ какъ нерѣдко смѣшиваютъ у насъ этику съ аскетикой и этимъ затемняютъ научный характеръ ея и сводятъ ее съ принадлежащаго ей мѣста въ ряду наукъ. Этику можно сравнить въ разсматриваемомъ отношеніи съ педагогикой. И предметъ педагогики практическаго характера; и на этомъ-то основаніи педагогика должна быть раздѣлена и раздѣляется на общую и прикладную. Но, „какъ наука, разсматриваемая чисто теоретически“, скажемъ словами *Вайтца*, „педагогика не допускала бы подобнаго дѣленія ея, потому что послѣдняя (практическая педагогика) въ той именно степени отдаляется отъ характера строгой науки и воспринимаетъ въ себя эмпири-

---

[1]) А объективность—первое условіе яснаго сознанія и отчетливаго познанія предмета.

ческіе элементы, въ какой вступаетъ въ связь съ практическимъ талантомъ, съ педагогикой какъ искуствомъ“ [1]). Какъ искуство, педагогика такъ же стара, какъ стара исторія; но какъ наука она стала преподаваться съ университетской каѳедры только съ 1779 года. Слѣдуетъ указать и на то обстоятельство, что сердце краснѣетъ, когда въ него пристально всматривается разсудокъ, и потому-то въ обществѣ, какъ видимъ на опытѣ, обыкновенно бываетъ какъ то неумѣстно вести рѣчь на тему о внутреннихъ движеніяхъ нравственнаго чувства; пересознавать эти предметы предоставляется въ удѣлъ личному сознанію, а въ собраніяхъ больше нравится трактовать о предметахъ универсальнаго характера. Женщина, которая отъ природы сильнѣе мужчины нравственнымъ чувствомъ и потому расположеннѣе къ религіозно-нравственной жизни, слабѣе мужчины логикой.

Какъ на причину невниманія къ этикѣ укажемъ, далѣе, на увлеченіе тѣми науками, которыя блестяще на видъ и ощутительнѣе въ полезныхъ результатахъ своихъ. Причина, значитъ, та самая, которая побуждаетъ людей гоняться больше за познаніями, за просвѣщеніемъ ума, чѣмъ за совершенствованіемъ воли.

Наконецъ, хотя этика далеко не достигла еще всей широты и полноты своей, хотя „ни одна богословская область такъ не далека отъ законченности, но крайней мѣрѣ относительной, какъ область нравоученія“ [2]), тѣмъ не менѣе изъ исторіи этики, протекшей по настоящее время, не трудно подмѣтить разладицу въ рѣшеніи основныхъ вопросовъ нравственности. Относительно понятія, содержанія и границъ нравоученія, относительно начала нравственности, свободы человѣческой, закона нравственнаго и т. д. доселѣ существуетъ такая неопредѣленность, что, по словамъ *Вуттке*, „есть въ настоящее время богословы, которые смотрятъ на эту область,

---

[1]) Allgemeine Pädagogik, Braunschweig, 1852, s. 16.

[2]) *Wuttke*, Handbuch d. christl. Sittenlehre, 1 Bd., 1861, s. III.

какъ на „herrenlosen Urwald“, въ которомъ они безъ стѣсненія могутъ по своему произволу ломать, планировать и строить въ пользу какихъ угодно спекуляцій своихъ“ [1]). Не пресытились-ли, поэтому, и истомились напрасными усиліями и безполезными спорами? Очень можетъ быть, по крайней мѣрѣ многіе. А тутъ къ тому нескудный составъ различныхъ до противоположности философскихъ направленій, радикально подрывающихъ надежду на миръ мыслителей [2]). Но какъ не уполномочиваетъ насъ сложить руки, какъ замѣчено выше, трудность предмета, глубина цѣли, такъ не уполномочиваетъ на это и запутанность средствъ на пути къ достиженію цѣли. Любознательность ненасытима; слѣдовательно „пресыщеніе“ можетъ послѣдовать развѣ у нелюбознательнаго. Умъ, оплодотворяемый фактами, неистощимъ, какъ неистощимо бытіе; слѣдовательно „истощаніе“ можетъ послѣдовать развѣ у неумнаго.

Но каковы бы ни были причины невысокаго кредита этики, какъ науки, въ настоящее время, во всякомъ случаѣ фактически очевидно, что онъ невысокъ. Ясно также, что при ретроградномъ направленіи однихъ, усилія другихъ направлены на возвышеніе его уровня. Германія, на которой, по выраженію *Гегеля*, опочилъ духъ науки, служитъ образцомъ въ послѣднемъ отношеніи. Англія и Франція, вслѣдствіе господствующихъ въ нихъ противныхъ духу и характеру истинной морали, направленій и вслѣдствіе другихъ обстоятельствъ, далеко позади Германіи. А еще дальше— мы русскіе. Но за то мы гораздо воспріимчивѣе Англіи и Франціи (и значительной части Германіи) къ усвоенію чистыхъ моральныхъ идей. У насъ несравненно слабѣе парализація крайностями нормальнаго направленія духа, выходящаго изъ безсознательной и полусознательной психической сферы, по переходѣ его въ область яснаго сознанія. Мы

---

[1]) Ibid.

[2]) Свободнѣе отъ этого тормоза Россія.

ближе къ той срединѣ, которой популярное сознаніе усвоило предикатъ золотой. Мы меньше знаемъ хорошаго въ научномъ отношеніи, но за то меньше и дурнаго. У насъ, юныхъ наукою, не опредѣлилось еще направленіе научной мысли; но эта самая неопредѣленность не служитъ ли ручательствомъ въ томъ, что мысль наша наиболѣе способна и расположена воспринять истину въ надлежащей чистотѣ, не искаженною утвердившимися въ умѣ ложными и односторонними направленіями, и выразить ее въ формѣ точныхъ, научныхъ понятій, хотя этого и не успѣла еще сдѣлать. Содѣйствовать по возможности успѣшному и правильному развитію у насъ науки о нравственности—вотъ цѣль, преслѣдуемая настоящими нашими этическими экскурсіями.

ЦЕНТРАЛЬНОГО
АНТИРЕЛИГИОЗНОГО
МУЗЕЯ

19918

Conditio sine qua non науки слагается изъ двухъ моментовъ: во первыхъ, настолько-ли, спрашивается, самостоятеленъ извѣстный предметъ, чтобы образовать собою область особаго, спеціальнаго научнаго изслѣдованія, а не расходится ли всецѣло по частямъ по другимъ областямъ научнаго изслѣдованія; во вторыхъ, можетъ ли быть установленъ познающимъ духомъ человѣка порядокъ въ области этого предмета, можетъ ли быть найденъ имъ законъ происходящихъ въ этой сферѣ явленій,—законъ, который, какъ извѣстно, составляетъ основу истины [1]), а изысканіе истины есть цѣль науки. Если бы въ области извѣстнаго предмета не представлялось познающему духу человѣческому ничего больше, какъ только господство слѣпаго случая, если бы принадлежащіе къ этому предмету явленія представлялись ему ничѣмъ несвязанными между собою, безъ постоянства и опредѣленности, ничему не подчиненными, смѣняющимися хаотически; то такой предметъ не могъ бы быть подвергнутъ умомъ человѣческимъ научной обработкѣ. При такомъ положеніи дѣла наука или *вообще* невозможна, или по крайней мѣрѣ невозможна въ *настоящее время,* такъ какъ не подготовлены къ тому нужныя предварительныя работы, и такъ какъ наука есть „опредѣленная совокупность познаній, изложенная въ систематическомъ порядкѣ, т. е. въ такой связи, въ которой, на основаніи общихъ достовѣрныхъ понятій или законовъ, развивается внутреннее соотношеніе явленій опредѣленнаго

[1]) Обусловливаетъ совпаденіе между мышленіемъ и бытіемъ.

Академія Наук СССР

круга, обыкновенно представляющихся непосредственному наблюденію въ безсвязномъ сопоставленіи и временномъ слѣдованіи другъ за другомъ“ [1]). Еслибы, напр., былъ вѣренъ взглядъ многихъ изъ современныхъ естествоиспытателей, что философія не имѣетъ особаго предмета для изслѣдованія, такъ какъ она, по выраженію *Гербарта*, „не есть знаніе, лежащее *внѣ* знаній, доставляемыхъ другими науками“ [2]), слѣдовательно матеріалъ свой заимствуетъ изъ другихъ наукъ; то въ этомъ случаѣ весь рядъ философскихъ системъ, вся философія потеряла бы самостоятельное значеніе, или еще хуже—разрѣшилась-бы въ рядъ иллюзій, въ фантомъ воображенія, еслибы вздумала выискивать въ духѣ человѣческомъ и въ объективномъ бытіи для построенія своего умственнаго зданія какое нибудь особое основаніе и какой нибудь особый принципъ, принадлежащіе философіи исключительно, не общіе у нея съ другими науками. Но если будетъ доказано, что задача философіи (образованіе общаго міровоззрѣнія), составляющая неотразимое требованіе природы человѣческаго разума, не можетъ войти во всей полнотѣ своей ни въ какую другую науку, и ни одна изъ нихъ не въ состояніи разрѣшить ее собственными средствами,—если будетъ доказано, что философія не ограничивается механическимъ соединеніемъ послѣднихъ выводовъ спеціальныхъ наукъ въ одно цѣлое, а относится къ нимъ точно также, какъ всякая спеціальная наука относится къ выводамъ соприкосновенныхъ съ нею наукъ, т. е. пользуется ими какъ матеріаломъ для рѣшенія своихъ задачъ, подвергая ихъ самостоятельному изслѣдованію въ виду этой цѣли,—если будетъ доказано, что при тождествѣ матеріи есть разница между философіей и прочими науками

---

[1]) Филос. лексиконъ *Гогоцкаго*, 3 т., Кіевъ, 1866, стр. 543.

[2]) Ueber philos. Studium, въ klein. Schriften, изд. *Гартенштейномъ*, I., s. 101 u. w.

въ методѣ; то отсюда ясна будетъ несостоятельность высказаннаго сейчасъ взгляда на философію, будетъ оправдана самостоятельность философіи, какъ науки. Или: если, напр., вѣрна мысль, что въ сужденіи о конечной цѣли міротеченія намъ встрѣчается много темнаго, загадочнаго, гипотетическаго,—что міроисторическія событія, благотворнымъ или неблаготворнымъ образомъ вліяющія на судьбу человѣка, хотя и могутъ быть сдѣланы предметомъ *теоретическаго* разсужденія (относительно ихъ причинъ и слѣдствій), но не могутъ быть подведены умомъ человѣческимъ подъ абсолютно-прочную точку зрѣнія для обсужденія *практическаго* значенія ихъ; то отсюда слѣдуетъ, что міровая исторія не можетъ сдѣлаться предметомъ практической философіи [1]). Хотя можно не сомнѣваться, что міровая исторія идетъ своею чередой и придетъ къ своему концу (къ своей цѣли), хотя очевидно также, что однимъ изъ факторовъ міровой исторіи, и притомъ факторомъ самымъ выдающимся, является человѣкъ, его дѣятельность, и слѣдовательно онъ принимаетъ участіе въ осуществленіи конечной цѣли міротеченія; но ясно также, что онъ не есть самостоятельный господинъ и распорядитель послѣдняго (міротеченія), не имъ дается направленіе міротеченію, а потому онъ не въ состояніи съ точностію соразмѣрять отношенія между средствами и цѣлями въ этой области, а въ силахъ создать себѣ точку зрѣнія для сужденія объ этомъ предметѣ

---

[1]) По буквальному значенію слова подъ практической философіей слѣдовало бы разумѣть не больше, какъ примѣненіе къ дѣлу того, что̀ изложено въ теоретической философіи. Но на самомъ дѣлѣ практическою философіей называютъ особую философскую науку (значитъ теорію), стоящую рядомъ съ теоретическою частью и имѣющую предметомъ своимъ сферу дѣятельности и жизни, отличную отъ сферы теоретической философіи. Называютъ, именно, ту часть философіи, въ которой разсматриваются начала, законы и формы нравственной дѣятельности человѣческой. Въ практическую философію входятъ слѣдующіе элементы: этика въ тѣсномъ смыслѣ или нравственная философія, естественное право или философія права и эстетика или философія искусства.

развѣ относительно прочную, но отнюдь не абсолютно неизмѣнную. А намъ уже извѣстно, что научное наше знаніе извѣстнаго предмета умаляется по мѣрѣ того, какъ намъ не удается открыть въ сферѣ этого предмета общіе законы, подвести происходящія въ ней явленія подъ опредѣленныя и неизмѣнныя точки зрѣнія. Но если напр. въ геометрическихъ фигурахъ—въ кругѣ, въ квадратѣ, въ кубѣ и т д. мы всегда замѣчаемъ однѣ и тѣже свойства, если химическое сродство всегда остается вѣрнымъ себѣ, если теченіе астрономическихъ тѣлъ всегда совершается въ опредѣленномъ порядкѣ, если физіологическіе процессы пищеваренія, кровообращенія и др. всегда совершаются однимъ и тѣмъ же способомъ, то научное изслѣдованіе объ этихъ предметахъ возможно.

Спрашивается теперь, имѣетъ ли этика свой особый, спеціально ей принадлежащій, предметъ для изслѣдованія, не расходящійся по другимъ наукамъ?—и настолько-ли при этомъ вѣсокъ этотъ предметъ, что онъ сто́итъ того, чтобъ поставить его предметомъ особаго спеціальнаго разсужденія? Во вторыхъ, настолько ли устойчивъ этотъ предметъ, что онъ можетъ быть сдѣланъ объектомъ научнаго изслѣдованія?

Предметъ этики вообще—человѣческая воля и обусловленная ею область нравственнаго міра на землѣ. А фактъ существованія воли и обусловленныхъ ею нравственныхъ дѣйствій неопровержимъ. Онъ признается не моралистами только, а и натуралистами. Хотя послѣдніе, отождествляя силы и законы существованія физическаго и нравственнаго міра, смотрятъ на этику, какъ на часть физики; тѣмъ не менѣе и ими не отрицается своеобразный характеръ и своеобразная форма бытія и жизни на ступени человѣческой. Потому-то и у натуралистовъ міръ человѣческихъ дѣйствій, какъ высшая форма бытія и жизни въ градаціи предметовъ и существъ природы, поставляется предметомъ особаго разсмотрѣнія, помимо того, что́ можетъ быть сказано и что́ говорится натурализмомъ о фор-

махъ бытія и жизни на низшихъ ступеняхъ природы. Потому-то и у *Гегеля*, напр., находимъ философію *объективнаго духа*, подъ которою разумѣется у него та часть философіи, которая занимается изображеніемъ нравственной природы человѣка и формъ ея проявленія. И *Шлейермахеръ*, отвергнувши въ сочиненіи своемъ „объ отношеніи между физическимъ и нравственнымъ міромъ“ различіе между законами физическаго и нравственнаго міра, тѣмъ не менѣе отнюдь не отожествляетъ своеобразныхъ формъ существованія этихъ двухъ міровъ. Факта совѣсти не въ силахъ былъ преодолѣть и скепсисъ *Канта*. Категорическій императивъ— „ты долженъ“ былъ для него тѣмъ, въ чемъ онъ наибольше былъ увѣренъ. Въ самомъ дѣлѣ, насколько непоколебимы истины математическія, насколько несомнѣнны положенія логическія, настолько же достовѣрны и факты нравственнаго сознанія, такъ какъ они коренятся въ природѣ человѣческаго духа.

Но о волѣ и ея функціяхъ, возразятъ намъ, трактуется въ психологіи, въ отдѣлѣ „о практической дѣятельности“,—не будетъ ли поэтому этика только повторять то, о чемъ говоритъ психологія?

Безспорно, что психологія не можетъ и не вправѣ выпустить изъ своей сферы трактать о волѣ, предоставивъ этотъ предметъ этикѣ. Но это только одинъ изъ фактовъ, показывающихъ тѣсное сродство между науками, которыя всѣ должны образовать собою одно цѣлое, группируясь около средоточнаго пункта своего и постепенно расходясь на периферіи. Въ такомъ же близкомъ сродствѣ съ психологіей находятся—логика, развивающая отдѣлъ психологіи о познаніи, эстетика, коренящаяся въ главѣ психологіи объ эстетическихъ чувствованіяхъ, метафизика, соприкасающаяся съ психологіей во многихъ пунктахъ. Вообще къ послѣдней (психологіи) болѣе или менѣе близки всѣ науки, входящія въ кругъ такъ называемыхъ гуманныхъ или нравственныхъ (въ широкомъ смыслѣ слова) наукъ, такъ какъ всѣ

онѣ трактуютъ съ разныхъ сторонъ о томъ же предметѣ, о которомъ трактуетъ и психологія, т. е. о духѣ человѣка. Но психологія начертываетъ только схему того, что изображается въ означенныхъ наукахъ; она есть, такъ сказать, архитекторъ, создающій планъ; сродныя же съ нею науки суть рабочіе, выполняющіе этотъ планъ; она залагаетъ основы, а названныя науки созидаютъ на этихъ основахъ зданіе Насколько значитъ логикѣ, эстетикѣ, метафизикѣ и другимъ гуманнымъ (нравственнымъ) наукамъ принадлежитъ самостоятельное значеніе, настолько оно должно принадлежать и этикѣ. И этика, слѣдовательно, имѣетъ предметомъ своимъ спеціальное раскрытіе отдѣла психологіи о волящей дѣятельности человѣческой, построеніе зданія на основаніи ученія психологіи о волѣ человѣка. Область воли есть область *производительности* человѣка во вселенной, въ противоположность области ума, какъ области воспріемлемости [1]). Воля Божія, выраженная въ идеяхъ творенія, воспринимаемыхъ человѣкомъ въ свое сознаніе, получаетъ здѣсь, т. е. въ области воли человѣческой, свое подтвержденіе, и такимъ образомъ человѣкъ является здѣсь подобно Богу, въ относительномъ смыслѣ, творческимъ существомъ, соработникомъ Богу въ выполненіи задачи творенія и въ осуществленіи его цѣлей. По *объективной* сторонѣ своей идея царства Божія (міропорядокъ), обнимающая собою все безъ исключенія въ мірѣ, осуществляется рядомъ актовъ воли Божіей, составляющихъ предметъ метафизики (изъ философскихъ наукъ) и догматики (изъ наукъ богословскихъ); а по *субъективной* сторонѣ своей она осуществляется рядомъ актовъ воли человѣческой, составляющихъ предметъ этики (философской и богословской). Предметъ, какъ видимъ, вполь-

---

[1]) А въ области чувства обѣ эти стороны находятся еще въ темномъ, зародышномъ соединеніи.

нѣ довлѣющій, чтобы ставить его объектомъ особаго спеціальнаго изслѣдованія въ особой спеціальной наукѣ.

Но не исчерпывается ли предметъ этики другими науками, входящими въ область „практической философіи“ и „практическаго богословія“? Въ область практической философіи, какъ замѣчено нами выше въ подстрочномъ примѣчаніи, кромѣ этики, входятъ: естественное право или философія права и эстетика или философія искуства; а въ область „практическаго“ богословія входятъ: наука о христіанскомъ богослуженіи (литургика), пастырское богословіе, церковно-каноническое право, гомилетика и т. под. науки [2]). Всѣ эти отрасли практическаго, философскаго и богословскаго, знанія, конечно, изслѣдуютъ одинъ, общій имъ съ этикою, предметъ—дѣятельность человѣческой воли.

Но есть довольно существенная разница между точкою зрѣнія на этотъ предметъ этики и точками зрѣнія на него прочихъ частей практической философіи и богословія. Съ точки зрѣнія философской этики, воля человѣческая разсматривается и оцѣнивается сама по себѣ, какъ чисто внутреннее самоопредѣленіе, независимо отъ того, что̀ произведено ею в внѣшнемъ мірѣ,—разсматривается какъ „единственная вещь въ мірѣ и даже внѣ міра, которая безъ всякаго ограниченія можетъ быть названа доброю“, при нормальномъ направленіи своемъ *(Кантъ)* [2]); между тѣмъ какъ съ точки зрѣ-

---

[1]) Одни изъ западныхъ богослововъ ставятъ „практическое“ богословіе, обнимающее названныя науки, рядомъ съ „историческимъ“ богословіемъ, обнимающимъ библейско-экзегетическое изслѣдованіе и церковно-историческое, и „систематическимъ“ богословіемъ, обнимающимъ догматику и этику, какъ особую, третью часть богословія, другіе же соединяютъ практическое богословіе съ этикой въ одну часть богословія и различаютъ „теоретическое“ и „практическое“ богословіе (кромѣ историческаго). Мы слѣдуемъ первой классификаціи богословскихъ наукъ, хотя, конечно, въ извѣстномъ смыслѣ можетъ быть принята и вторая.

[2]) Кантово основаніе для метафизики нравовъ, перев. *Рубанъ*, Николаевъ, 1803, стр. 3.

нія прочихъ частей практической философіи воля разсматривается во внѣшнемъ проявленіи ея въ какихъ либо произведеніяхъ, во внѣшнихъ дѣйствіяхъ ея: съ точки зрѣнія права она разсматривается въ столкновеніи ея съ чужою волею и ея произведеніями во внѣшнемъ мірѣ, а съ точки зрѣнія эстетики произведенія воли разсматриваются какъ чисто внѣшнія явленія. Поэтому, если съ точки зрѣнія этики мы приходимъ къ познанію внутреннихъ опредѣленій воли, имѣющихъ въ себѣ самихъ самостоятельное и безусловное значеніе, то съ точки зрѣнія права—къ познанію проявленій воли только полезныхъ, цѣлесообразныхъ, а съ точки зрѣнія эстетики—къ познанію проявленій ея приличныхъ, пристойныхъ, красивыхъ. Точно также и выше указаннымъ частями практическаго богословія отнюдь не исчерпывается предметъ этики богословской. Различіе между послѣднею и первыми *Этингенъ* справедливо находитъ намѣченнымъ уже въ понятіяхъ—„жизнь“ и „праксисъ“. „Какъ относятся другъ къ другу церковно-христіанская жизнь и церковно-христіанская практика, такъ относится между собою, по содержанію, христіанская этика и практическое богословіе“ [1]). Богословская этика раскрываетъ идею нравственной жизни христіанина, имѣющую для него всегдашнее и безусловное значеніе, которую потому онъ обязанъ блюсти всегда и повсюду; а практическое богословіе (или—относя этику къ общему отдѣлу практическаго богословія—прочія части практическаго богословія) имѣетъ задачею примѣненіе этой идеи среди извѣстныхъ временно-историческихъ условій церковно-христіанской жизни общества. Этика установляетъ принципъ жизни и дѣятельности христіанства, а практическое богословіе дѣлаетъ выводы изъ него по отношенію къ устройству церкви и управле-

---

[1]) D. christl. Sittenlehre, s. 280.—Этингенъ отличаетъ этику отъ практическаго богословія и относитъ ее къ области „систематическаго“ богословія.

нію ею. Значитъ „въ отличіе отъ этики", скажемъ словами *Кульмана*, „всѣ другія практическія науки имѣютъ уже нѣкоторую казуистическую окраску; сравнительно съ ними этика представляетъ собою болѣе чистую теорію, заключаетъ въ себѣ основные законы, безъ предположенія которыхъ немыслима разумно-нравственная человѣческая дѣятельность". „Этика такъ относится къ другимъ практическимъ наукамъ, какъ логика, въ большомъ комплексѣ наукъ, относится ко всѣмъ другимъ наукамъ; всѣми науками предполагается логическое мышленіе, но сами законы мышленія разсматриваетъ только логика" [1]). Въ виду такого положенія этики въ кругѣ наукъ практическихъ, средневѣковые и іезуитскіе казуисты, смѣшивающіе въ своихъ нравственныхъ сочиненіяхъ вопросы этики съ вопросами практическаго богословія, оказываются повинными въ искаженіи чистой идеи ея; а изъ протестантовъ новѣйшаго времени надобно упрекнуть въ томъ же *Шлейермахера и Роте.*

Если же въ настоящее время получили право гражданства въ системѣ наукъ философскихъ и богословскихъ различныя части практической философіи и практическаго богословія—естественное право и эстетика съ одной стороны, литургика, церковное право, пастырское богословіе, гомилетика и др. науки—съ другой стороны, то тѣмъ больше должно быть признано это право за этикой, такъ какъ послѣдняя, какъ мы видѣли, имѣетъ предметомъ своимъ основную, общегодную и безусловную идею, между тѣмъ идеи прочихъ практическихъ наукъ суть идеи производныя, относительныя; этика устаповляетъ самый принципъ жизни и дѣятельности человѣка, а прочія практическія науки дѣлаютъ выводы изъ этого принципа. А наука, повторимъ еще разъ, тѣмъ больше теряетъ характеръ науки и низводится

---

[1]) Die christliche Ethik, 2 Aufl. Stuttgart, 1874 г., s. 15.

на степень искуства, чѣмъ больше предметъ ея лишается значенія общности и безусловности, и тѣмъ больше пріобрѣтаетъ этотъ характеръ, чѣмъ больше предметъ ея въ состояніи выдѣлять изъ себя элементы частные, условные.

Отсюда же ясно видно и высокое *практическое* достоинство этики, возвышенный характеръ ея въ практическомъ примѣненіи. Предметъ этики, сказали мы, составляетъ вообще человѣческая воля, разсматриваемая сама по себѣ, независимо отъ внѣшнихъ произведеній ея. А эта воля, не отнюдь не произведенныя человѣкомъ внѣшнія дѣйствія или отличающій его практическій талантъ, и есть то, что̀ сообщаетъ человѣку его личное достоинство. „Достоинство машины“, пишетъ Пальмеръ, „можетъ быть вычислено по силамъ лошадей, приводящихъ ее въ движеніе; достоинство же человѣка не можетъ быть измѣрено по тяжести или массѣ, которую онъ въ состояніи привести въ движеніе“ [1]). Только тогда можемъ мы радоваться чистою радостію о великихъ мужахъ исторіи, воздавать имъ истинное и полное уваженіе, когда величію ихъ внѣшнихъ дѣйствій соотвѣтствуетъ величіе ихъ души, ихъ внутренняго душевнаго расположенія. Но „какъ грустно бываетъ, когда мы видимъ себя принужденными раздѣлять въ восхваляемомъ нами человѣкѣ его характеръ отъ его дѣлъ, его душевное расположеніе отъ его таланта, его частную жизнь отъ его общественной жизни,—если мы, желая созерцать послѣднее (т. е. дѣла, талантъ и общественную жизнь) въ непомраченномъ блескѣ, должны набросить на первое (т. е. на характеръ, душевное расположеніе и частную жизнь) покрывало“ [2]). Потому-то воля, и она одна только, есть то, что̀ дѣлаетъ людей равными между собою, вполнѣ уравниваетъ разнообразныя различія между ними (и этотъ масштабъ для измѣ-

---

[1]) Die Moral des Christenthums, Stuttgart, 1864 г., s. 3.

[2]) Ibid.

ренія достоинства человѣка впервые найденъ въ христіанствѣ). Продолжимъ начатую выше рѣчь изъ Кантовой „метафизики нравовъ“: „Добрая воля (эта единственная вещь въ мірѣ, которая безъ всякаго ограниченія можетъ быть названа доброю) становится доброю не посредствомъ и не вслѣдствіе того, что̀ произведено, совершено ею, не посредствомъ годности своей къ достиженію извѣстной, предуставленной ей цѣли,—она добра единственно въ своемъ хотѣніи, т. е. добра сама по себѣ; и, разсматриваемая сама по себѣ, она должна быть цѣнима безъ всякаго сравненія выше всего того, что можетъ быть произведено ею въ чью нибудь пользу, или для удовлетворенія чьего либо стремленія къ пріятному. Хотя бы вслѣдствіе неблагопріятныхъ обстоятельствъ или бѣднаго снабженія отъ природы волѣ совсѣмъ недоставало силы привести въ дѣло свои намѣренія, хотя бы при величайшемъ напряженіи она все—таки ничего недостигала, и въ результатѣ оставалась одна добрая воля,—конечно, не какъ простое желаніе, а какъ сведеніе всѣхъ средствъ къ достиженію цѣли, насколько онѣ состоятъ въ нашей власти,—то при всемъ томъ воля сама по себѣ блистала бы подобно драгоцѣнному камню, какъ нѣчто такое, что въ самомъ себѣ имѣетъ свое полное значеніе и достоинство“ [1]). Высказанное въ этомъ мѣстѣ положеніе, которымъ *Кантъ* произвелъ переворотъ въ исторіи нравственныхъ понятій, отдѣливши нравственный процессъ—съ одной стороны отъ процесса познанія, а съ другой—отъ чувствованій, съ которыми онъ до него смѣшивался [2]), и

---

[1]) „Метафизика нравовъ“, стр. 5. 6.

[2]) *Сократъ* и *Спиноза* отождествляли волю съ разсудкомъ; *Аристиппъ* и *Эпикуръ* смѣшивали нравственное чувство съ чувственнымъ удовольствіемъ; со времени *Платона* съ нимъ соединяли идею эстетическаго равновѣсія, *Гомеръ* и весь вообще древній міръ смѣшиваютъ нравственную сферу съ религіозною, а въ новое время нравственные принципы выводитъ изъ религіозныхъ идей *Лейбницъ*

этимъ сообщилъ нравственному процессу самостоятельное значеніе и такимъ образомъ далъ предмету этики опредѣленную и вѣрную постановку, положеніе это станетъ для насъ понятнымъ, если мы припомнимъ, что одна воля въ человѣкѣ есть то, что человѣкъ *есть* (такъ какъ она есть самоопредѣленіе), все же прочее въ человѣкѣ есть только то, что человѣкъ *имѣетъ*. Отсюда само собою будетъ понятно, далѣе, и то, что самая высшая и самая существенная оцѣнка достоинства человѣка есть оцѣнка характера его воли, оцѣнка нравственная. Прекрасно говоритъ объ этомъ Лютардтъ въ одной изъ своихъ лекцій „по христіанской морали“:

„Разсматривать предметы съ нравственной точки зрѣнія—значитъ разсматривать ихъ съ самой высшей, съ самой послѣдней точки зрѣнія, и занять, по отношенію къ вещамъ и людямъ, нравственное положеніе—это значитъ занять положеніе наиболѣе соотвѣтствующее нравственному достоинству человѣка. Самый высшій и самый послѣдній моментъ въ сношеніяхъ людей другъ съ другомъ, во вліяніи одного человѣка на другаго состоитъ въ томъ, что мы обращаемся къ нравственной природѣ другаго. Сошлюсь на опытъ учителей. Въ чемъ состоитъ высочайшая задача учителя и какая самая лучшая награда за его трудъ? Сообщить фактическія знанія и практическіе навыки хотя необходимо и похвально, но это не составляетъ высшей задачи учителя. Узнанное можно забыть, въ практическихъ навыкахъ можно разъучиться; но нравственное вліяніе, произведенное обученіемъ, то, что пріобрѣтено ученикомъ при обученіи для развитія нравственнаго характера его, это имущество гораздо глубже и гораздо прочнѣе. Воплотить въ ученикѣ человѣка—въ этомъ состоитъ высочайшая задача учителя. И если намъ удалось зажечь нравственную искру въ мальчикѣ и раздуть ее въ юношѣ, то въ этомъ будетъ состоять наша радость, превышающая всякую другую радость, ра-

дость прочихъ должностныхъ дѣятелей; и эта радость составляетъ непреходящую прелесть учительскаго призванія, — пока есть учителя, способные къ нравственному энтузіазму, и ученики, способные къ нравственной воспріемлемости. Нравственное вліяніе есть самое высшее вліяніе".

„И съ другой стороны, если мы исчерпали въ отношеніяхъ своихъ къ какому либо человѣку всѣ средства, всѣ убѣжденія, то послѣднее, за что мы принимаемся, это— аппелляція къ совѣсти его. Принимаясь за это, мы затрогиваемъ самое высшее достоинство человѣка и напоминаемъ ему о его внутреннемъ святилищѣ. Правда, не одобряютъ тѣхъ, которые при всякомъ возможномъ случаѣ всегда наготовѣ хвататься за совѣсть другаго. И нѣтъ сомнѣнія, что тутъ могутъ быть злоупотребленія—изъ желанія ли освободиться отъ лишнихъ хлопотъ, или изъ легальнаго ригоризма, или изъ фанатизма. И значитъ не одобряютъ указаннаго сейчасъ только потому, что было бы неправымъ дѣломъ утрировать то, что составляетъ самую высшую и послѣднюю инстанцію. Этимъ мы признаемъ, что нѣтъ болѣе высшаго обсужденія вещей, какъ нравственное, и нѣтъ болѣе священныхъ обязательствъ, какъ тѣ, которыя налагаются совѣстію".

„Самое дурное, что можемъ мы сказать о человѣкѣ, это названіе его безсовѣстнымъ. Мы можемъ простить ему его слабости и недостатки, и даже болѣе или менѣе тяжкіе проступки, или по крайней мѣрѣ извинить его въ нихъ. Но безсовѣстность никогда не найдетъ извиненія. Напротивъ, въ томъ состоитъ высочайшее довѣріе къ нравственному характеру другаго, если мы называемъ его добросовѣстнымъ. Это цѣннѣе для человѣка, чѣмъ самое высшее природное дарованіе и пріобрѣтеніе самой высшей любезности. А все это что другое означаетъ если не то, что есть міръ нравственности, и что въ сужденіи ея высказывается

послѣднее слово о достоинствѣ или недостоинствѣ человѣка“ [1]).

„Нравственность“, говоря словами *Штейдлина*, въ связи съ религіей есть „самое высшее, къ чему способенъ возвыситься духъ человѣческій,—самое необходимое для благосостоянія внутренней и внѣшней жизни человѣка. Она равноважна и необходима не для нѣкоторыхъ только людей, но для всѣхъ безъ исключенія, среди всевозможныхъ обстоятельствъ и во всевозможныхъ положеніяхъ, потому что долгъ всѣхъ людей—исполнять извѣстныя обязанности, достигать извѣстнаго назначенія, устроять свою жизнь по нравственнымъ правиламъ, такъ какъ всѣ суть нравственныя существа. Нравственность имѣетъ отношеніе не къ подчиненнымъ, ограниченнымъ, случайнымъ, преходящимъ и чувственнымъ цѣлямъ, потребностямъ и благамъ человѣка, а къ цѣли высочайшей, всеобъемлющей, неизмѣнной,—къ благу высочайшему. Потому-то со всѣми познаніями, науками, искуствами должны быть связываемы нравственныя цѣли, человѣкъ долженъ заниматься ими, имѣя въ виду нравственное призваніе свое и, значитъ, направляя ихъ къ достиженію этого призванія; только въ этомъ случаѣ науки и искуства въ состояніи облагородиться, получить высшій интересъ и величайшую прелесть“ [2]).—„Говоря о нравственности или нравственномъ законѣ, мы говоримъ о законодательствѣ, кодексъ котораго положенъ въ духѣ, въ разумѣ и сердцѣ каждаго человѣка, которое никогда не можетъ погибнуть, которое переживало, переживаетъ и переживетъ всѣ человѣческія законодательства, которое всегда и вездѣ будетъ замѣчено, которое продлится среди всевозможныхъ революцій политическаго міра, которое имѣетъ значеніе и которо-

---

[1]) Vortrage ub. d. Moral d. Christenthums, s. 5. 6.

[2]) Neues Lehrbuch der Moral fur Theologen nebst Anleitung zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen, 3 Aufl., Gottingen, 1825, s. 1. 2.

му можно слѣдовать среди всѣхъ государственныхъ конституцій“ [1]). „Этика трактуетъ о вѣчномъ, обнимающемъ всѣхъ духовныхъ существъ, законѣ, которому подчиненъ и человѣкъ; она трактуетъ о великомъ, включающемъ въ себя всѣхъ духовныхъ существъ, царствѣ, которое провинцію свою имѣетъ и на землѣ; говоря о нравственномъ законѣ, она затрогиваетъ милліоны милліоновъ соединенныхъ съ Богомъ духовъ, въ несмѣтный хорь которыхъ имѣетъ право и обязанъ вступить и человѣкъ; въ ней говорится о милліонахъ мыслей, ощущеній, стремленій и дѣйствій человѣческой души, изъ коихъ каждое можетъ сдѣлаться благозвучнымъ тономъ въ величественной и полнѣйшей небесной гармоніи и привнести свою долю вклада въ необъятную полноту жизни и любви. Такъ возвышенъ предметъ этики!“ [2]).

А такъ какъ нравственная идея коренится въ природѣ человѣка, то построеніе нравственныхъ идеаловъ составляетъ глубокую и неотразимую психическую потребность человѣка; безъ той или другой нравственной нормы человѣку невозможно жить. Исторія и опытъ подтверждаютъ, что не было и нѣтъ на землѣ человѣческаго общества, даже при всей грубости первобытной жизни человѣка, въ которомъ не существовалъ бы какой нибудь критерій для практической оцѣнки поступковъ членовъ общества, въ которомъ бы на всѣ поступки смотрѣли безразлично. Нормы нравственныя могутъ разнообразиться и разнообразились у различныхъ народовъ до противоположности; но онѣ были. Равнымъ образомъ если обратимся и къ человѣческому индивидууму, то найдемъ, что при всей глубинѣ паденія его по временамъ съ уровня человѣческаго достоинства онъ никогда не расходится всецѣло въ актахъ животныхъ или демонскихъ поступковъ своихъ, но всегда сохраняетъ въ себѣ норму человѣка, которая по временамъ и даетъ ему

---

[1]) Ibid.

[2]) *Гиршеръ*, Die Christliche Moral, 1 Bd., Tubingen, 1851, s. 8.

чувствовать разладицу свою съ нормою животнаго или демона, которымъ онъ послѣдовалъ въ своей жизни.

Еще *Сократъ* измѣрялъ важность человѣческаго знанія вліяніемъ его на практическую жизнь, и это практическое знаніе признавалъ самымъ вѣрнымъ и самымъ надежнымъ. Онъ стремился отклонить мыслящихъ людей своего времени отъ безполезныхъ или по крайней мѣрѣ не приводящихъ къ цѣли изслѣдованій и направить ихъ на предметы нравственные. Философію онъ хотѣлъ провести въ жизнь, сдѣлать ее достойною своего имени и дѣйственною въ частной и общественной жизни. Онъ преподавалъ философію не въ школѣ, но на всякомъ мѣстѣ, всякаго сорта людямъ, онъ сдѣлалъ ее популярною [1]). Практическое направленіе, которое старался сообщить наукѣ Сократъ, въ нашъ практическій вѣкъ получило господствующее значеніе: отвлеченныя науки все болѣе и болѣе теряютъ интересъ, какъ безполезныя или мало полезныя, по сужденію современниковъ, а такъ называемыя реальныя пріобрѣтаютъ все большую и большую силу въ сознаніи. Большая симпатія въ настоящее время къ естественнымъ наукамъ объясняется—кромѣ способности этихъ наукъ къ точной научной постановкѣ—годностію ихъ къ широкому практическому примѣненію. „Преимущество огромнаго достоинства“, справедливо замѣчаетъ по этому поводу *Лазарусъ* [2]). Какъ на поучительный примѣръ слѣдуетъ поближе всмотрѣться намъ въ древнее время. Въ древности по мѣрѣ распространенія наукъ и развитія образованія народныя силы истощались, жизнь упадала. Вотъ образъ пагубныхъ слѣдствій ненормальнаго отношенія между наукою и жизнію. Нѣтъ сомнѣнія, что нашъ вѣкъ заходитъ чрезмѣру далеко (какъ и вездѣ возможны и случаются крайности), слишкомъ узко понимая принципъ практической пользы и вслѣдствіе

---

1) Ср. Geschichte d. Moralphilosophie von *Staudlin*, Hannover, 1822 s. 79 u. w.

2) Ein psychologischer Blick in unsere Zeit, Vortrag, Berlin, 1872, s. 15.

этого игнорируя, или даже почти презирая, идеальныя науки; ему хотѣлось бы, чтобы результаты всякаго движенія мысли, не исключая поэтическаго и философскаго, могли имѣть непосредственное практическое примѣненіе, ставили себя въ непосредственную услугу практическимъ интересамъ человѣка. Но тѣмъ не менѣе нельзя радостно не привѣтствовать наше время, выяснившее правильное отношеніе между наукою и жизнію и усиливающееся поставить ихъ въ это отношеніе. Если же такъ, то этика, предметъ которой принадлежитъ области практической жизни, должна быть и по вкусу современному поколѣнію. И въ этомъ, по нашему мнѣнію, заключается одна изъ причинъ возбужденнаго въ послѣднее время интереса къ вопросамъ этики, какъ къ вопросамъ жизни. Особенно стали интересовать и разработываться въ послѣднее время вопросы соціальной этики, вслѣдствіе того, что современнаго человѣка больше разсматриваютъ и трактуютъ какъ члена общества, чѣмъ какъ самостоятельную личность. Можно сказать даже съ *Лютардтомъ*, что этика въ настоящее время получила, или по крайней мѣрѣ готова получить, новое направленіе: „между тѣмъ какъ прежде она ограничивалась преимущественно индивидуальною и личною стороною въ нравственности, теперь начали выдвигать на передній планъ соціальный характеръ ея“ [1]). Для примѣра достаточно указать на сочиненія по этикѣ *Эттингена* [2]). Если же кто нибудь изъ даннаго нами выше опредѣленія предмета этики, какъ воли въ самой себѣ, въ ея внутреннемъ самоопредѣленіи, вздумалъ бы сдѣлать тотъ выводъ, что содержаніе этики не простирается на внѣшнюю дѣятельность, на осязательные факты, то мы отвѣтимъ ему, что даннымъ нами опредѣленіемъ этики отнюдь не исключается отношеніе ея къ внѣш-

---

1) Vortrage üb. d. Moral d. Christenthums, s. 198. 9.

2) Moralstatistik Erlangen, 1868.—Christliche Sittenlehre, Erlangen, 1873.

ней дѣятельности человѣка, а, напротивъ, предполагается. Хотѣніе, не переходящее по возможности въ дѣйствіе, есть хотѣніе пустое, фальшивое. Слѣдовательно этика, говоря о волѣ, какъ внутреннемъ самоопредѣленіи, необходимо говоритъ и о дѣйствіяхъ, какъ выраженіи воли,—но только о дѣйствіяхъ, вытекающихъ изъ свободнаго самоопредѣленія человѣка и сообразныхъ съ прирожденною человѣку нравственною нормою, выражающеюся въ совѣсти, и только въ этомъ случаѣ можетъ назвать дѣйствіе добрымъ. Между тѣмъ съ точки зрѣнія, напр., права дѣйствіе можетъ быть названо удовлетворительнымъ и въ томъ случаѣ, когда оно вытекло изъ другихъ побужденій и обусловлено другими мотивами. И *Кантъ* не ограничиваетъ „добрую волю“,—эту „единственную“, по его словамъ, „вещь въ мірѣ и даже внѣ міра, которая безъ всякаго ограниченія можетъ быть названа доброю“, и которая составляетъ предметъ этики,—не ограничиваетъ простымъ желаніемъ, а присоединяетъ къ этому—„сведеніе всѣхъ средствъ къ достиженію цѣли, насколько онѣ состоятъ въ нашей власти“ [1]). Христіанскіе апологеты древней церкви довольно часто ссылались въ опроверженіе противниковъ на поведеніе христіанъ; напр. *Оригенъ* въ своей апологіи противъ Цельса, сославшись сначала на молчаніе Іисуса предъ судомъ, какъ на отвѣтъ на ложныя обвиненія Цельса. У евангелистовъ и въ посланіяхъ апостольскихъ неоднократно встрѣчаются увѣщанія къ благочестной жизни, какъ къ свидѣтельству доброй воли и къ средству—съ одной стороны ободренія слабыхъ въ вѣрѣ и христіанской жизни, а съ другой стороны—посрамленія противниковъ [2]).

Считаемъ необходимымъ указать еще на одно важное явленіе изъ современной жизни, побуждающее къ научной

---

1) Метафизика нравовъ, стр. 6.

2) Ср. напр. Матѳ. 5, 16; 1 Петр. 2, 12 и др.; 3, 16.

разработкѣ этики. Разумѣемъ стремленіе нашего времени освободиться изъ—подъ религіознаго авторитета, якобы оковывающаго человѣка традиціями, и завоевать себѣ автономію. Упадокъ религіознаго интереса, распространившійся въ средѣ образованнаго класса общества, начинаетъ проникать и въ малообразованные и необразованные классы. Явленіе это находится въ связи съ широкимъ распространеніемъ въ настоящее время матеріалистическаго ученія. Поборяя власть авторитета, человѣкъ поднялся на такую высоту самостоятельнаго и независимаго существованія, что не въ состояніи былъ держаться въ этой прозрачной высотѣ и ринулся въ глубокую пропасть,—*Дарвинъ* объявилъ, что родъ человѣческій происходитъ отъ обезьяны. Если же такъ, если разстояніе между человѣкомъ и гориллой только степенно́е, то значитъ интересы животнаго должны имѣть преобладающее значеніе и въ человѣкѣ: вкуснѣе поѣсть, привольнѣе пожить—вотъ тенденція, необходимо вытекающая изъ принципа дарвиновской теоріи. Итакъ—что же, неужели погибнуть истинѣ? Да не будетъ. „Угрожающія тенденціи настоящаго времени“, пишетъ *Диттесъ* въ предисловіи къ ученію своему о нравственности, „не поколеблютъ нашего довѣрія къ человѣчеству, нашей вѣры во всемогущество истины, нашей вѣрности въ священныхъ убѣжденіяхъ, нашего спокойствія въ сужденіяхъ, твердости въ стремленіяхъ, нашихъ надеждъ на будущее. Исторія прошедшихъ временъ говоритъ намъ, что достоинство человѣческаго рода оправдывало себя въ самыхъ тяжкихъ испытаніяхъ, выходило блестящимъ изъ самаго постыднаго поношенія преступленіями“. „Никакой произволъ, еслибы онъ имѣлъ на услугахъ даже величайшую земную силу, не въ состояніи уничтожить вѣчную сущность нашего рода, заложенную въ человѣкѣ самимъ Богомъ. Пусть пытаются задержать колесо человѣческаго развитія, или дать ему обратный ходъ; но оно все таки будетъ двигаться, и двигаться впередъ“. „Только надобно намъ бодрствовать, что-

бы сохранить непомраченный взглядъ для различенія воцарившагося ничтожества отъ вѣчной истины“ [1]). Главный же путь въ настоящее время къ оправданію истины, къ оправданію христіанской догмы—это вынаруженіе и развитіе *нравственной* стороны христіанства и приведеніе нравственныхъ силъ христіанской вѣры и христіанскаго исповѣданія въ движеніе. „Если христіанство“, пишетъ *Лютардтъ*, не докажетъ себя, какъ нравственную силу общественной и частной жизни“, какъ благословеніе для народовъ и индивидуумовъ, какъ неизсякаемый источникъ нравственнаго обновленія, „то ничего не помогутъ всѣ другія доказательства. Это нравственное доказательство придаетъ новый вѣсъ всѣмъ другимъ доказательствамъ и сообщаетъ имъ совершенство, полноту“ [2]). Основаніе этого обстоятельства, живо ощущающагося въ настоящее время, заключается въ направленіи нашего времени, опирающемся на убѣжденіи, а не на авторитетѣ. Невольно припоминается здѣсь изреченіе *Дауба*, учителя *Роте*, приведенное послѣднимъ въ предисловіи къ своей этикѣ: „счастливы тѣ, которые не навязываютъ другимъ свое знаніе“ [3]). Хотя богословіе 19-го вѣка стремилось выдвинуть преимущественно нравственную сторону христіанства, но, къ удивленію, богословская этика много уступаетъ другимъ богословскимъ наукамъ. Уравнять ее съ другими богословскими (и не богословскими) науками—въ этомъ состоитъ задача современныхъ спеціалистовъ по этикѣ.

Мы нашли, что этика имѣетъ предметъ для своего изслѣдованія, и предметъ вполнѣ довлѣющій. Спрашивается теперь: можетъ ли быть подвергнутъ этотъ предметъ научной постановкѣ?

---

[1]) Naturlehre des Moralischen und Kunstlehre der moralischen Erziehung, Leipzig, 1856, s. V. VI.

[2]) Vortrage ub. Moral d. Christenthums, s. VI.

[3]) Theologische Ethik, 2 Aufl., 1 Bd., Wittenberg, 1867, s. XXIII.

Лазарусъ, характеризуя наше время [1]), выставляетъ на видъ стремленіе нашего времени „создать *механическое* міровоззрѣніе, — міровоззрѣніе, ограничивающееся отношеніями причинности (Kausalität), установленіемъ причинъ и вытекающихъ изъ нихъ дѣйствій, сведеніемъ воедино законовъ, господствующихъ надъ событіями [2]). Вотъ вторая причина преобладающаго значенія, достигнутаго въ наше время естественными науками. Первая причина, указанная нами выше, заключается въ практическомъ характерѣ этихъ наукъ, гармонирующемъ съ практическимъ направленіемъ нашего времени,—заключается въ томъ обстоятельствѣ, что почти каждое открытіе, почти каждый шагъ, сдѣланный въ этой области, непосредственно вторгается въ жизнь и помогаетъ преобразованію ея. А вторая причина заключается въ механизаціи процессовъ въ области естественныхъ наукъ, вслѣдствіе чего послѣдніе (процессы) способны стать предметомъ такъ называемаго „точнаго знанія“, на языкъ и методу котораго наше время усиливается перевести все содержаніе, входящее въ сознаніе. Нѣтъ сомнѣнія, что какъ въ практическомъ направленіи своемъ наше время, какъ мы показали выше, заходитъ нерѣдко слишкомъ уже далеко, такъ и въ стремленіи своемъ объяснить все существующее изъ принципа механическаго міровоззрѣнія оно часто вторгается въ несвойственную этому началу область,—въ область идеальныхъ интересовъ и идеальнаго знанія, въ область тѣхъ предметовъ, которые принадлежатъ гораздо больше человѣческому сердцу и выражаются въ идеальныхъ созданіяхъ фантазіи, чѣмъ человѣческому уму съ его логическими операціями, и вслѣдствіе

---

[1]) Онъ имѣетъ въ виду собственно нѣмецкую націю; но многое изъ того, что̀ сказано имъ о нѣмецкой націи, можетъ быть примѣнено и къ другимъ національностямъ.

[2]) Ein psychologisher Blick in unsere Zeit, s. 13.

этого не могутъ быть вполнѣ постигнуты путемъ „точнаго изслѣдованія“ [1]). „Естествознаніе, это младшее дитя Минервы, хочетъ не то обнять, не то задушить всѣ науки о духѣ прежде, чѣмъ успѣло ясно сознать само себя, даже прежде, чѣмъ установило свое понятіе и опредѣлило свои границы“. Въ пылу юношескаго возраста своего оно поддалось *„пафосу“*; а въ пафосѣ человѣкъ очень легко поддается неосмотрительности, опрометчивости. Нельзя потому не посовѣтовать естествоиспытателямъ пафосъ естественныхъ наукъ охладить эѳосомъ; въ послѣднемъ случаѣ естествознаніе совершало бы свои движенія осторожно, не выдавалось бы изъ своей сферы. Нельзя, говоримъ, не посовѣтовать этого, такъ какъ „безмѣрность притязаній естествознанія отнюдь не доказываетъ зрѣлости его“ [2]). Тѣмъ не менѣе, какъ и въ практическомъ направленіи нашего вѣка, такъ точно и въ стремленіи его подвести всѣ явленія въ мірѣ подъ мѣрку „точнаго знанія“, заключается значительная доля истины, высоко превозносящая интеллектуальные интересы нашего вѣка надъ таковыми интересами бывшихъ временъ.

Естествознаніе упрекаетъ науки о духѣ—какъ богословскія, такъ и философскія даже—въ ненаучности, въ недостаткѣ научнаго построенія ихъ. Этому суду подвергается, значитъ, и этика, наука о движеніяхъ воли человѣческой. Нельзя сказать, чтобы въ этомъ упрекѣ не были отчасти виновны сами спеціалисты наукъ о духѣ, и въ частности этики. Вина эта заключается въ томъ, что мы не вполнѣ выяснили еще и не противопоставили естествоиспытателямъ ту истину, что въ духѣ человѣческомъ и въ движеніяхъ человѣческой воли господствуютъ столь же всеоб-

---

[1]) Чит. Über die Grenzen der mechanischen Naturerklarung von *Hertling*, Bonn, 1875.

[2]) *Эттингенъ*, Moralstatistik, s. 13.

щіе и необходимые *законы*, какъ и въ физической природѣ, что и въ духѣ человѣческомъ, въ сферѣ воли, возможны *опыты*, существуютъ *факты*, которымъ естествознаніе приписываетъ такое высокое значеніе, и которые дѣйствительно одни только могутъ послужить прочнымъ основаніемъ для научнаго изслѣдованія,—но при всемъ томъ существуетъ и можетъ быть доказана специфическая разница между сущностями и отправленіями міра физическаго и міра духовнаго, какъ міра необходимости и міра свободы. Хотя истины духовнаго міра не могутъ быть выражены въ математической формулѣ и такимъ образомъ сдѣланы нетеряемымъ достояніемъ человѣческаго мышленія, тѣмъ не менѣе и онѣ могутъ быть приведены къ полной ясности, къ полной очевидности, ко всеобщему признанію ихъ. Насколько безспорны истины математическія, насколько несомнѣнны положенія логическія, настолько же достовѣрны и факты нравственнаго сознанія. И еслибы мы захотѣли сомнѣваться, то скорѣе должны бы сомнѣваться въ первыхъ, по справедливому замѣчанію *Лютардта* [1]), чѣмъ въ послѣднихъ (т. е. въ фактахъ нравственнаго сознанія).

Во всемъ объемѣ вселенной нѣтъ и не можетъ быть такой области, которая былабы изъята изъ-подъ господства закона, т. е. въ которой не господствовалъ бы постоянный порядокъ происходящихъ въ ней явленій, основывающійся на общей причинной связи. Основаніе этого заключается въ томъ обстоятельствѣ, что гармоническое существованіе и правильная временная преемственность реальностей немыслимы безъ того, чтобы между послѣдними не было ничего общаго соединяющаго ихъ,—общаго, которому былабы подчинена каждая изъ реальностей и которое служилобы выраженіемъ каждой изъ нихъ. Немыслимо существованіе и одной реальности, если всѣ моменты ея движе-

---

[1]) Vorträge üb d. Moral. Christenthums, s. 7.

нія, ея жизни, не объединяются какою-нибудь одною нитью,— все равно будь эта реальность относительная, или абсолютная. Значитъ и въ сферѣ нравственности, въ сферѣ движенія человѣческой воли, необходимо предположить законъ этого движенія и господство причинной связи. Нѣтъ явленія въ мірѣ, которое не происходило бы отъ какой-нибудь причины, слѣдовательно нѣтъ и безпричиннаго движенія воли. Нѣтъ явленія въ мірѣ, которое не происходило бы въ какомъ нибудь порядкѣ, выражающемъ законъ этого явленія; слѣдовательно нѣтъ и противозаконнаго движенія воли [1]). Субъективною дѣятельностію человѣческой воли, какъ воли конечной, ограниченной утверждаются объективныя отношенія, намѣченныя вѣчною, неизмѣнною волею абсолютнаго существа. Какъ сознаніе конечности, условности своей необходимо влечетъ человѣка къ идеѣ безконечнаго, безусловнаго,—къ идеѣ, „за которою онъ вынужденъ признать реальность съ такою же увѣренностію, съ какою самаго себя считаетъ существомъ реальнымъ“ [2]); такъ и сознаніе нормы для движеній воли, слагающейся изъ наблюденій существующихъ въ человѣческомъ обществѣ порядковъ, необходимо ведетъ мысль до ступени „человѣческаго императива“, какъ требованія вѣчной, абсолютной воли. На основаніи господства и въ области духа причинныхъ отношеній, законосообразной связи, основывается возможность воспитанія [3]) и выработки характера.

Сейчасъ было сказано, что нѣтъ противозаконнаго движенія воли. Выраженіе это можетъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ; но мы хотимъ выразить имъ только ту мысль, что нѣтъ такого движенія воли, которое бы не происходи-

---

[1]) Смысль этого выраженія сейчасъ будетъ выясненъ.

[2]) *Каулихъ*, Ub. die Freiheit des Menschen, Prag., 1866, s 44

[3]) Чит. Vorlesungen ud. Allgem. Padagogik von *Ziller*, Leipzig, 1876, s. 21 u. w.

ло по какому-нибудь закону, которое бы не мотивировалось какими-нибудь причинами, иначе произошелъ бы въ бытіи хаосъ, такъ называемая свобода воли превратилась бы въ произволъ воли. Правда, законъ нравственной жизни, въ отличіе отъ законовъ естественныхъ, необходимо предполагаетъ идею *долга*, предполагаетъ т. е. такой идеальный моментъ, установленный божественною волею, реальное осуществленіе котораго ожидается отъ рѣшенія свободной воли человѣческой. Если же такъ, если въ метафизическомъ свойствѣ свободнаго существа заключается основаніе возможности начать новый рядъ причинныхъ отношеній, дѣлать выборъ между возбуждающими свободное существо мотивами; то въ реальномъ движеніи человѣческой воли можетъ и не быть адекватнаго соотвѣтствія съ требованіями идеальнаго момента объективной нормы. И въ этомъ смыслѣ движеніе человѣческой воли можетъ быть названо и обыкновенно называется „противозаконнымъ“ [1]). Но это не значитъ, что воля человѣческая вышла изъ—подъ всякаго закона, что слѣдствіемъ реакціи человѣческой воли противъ нравственныхъ законовъ духовнаго міропорядка бываетъ хаотическій произволъ, дѣйствительное освобожденіе человѣка изъ—подъ власти закона. Отвергши нравственный законъ, человѣкъ ни въ какомъ случаѣ не освобождается изъ-подъ власти метафизическаго закона, которымъ объемлется все безъ исключенія существующее; а такъ какъ метафизическій и нравственный законы по отношенію къ духовному существу въ послѣднемъ основаніи своемъ совпадаютъ, то значитъ человѣкъ не освобождается и изъ—подъ нравственнаго закона, противъ котораго онъ вступилъ въ реакцію. И въ этомъ случаѣ нравственный законъ не перестаетъ быть нормою для него, выраженіемъ разрушеннаго нормальнаго отношенія человѣка къ своему собственному су-

---

[1]) Ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. 1 Іоан. 3, 4.

ществу и къ имманентному ему нравственному закону. И въ области безпорядка, въ которую попалъ человѣкъ съ нарушеніемъ гармоніи между идеей своего существа и реальнымъ выраженіемъ его, существуетъ причинная связь,— связь между причиною и дѣйствіемъ, основаніемъ и слѣдствіемъ. Слѣдовательно противозаконность ненормальнаго движенія воли и въ тоже время законосообразность его не исключаютъ другъ друга. Оно противозаконно, поколику мы разсматриваемъ его идеально, т. е. противопоставляемъ его идеальной нравственной нормѣ; въ этомъ случаѣ воля оказывается непослушною, противорѣчащею нравственнымъ требованіямъ, противозаконною. Но оно законосообразно, когда мы разсматриваемъ его реально, въ фактическомъ явленіи его; въ этомъ случаѣ ненормальность направленія воли является связною, имманентною человѣку силою, развивающеюся по внутреннему закону. И грѣхъ имѣетъ свой законъ—νόμος τῆς ἁμαρτίας, по выраженію апостола [1]), и выраженіемъ этого закона служатъ патологическія слѣдствія грѣховнаго движенія человѣческой воли. И этотъ законъ, законъ зла, законъ ненормальнаго движенія воли, точно также какъ и законъ добра, законъ нормальнаго движенія ея, происходитъ отъ одного и того же верховнаго законодателя. Установивши съ *Лейбницемъ* разграниченіе между активною и пассивною божескою волею, мы съ рѣшительностію можемъ сказать, что Богъ хочетъ и страданія, зла человѣку (предоставляя его дѣйствію закона грѣха), когда человѣкъ не хочетъ добра. Богъ—„любовь“, въ виду нормальнаго движенія человѣческой воли, становится Богомъ— „мстителемъ“, въ виду ненормальнаго движенія ея. Этимъ способомъ и среди нравственнаго безпорядка (противозаконности) будетъ сохраненъ нравственный порядокъ (зако-

---

[1]) Римл. 7, 25; 1 Коринѳ. 15, 56—δύναμις ἁμαρτίας; Гал. 3, 13—κατάρα τοῦ νόμου.

нообразность), коренящійся на самосохраненіи воли Божіей, и будетъ сохранено Богомъ царское достоинство и величіе Его.

Открытіемъ и выясненіемъ законовъ въ области движеній человѣческой воли этика особенно обязана *статистикѣ* человѣческихъ дѣйствій, этой самой младшей изъ наукъ, но достигшей въ послѣднія десятилѣтія огромныхъ результатовъ и выработавшей въ сферѣ своей отдѣлъ и моральной статистики. Начиная съ *Зюссмильха*, который считается основателемъ моральной статистики и первый съ основательностію высказался о законосообразности въ случайныхъ повидимому человѣческихъ дѣйствіяхъ [1]), тянутся цѣлые ряды французскихъ (*Кетле*, *Виллерме*, *Герри*, *Дюфо*, *Легуа*, *Жульярдъ*, *Бенуастонъ* и др.), англійскихъ (*Портеръ*, *Бокль*, *Милль*, *Льюисъ*, *Нисонъ*, *Фарръ* и др.) и нѣмецкихъ (*Гофманъ*, *Дитерици*, *Энгель*, *Ваппеусъ*, *Вагнеръ*, *Дробишъ*, *Форлендеръ*, *Губеръ*, *Франкъ*, *Майръ*, *Эттингенъ* и др.) моралистовъ статистиковъ, которые въ своихъ многочисленныхъ и капитальныхъ изслѣдованіяхъ, имѣющихъ предметомъ своимъ систематическія наблюденія надъ массами людей, доказали правильность, порядокъ въ этой области, кажущейся на видъ безпорядочною [2]). Тенденція всѣхъ этихъ изслѣдованій направлена на подтвержденіе фактическими данными той истины положенія *Зюссмильха*, что Богъ (въ какойбы формѣ ни представляли Его) есть „великій ариѳметикъ“, который не толь-

---

[1]) Въ первый разъ Зюссмильхъ высказалъ эту мысль въ 1742 году, въ одномъ изъ небольшихъ сочиненій своихъ; но вполнѣ развита она и обоснована въ главномъ его сочиненіи—Gottliche Ordnung in der Veranderungen des menschlichen Geschlechts B. I, II. Хотя Зюссмильхъ пользовался уже работами предшествовавшихъ ему англійскихъ статистиковъ, на что онъ самъ указываетъ въ названномъ сейчасъ сочиненіи, но тѣмъ не менѣе честь открытія „божественнаго порядка“ въ человѣческомъ родѣ принадлежитъ ему.

[2]) Перечень сочиненій названныхъ здѣсь и не названныхъ статистиковъ см. въ исторической части моральной статистики *Эттингена*, стр. 89—234.

ко исчислилъ всѣ волосы на нашей головѣ, но и всю вселенную устроилъ такимъ образомъ, что въ ней повсюду господствуютъ мѣра и порядокъ. Принципъ *пивагорейской* философіи играетъ у нихъ весьма видную роль. А потому и исходнымъ пунктомъ своихъ изслѣдованій они ставятъ то положеніе, что „по мѣрѣ устраненія изъ изслѣдованія ариѳметики, точной нумеричной методы, вторгается въ изслѣдованіе реторика; и наоборотъ—ариѳметика есть естественный врагъ реторики“ [1]).

Правда, какъ повсюду, такъ и въ области статистики, человѣкъ способенъ поддаваться и поддается крайностямъ, а потому и опрометчивымъ сужденіямъ. Подмѣтивши законосообразность, господство причинности въ области движеній человѣческой воли, статистики поспѣшили сдѣлать неосмотрительное заключеніе о характерѣ процессовъ человѣческой воли, какъ процессовъ несвободныхъ, какъ процессовъ тожественныхъ по характеру происхожденія и теченія своего съ процессами физической природы; а потому и методъ, примѣняемый при изслѣдованіяхъ въ области физической, считаютъ единственно истиннымъ и вѣрнымъ и для изслѣдованій въ области духовной, наукѣ о духѣ сообщаютъ чисто экспериментальный характеръ. Особенно повинны въ этомъ детерминистическомъ направленіи—изъ французскихъ статистиковъ *Кетле*, изъ англійскихъ *Бокль*, изъ нѣмецкихъ *Вагнеръ*, *Энгель*. Хотя во введеніи къ главному сочиненію своему по статистикѣ [2]) *Кетле* обѣщаетъ разсмотрѣть предметъ со всѣмъ безпристрастіемъ, хотя здѣсь у него не замѣчается еще тенденціознаго взгляда на дѣло, и кое-гдѣ проскользаетъ мысль о доминирующемъ отношеніи человѣческой воли къ влія-

---

[1]) Die Moralstatistik von *Oettingen*, s. 155.

[2]) Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou essai de physique sociale, Vol. I. II, Paris, 1835.

ніямъ общества; но на самомъ дѣлѣ онъ вполнѣ поддался въ статистическихъ изслѣдованіяхъ своихъ той точкѣ зрѣнія, на которой онъ стоялъ какъ физикъ и метеорологъ по профессіи,—точкѣ зрѣнія *соціальной физики*. Во всѣхъ его сочиненіяхъ [1]) проводится мысль, что какъ индивидуумы, такъ и человѣчество въ цѣломъ составѣ своемъ подчинены всеобщей необходимости; „естественный законъ“ объемлетъ собою все—какъ міръ физическій, такъ и міръ нравственный. За свободною волею или совсѣмъ не признается никакого вліянія, или же она относится къ категоріи причинъ случайныхъ или пертурбаціонныхъ (возмущающихъ). А нормою добраго и прекраснаго является у *Кетле* homme moyen. Вотъ идеалъ, къ которому долженъ стремиться индивидуумъ. Этотъ „средній человѣкъ“, который въ средѣ націи имѣетъ, по *Кетле*, такое же значеніе, какое въ физическомъ тѣлѣ имѣетъ центръ тяжести, по сравненію съ которымъ обсуждаются всѣ явленія равновѣсія и движенія, выводится изъ наблюденія надъ массами людей; слѣдовательно идеалъ нравственности выводится изъ эмпирической дѣятельности. Еще *Герри* показалъ несостоятельность „средняго человѣка“ *Кетле*, какъ нормы и идеала добраго и прекраснаго, выяснивши необходимость дѣлать различіе между тѣмъ, что̀ *есть* (фактически существуетъ) и что̀ составляетъ предметъ статистическаго изслѣдованія, и тѣмъ, что̀ *должно быть* (идеально существуетъ, а реально имѣетъ осуществиться еще впереди) и что̀ составляетъ предметъ этическаго изслѣдованія. Слѣдовательно своимъ „среднимъ человѣкомъ“ *Кетле* указываетъ только методу выясненія фактическаго состоянія человѣческаго общества, знаніе котораго необхо-

---

[1]) Болѣе крупныя изъ нихъ, кромѣ названнаго сейчасъ: Lettres sur la théorie des probabilites, Bruxelles, 1846.—Du systeme social et des lois qui le regissent, Paris, 1848.—De la statistique considerée sous le rapport du physique, du morale et de l'intelligence de l'homme, Bruxelles, 1860.

димо предполагается этическими изслѣдованіями. Не считаемъ нужнымъ входить здѣсь въ дальнѣйшую критику „средняго человѣка“ *Кетле.—Бокль* находится въ близкомъ сродствѣ съ *Кетле*, но представляетъ дѣло въ болѣе рѣзкихъ выраженіяхъ [1]). Усилія *Бокля* направлены на то, чтобы въ исторіи человѣчества открыть тоже самое, что естествоиспытателями открыто въ физической природѣ, именно необходимый и неизмѣнный законъ. Хотя *Бокль* называетъ „духовные законы болѣе важными, чѣмъ физическіе“, такъ какъ прогрессъ цивилизаціи состоитъ „въ расширеніи вліянія духовныхъ законовъ и въ съуженіи (умаленіи) вліянія естественныхъ законовъ“, въ побѣдѣ первыхъ надъ послѣдними, но въ опредѣленіи „духовныхъ законовъ“ у него господствуютъ хаосъ, путаница, историческія невѣрности. Во всякомъ случаѣ ясно, что двигателемъ цивилизаціи *Бокль* признаетъ умъ и добываемыя имъ знанія, а вліяніе на прогрессъ ея нравственныхъ мотивовъ сведено у него на нуль. Это потому, что элементъ нравственный характеризуется, по мнѣнію *Бокля*, „неподвижностію“, и въ этомъ отношеніи составляетъ противоположность интеллектуальному элементу, отличающемуся необыкновенною текучестію и подвижностію; а факторомъ прогресса, натуральное дѣло, можетъ быть только то, что по существу своему обладаетъ измѣнчивою природою. Вообще вліянію воли индивидуума не придается у *Бокля* существеннаго значенія, она сводится у него на ничто. Принятіе свободной воли, по мнѣнію *Бокля*, отрицается признаніемъ законосообразнаго порядка во вселенной. Не могъ поэтому онъ примириться и съ личнымъ Міроправителемъ.—И *Вагнеръ*, этотъ единственный, строго говоря, моралистъ—статистикъ по профессіи въ нѣмецкой странѣ, давшій толчекъ къ разработкѣ статистическихъ вопросовъ на нѣмецкой почвѣ, заявилъ себя самымъ ревност-

[1]) Въ исторіи цивилизаціи въ Англіи.

нымъ приверженцемъ *Кетле* и апологетомъ его [1]). Различіе между физическимъ и духовнымъ міромъ въ системѣ причинныхъ отношеній *Вагнеръ* находитъ не „принципальное“, а только „градуальное“ (степеннóе). Факторы, двигающіе человѣческою волею, вліяютъ на нее не какъ мотивъ, а какъ механическое давленіе. Соотвѣтственно этому понятъ у *Вагнера* и законъ, на выясненіе котораго направлены особенное вниманіе и стремленіе *Вагнера;* онъ понять не въ смыслѣ *повелѣвающаго авторитета* (по отношенію къ нравственной области), а исключительно въ смыслѣ *слѣпой принуждающей необходимости.*

Указанныхъ фактовъ, думаемъ, достаточно, чтобы видѣть духъ, характеръ и направленіе статистики. Ошибка статистиковъ—въ злоупотребленіи понятіями „законъ“, „необходимость“, „свобода“. Выискивая во всемъ существующемъ законы и тѣмъ подводя его (существующее) подъ категорію необходимости, статистики думаютъ, что этимъ абсолютно исключаютъ, и необходимо должны исключить, понятіе свободы. Альтернатива—или „законъ“ или „свобода“ представляются имъ непримиримыми противорѣчіями. Понятіе „свободной воли“ отожествляютъ они съ понятіемъ „случая“, „произвола“. Стоя на почвѣ натуралистическаго детерминизма, они думаютъ, что неизбѣжно попадутъ въ область моральнаго *эквилибризма*, если сойдутъ съ этой почвы. Между тѣмъ уже по сознанію нѣкоторыхъ и изъ статистиковъ рядомъ съ законосообразностію во вселенной можетъ быть допущенъ и факторъ свободы, и значитъ свобода—не тоже, что произволъ. Укажемъ на *Зиссмильха*, *Дюфо*, *Гофмана*, *Губера*, *Франка*, особенно *Эттингена* и др.,—на *Милля*, *Ваппеуса* и др.

Не мѣсто здѣсь вдаваться въ подробное раскрытіе и выясненіе специфическихъ особенностей субстанцій и отправленій духовнаго міра, характеризующихъ и че-

---

[1]) Гл соч.—Die Gesetzmassigkeit in d. scheinbar willkurlichen menschlichen Handlunden, 2 Thle, 1864.

ловѣка по одной сторонѣ его, которою онъ причастенъ духовному міру, и отличающихъ дѣйствія его отъ процессовъ физическаго міра. Потому мы ограничимся только указаніемъ на фактъ существованія этихъ особенностей и въ нѣсколькихъ строкахъ намѣтимъ тотъ путь, которымъ надобно идти для объясненія этого факта и для примиренія понятій необходимости (закона) и свободы, которыя многими считаются понятіями непримиримыми, исключающими другъ друга.

Такъ широко распространившееся въ настоящее время *механическое* міровоззрѣніе не въ состояніи выяснить изъ своихъ принциповъ основнаго понятія морали „должно“, понятія *долга*, указывающаго не на необходимость физическую, не на необходимость логическую или метафизическую, а на необходимость *нравственную*. Неотразимое сознаніе долга, чувство присущаго человѣку нравственнаго закона, обовязующаго его въ собственной совѣсти, могутъ быть выяснены и примирены въ томъ только случаѣ, если будутъ признаны *цѣлеполагающая воля* и обусловливающая ее *свобода*,—что̀ не мирится съ механическимъ міровоззрѣніемъ. Вотъ фактъ, на который мы хотѣли указать.

Чтобы объяснить этотъ фактъ, чтобы выяснить разницу между прецессами въ области физики и процессами въ области этики [1]), между отношеніемъ физическаго закона къ имманентнымъ съ нимъ матеріальнымъ атомамъ и нравственнаго закона къ имманентной съ нимъ субстанціи духа, надобно обратить вниманіе на двоякій смыслъ, заключающійся въ понятіи объективной *необходимости*, неотдѣлимомъ

---

[1]) Термины—„физика“ и „этика“ употребляемъ въ широкомъ смыслѣ этихъ словъ, обнимая цѣлыя сферы физическаго и нравственнаго міра,—въ такомъ смыслѣ, въ какомъ употребилъ эти термины *Аристотель*, раздѣливши всѣ науки на „физику“, „этику“ и „логику“, или *Кантъ* въ подобной же классификаціи въ „Метафизикѣ нравовъ“.

отъ понятія закона, и субъективной [1]) *свободы*, не отдѣлимой отъ понятія движенія

Во первыхъ, можетъ быть мыслима такая необходимость, которая *абсолютно* исключаетъ уклоненіе отъ нея, неслѣдованіе ей, а потому всегда и вездѣ съ совершенною точностію и осуществляется. И можетъ быть мыслима, пропорціонально этой необходимости, такая свобода, которая есть не больше, какъ движеніе по имманентнымъ законамъ; и въ этомъ-то смыслѣ механика говоритъ о „свободно" падающихъ тѣлахъ, физика говоритъ о „свободной" теплотѣ и т. д. Такой необходимости подчинена и такою свободою обладаетъ физическая природа. Такъ какъ необходимый путь движеній въ физической природѣ исключаетъ другіе пути, есть единственный возможный путь, то поэтому въ физической природѣ нѣтъ прежде всего самосознанія, по силѣ котораго физическое существо могло бы относить различные возможные пути къ средоточному пункту въ своемъ самосознаніи, сопоставлять ихъ другъ съ другомъ и съ самимъ собою, взвѣшивать и дѣлать выборъ между ними. А недостатку самосознанія, т. е. недостатку устойчивости въ отношеніяхъ физическаго существа къ самому себѣ, устойчивости въ средѣ происходящихъ въ немъ явленій, соотвѣтствуетъ и недостатокъ самоопредѣленія, т. е. недостатокъ устойчивости физическаго существа въ отношеніяхъ его къ другимъ существамъ, къ окружающей средѣ. Физическая природа подвержена, такъ сказать, текучести; она жидка въ этомъ отношеніи, недостаточно сгущена по сравненію съ духовною природою. Потому основаніе движенія въ физической природѣ, причина такого или инаго направленія его всецѣло исчерпывается предшествовавшими моментами движенія, выходящими за предѣлы подвинутаго

[1]) Если читатель позволитъ употребить (переносно) слово „субъективность" въ примѣненіи къ физической природѣ.

существа или предмета природы; функціи физической силы, приписываемыя нами извѣстному предмету въ природѣ, суть всецѣло, безъ остатка, результатъ условій, среди которыхъ помѣщена эта сила. Ариѳметическое отношеніе между этими двумя пунктами, т. е. физическою силою и внѣшними условіями дѣйствія ея, должно быть выражено такъ: 5+5=10 (а не 5×5=25).

Во вторыхъ, можетъ быть мыслимъ такой случай, когда необходимость *обусловлена* признаніемъ ея, какъ необходимости, сознаніемъ существа, подчиненнаго этой необходимости, и когда, значитъ, мыслима возможность другихъ путей. Объективно или идеально эти необходимость неизмѣнно существуетъ сама по себѣ, независима отъ подчиненнаго ей субъекта; но субъективно она реализируется, получаетъ подтвержденіе съ субъективной стороны въ томъ только случаѣ, когда послѣдуетъ признаніе ея со стороны самопроизволенія человѣческой воли. Но это не значитъ, впрочемъ, что актомъ отрицанія человѣческою волею этой необходимости послѣдняя (необходимость) разрушается въ объективномъ значеніи своемъ; нѣтъ, не достигая подтвержденія себя со стороны дѣйствующаго существа положительнымъ образомъ, она достигаетъ этого отрицательнымъ образомъ, воздѣйствуя противъ уклоненія отъ нея дѣйствующаго субъекта и навлекая на него тѣ пагубныя послѣдствія, какія неразлучны съ уклоненіемъ какого бы то ни было предмета отъ закона своего существа, т. е. саморазложеніе, самоуничтоженіе, продолжающееся до тѣхъ поръ, пока человѣкъ снова не подчинится неизбѣжной для него необходимости. Можетъ быть мыслима, соотвѣтственно указанной необходимости, и такая свобода, которая есть цѣлеполагающая и самодѣятельно преслѣдующая полагаемыя цѣли воля, есть самоопредѣленіе. Въ силу этого самоопредѣленія свободное (въ этомъ смыслѣ) существо, хотя подчиняется противостоящей ему необходимости, но подчиняется добровольно, т. е. воспринимаетъ ее въ *себя*, въ свою

волю, дѣлаетъ ее *частью самаго себя*, и такимъ образомъ получаетъ возможность *самому заставлять себя* подчиняться этой необходимости, подчиняться послѣдней, какъ чему-то такому, что̀ исходитъ изъ него самаго, есть уже *его собственное* стремленіе, выражаетъ уже его собственный законъ. Необходимость и свобода приходятъ, значитъ, тутъ къ реальному соединенію, къ единству. Такой необходимости подчиненъ и такою свободою обладаетъ нравственный міръ человѣческій. Обладая самосознаніемъ, какъ средоточнымъ и устойчивымъ пунктомъ въ теченіи своихъ представленій, человѣкъ обладаетъ, въ соотвѣтствіе этому [1]), и свободою, какъ такимъ устойчивымъ пунктомъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Отсюда слѣдуетъ, что отношеніе между волею человѣка и вліяющими на волю мотивами отлично отъ отношенія между физическою силою, присущею извѣстному предмету, и условіями, вліяющими на ея обнаруженіе. Если отношеніе между послѣдними мы выразили въ ариѳметической формулѣ $-5+5=10$, то отношеніе между первыми должны выразить въ формулѣ $-5\times5=25$. Хотя и область нравственнаго міра не исключена изъ закона причиннаго отношенія, но между членами причиннаго отношенія — *a b c* происходитъ въ этой области метаморфоза, между ними иное отношеніе, чѣмъ между членами причиннаго отношенія въ физической природѣ. Если въ физической природѣ членъ *b*, претерпѣвая вліяніе члена *a*, пассивно, безъ задержки отражаетъ это вліяніе въ членѣ *c*, переноситъ его на этотъ членъ вполнотѣ, всецѣло, настолько, насколько само восприняло, то въ области нравственной членъ *b*, т. е. дѣйствующій субъектъ, воспринимая въ себя по закону причиннаго отношенія членъ *a*, т. е. мотивъ своего дѣйствія, прежде чѣмъ выразить его (въ адекватной формѣ) въ

[1]) „Свобода есть необходимый коррелятъ самосознанія“. *Kaulich*, Ub. d Freiheit d. Menschen, s. 41 u. w.

членѣ *c*, т. е. въ дѣйствіи, подвергаетъ его, по силѣ своего самосознанія и своей свободы, въ которыхъ онъ обладаетъ устойчивостію, способностію задержать проходящіе въ ней мотивы, преобразованію, метаморфозѣ; хотя онъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ впечатлѣнія, полученнаго отъ члена *a*, но членъ *c* оказывается такимъ явленіемъ, которое послѣднее основаніе свое, инпціативу свою имѣетъ въ членѣ *b*.

Значитъ детерминисты, отвергая свободу человѣческой воли, неосновательно ссылаются на мотивы, опредѣляющіе волю въ ея дѣйствіяхъ. Причинному отношенію, исходящему отъ мотивовъ, воля противопоставляетъ причинное отношеніе, исходящее изъ *нея самой*, изъ ея субстанціи; слѣдовательно мотивы составляютъ *только одинъ* изъ элементовъ той причинности, результатомъ которой является дѣйствіе; второй же элементъ этой причинности, составляетъ воля. самоопредѣленіе которой есть, значитъ, столь же *существенный факторъ* рѣшенія и дѣйствія, какъ и мотивы. И при томъ второй изъ указанныхъ элементовъ гораздо глубже перваго,—не первымъ объемлется и поглощается второй, а на оборотъ—первый воспринимается и ассимилируется вторымъ. Явившееся въ сознаніи представленіе и мотивирующее волю, только потому и мотивируетъ ее, только потому становится мотивомъ воли, что воля привлекаетъ его къ себѣ, усвояетъ себѣ, дѣлаетъ его частью самой себя; безъ этой же положительной силы и энергіи воли, съ которыми она идетъ на встрѣчу представленію, послѣднее не могло бы стать мотивомъ, а слѣдовательно не моглобы быть и причиною, достаточнымъ основаніемъ для рѣшенія воли и для дѣйствія, а оставалось бы въ области теоретическаго разума; и значитъ причинность рѣшенія и дѣйствія воли не исчерпывается вполнѣ представленіемъ предмета рѣшенія и дѣйствія, но обнимаетъ собою и положительную силу и энергію воли. Какими мотивами воля на самомъ дѣлѣ будетъ мотивироваться, какіе мотивы будутъ имѣть для нея значеніе и силу---это будетъ

зависѣть отъ самóй воли, отъ ея отношеній къ мотивамъ. Отношенія же эти будутъ опредѣляться тѣмъ содержаніемъ, которое нажила себѣ воля, обратила въ плоть и кровь свою, въ свою субстанцію,—отъ того направленія, которое она приняла въ своей жизни; въ случаѣ же содержаніе воли еще не опредѣлилось съ точностію и не сформировалось, въ случаѣ воля не укрѣпилась еще въ извѣстномъ направленіи, тогда отношенія воли къ мотиву будутъ опредѣляться выборомъ. Этотъ выборъ, какъ формальная сторона того явленія, которое мы называемъ волящимъ, сопровождаетъ всѣ акты воли, сопровождаетъ движенія воли на всѣхъ степеняхъ ея развитія, такъ какъ имъ характеризуется спецпфическая особенность человѣческой свободы; только по мѣрѣ укрѣпленія воли въ извѣстномъ направленіи этотъ выборъ становится все легче, все незамѣтнѣе для волящаго субъекта, все несознаваемѣе для него безъ нарочитаго обращенія вниманія на актъ выбора. Ясно изъ сказаннаго, что послѣднее основаніе, послѣднюю причину рѣшенія и дѣйствія воли мы нашли въ *самой же* рѣшающей и дѣйствующей волѣ, слѣд. нашли въ ней способность начинать новый рядъ дѣйствій, быть *причиною причины* рѣшенія и дѣйствія.

Тутъ намъ могутъ возразить, что послѣднимъ положеніемъ мы не удовлетворяемъ принципъ *достаточнаго основанія*, вырываемъ дѣйствія воли изъ-подъ господства *всеобщаго закона причинной связи*. Но возраженіе это происходитъ отъ недоразумѣнія. Безспорно положеніе, что каждое дѣйствіе должно имѣть причину, должно имѣть достаточное основаніе. Но принципъ достаточнаго основанія не требуетъ, чтобы основаніе, причина дѣйствія извѣстнаго существа была положена непремѣнно *внѣ* этого существа, въ *другомъ* существѣ или предметѣ; онъ требуетъ только, чтобы *гдѣ нибудь* находилось такое основаніе; слѣд. не исключается изъ принципа достаточнаго основанія и такое дѣйствіе существа, которое послѣднее основаніе свое, причину свою имѣетъ въ самомъ же дѣйствующемъ существѣ. Остается

только спросить—можно ли допустить бытіе такого существа, которое послѣднее основаніе, инціативу своей дѣятельности имѣло бы въ самомъ себѣ. Но обращаясь къ понятію духа, къ понятію личности, мы находимъ, что сила самоопредѣленія неразрывно связана съ существомъ духа, съ существомъ личности; въ томъ и состоитъ специфическая особенность личности, что она не застаетъ себя *готовою*, *данною* стороннею силою, а *сама себя* полагаетъ [1]). Принципъ личности, даже относительной, есть принципъ въ извѣстномъ смыслѣ творческій. Слѣдовательно, признавая за человѣкомъ ту верховную власть, которую называютъ силою самоопредѣленія, мы утверждаемъ ее не на какомъ нибудь прозрачномъ, мнимомъ основаніи, а на основаніи метафизически *реальномъ*, и значитъ вполнѣ удовлетворяемъ принципъ достаточнаго основанія. Необходимость же признанія такого метафизически реальнаго бытія, которое основаніе своей жизни имѣло бы въ самомъ себѣ, подтверждается и самими детерминистами. Вѣдь детерминизмъ, напр., матеріалистическій признаетъ же необходимымъ основывать матеріальные атомы, которые онъ считаетъ вѣчными, на самихъ себѣ. Если же мы исключимъ возможность существованія реальности, основывающейся на самой себѣ, то „принципъ основанія“, какъ замѣтилъ *Каулихъ*, „уничтожитъ самъ себя, потому что тогда онъ потребовалъ бы безконечнаго ряда основаній, который именно поэтому оказался бы безъ основанія“ [2]).

Нѣтъ сомнѣнія, что въ свободномъ выборѣ воли заключается нѣчто таинственное, непонятное; и потому-то свобода воли не можетъ быть доказана математически и не можетъ быть представлена сознанію человѣка съ такою

---

[1]) И это надобно сказать, съ необходимыми, конечно, видоизмѣненіями, какъ о личности абсолютной, такъ и о личности относительной.

[2]) Ub. d. Freiheit d. Menschen, s. 29. 30.

наглядностію, съ какою представляются ему предметы, подлежащіе чувственному созерцанію. Но не исполнено ли тайнъ и все окружающее насъ?—тѣмъ не менѣе есть въ немъ стороны, которыя даютъ намъ чувствовать себя самымъ ощутительнымъ и неотразимымъ образомъ. Есть такія же стороны и въ таинственной сферѣ явленій свободной воли, принуждающія насъ признать реальность за этою сферою съ такою же увѣренностію, съ какою признаемъ истинность математическихъ положеній. Мы похожи на того человѣка, который стоитъ въ открытомъ полѣ и обозрѣваетъ пространство: нѣкоторые предметы, именно тѣ, которые находятся вблизи его, онъ видимъ съ ясностію; но, по мѣрѣ отдаленія отъ него предметовъ, послѣдніе тускнѣютъ, пока наконецъ взоръ его совсѣмъ не лишается возможности проникнуть въ дальнѣйшее пространство. И эта непроницаемая граница окаймляетъ его со всѣхъ сторонъ—впередъ, взадъ, въ стороны, вверхъ, внизъ. Тоже самое надобно сказать о внутреннемъ взорѣ человѣка, который есть умъ. „Невоздержное желаніе“, пишетъ *Циммерманъ* въ своей „Загадкѣ жизни“, „признавать истиннымъ только то, что можно „„понять““, кажется мнѣ желаніемъ дѣтскимъ, или еще хуже—ребяческимъ. Дѣтскимъ, говорю, потому что дитя дѣйствительно стремится „„все понять““, все хватаетъ, даже горящую свѣчу, пока наконецъ обожженные пальцы не преподадутъ ему прискорбный урокъ, что *не* все можно понять. Сколь многіе изъ людей, подобно этому дитяти, обожгли себѣ бѣдный человѣческій мозгъ, хватаясь за пламенѣющій свѣтъ истины, съ цѣлію „„понять““ ее. Есть предметы, которыхъ, быть можетъ, мы никогда всецѣло не поймемъ, но которымъ все-таки можетъ радоваться наше сердце, какъ радуется нашъ глазъ утреннему разсвѣту“ [1]). Итакъ, къ истинѣ надобно относиться осторожно, столь же осторожно,

[1]) Das Rathsel d. Lebens, s. XIV.

какъ осторожно дитяти надобно относиться къ горящей свѣчѣ. Статистики, отвергая свободу человѣческой воли, ссылаются на „Фактическую дѣйствительность“; между тѣмъ фактическая дѣйствительность показываетъ намъ только то, что́ мы дѣйствительно сдѣлали, чѣмъ мы дѣйствительно стали, но не показываетъ и не можетъ показать того, что́ мы могли бы сдѣлать, чѣмъ мы могли бы стать. „Только въ тихомъ царствѣ совѣсти и этическихъ возможностей“, какъ выразился *Мартенсенъ*, которыя суть высшаго рода, чѣмъ физическія, высшаго также, чѣмъ логическія, заключается рѣшеніе вопроса о свободѣ,—вопроса, столь часто изслѣдуемаго и все-таки отъ поколѣнія къ поколѣнію передаваемаго нерѣшеннымъ. Потому и окончательное рѣшеніе его—*чисто личнаго* [1]) характера“ [2]).

Занимаясь рѣшеніемъ вопросовъ, касающихся нравственной области, каковы вопросы о Богѣ, о свободѣ, о нравственномъ законѣ, о нравственномъ принципѣ, о безсмертіи души и т. п., ученые допускаютъ непростительный промахъ. Систему, примѣрно, десятиричную (1—10) они хотятъ исчерпать системою, положимъ, третичною (1—3) или пятиричною (1—5); pars pro toto. Задача ихъ—воспринять объективный міръ, перевести содержаніе объективнаго міра [3]) въ формы субъекта [4]). А субъектъ представляетъ собою (не по тѣлесной только сторонѣ, но и по духовной) организмъ, сложенный изъ различныхъ силъ и изъ различныхъ степеней этихъ силъ Воспринимая объектив-

---

[1]) Индивидуальнаго.

[2]) D. christl. Ethik, s. 183.

[3]) Разумѣя, конечно, подъ объективнымъ міромъ и міръ субъективный, поколику онъ объективируется субъектомъ съ цѣлію познанія его.

[4]) Читай лекцію *Кирхмана*—Uber das Prinzip des Realismus, Leipzig, 1875, s. 7 u w.

ный міръ, субъектъ долженъ воспринимать и воспринимаетъ его, естественное дѣло, всѣмъ своимъ организмомъ, всѣми системами его и цѣлыми системами; между тѣмъ скептики въ сужденіи объ указанныхъ нами предметахъ ограничиваютъ воспріятіе объективнаго міра *ясными понятіями*,—какъ будтобы духъ человѣческій состоялъ исключительно изъ ясныхъ понятій. Во первыхъ, кромѣ интеллектуальной силы, у него есть чувствовательная сила и волящая сила; во вторыхъ, и интеллектуальная сила отнюдь не исчерпывается ясными понятіями,—рядомъ съ выраженіемъ себя въ послѣднихъ, она обнаруживается еще въ неясныхъ, полусознательныхъ представленіяхъ. Вообще, духъ человѣческій, въ противуположность духу абсолютному, который есть свѣтъ, исключающій всякую тьму, живетъ въ двухъ формахъ существованія—въ ясной, сознательной, и въ темной, безсознательной, и между этими крайними пунктами много посредствующихъ степеней. Нельзя, поэтому, удовлетвориться только тѣмъ, и признавать за истину только то, что́ мы въ состояніи всецѣло перевести на ясныя понятія; нельзя игнорировать и то, что́ воспринимается неяснымъ чувствованіями сердца и выражается въ инстинктивныхъ влеченіяхъ воли. *Философу* никогда не побѣдить *человѣка*. Есть разница между мертвою книгою и живою личностью; потому всецѣло отожествить науку и жизнь никогда не удастся. Не забываемъ мы, конечно, того обстоятельства, что наука хочетъ построяться на очевидныхъ положеніяхъ, на ясныхъ понятіяхъ, на общегодныхъ доказательствахъ, убѣдительныхъ для всякаго. Но совѣтуемъ не забывать и того, что и неясныя чувствованія сердца и неотчетливыя влеченія воли тѣмъ не менѣе все-таки *факты*, которыхъ нельзя игнорировать, не навлекши на себя упрекъ въ неосмотрительности, въ опрометчивости, въ предзанятости. А сознанные какъ дѣйствительные факты, они могутъ быть затѣмъ постепенно переводимы, *на сколько будетъ это возможно*, въ сферу ясныхъ понятій и

констатируемы на основаніи общихъ законовъ логическаго мышленія. Хотя факты эти суть факты внутренняго опыта *каждаго въ частности индивидуума* и потому характера *личнаго*, но именно потому, что они суть опыты *каждаго* индивидуумя, такъ какъ каждый носитъ одну и ту же человѣческую природу, они могутъ быть подведены подъ общіе законы. А если факты эти не могутъ быть *всецѣло* переведены на ясныя понятія и доказаны съ математическою точностью и съ очевидностію чувственно наблюдаемыхъ опытовъ, то въ этомъ, между прочимъ, состоитъ особенное достоинство какъ ихъ, такъ и наше, что они не вынуждаютъ насъ къ признанію ихъ съ неотразимою необходимостію, уничтожающею нравственное (свободное) отношеніе наше къ нимъ, а предоставляютъ намъ *свободное* отношеніе къ нимъ и тѣмъ безконечно возвышаютъ насъ надъ бытіемъ подчиненнымъ закону необходимости. Вѣдь и такъ называемыя знанія въ послѣднемъ основаніи своемъ коренятся на вѣрѣ.

Если все сказанное нами доселѣ о свободѣ воли человѣческой и о нравственномъ законѣ истинно, то значитъ нами доказана недостаточность моральной статистики съ ея индуктивнымъ методомъ для исчерпанія предметовъ нравственной области, доказана необходимость помощи дедукціи изъ совѣсти, изъ фактовъ внутренняго опыта и изъ откровеннаго закона. Статистика показываетъ намъ только *фактическую дѣйствительность*, наблюдаемую путемъ внѣшняго опыта, но не даетъ высшаго, общегоднаго масштаба для сужденія объ этой фактической дѣйствительности, для опредѣленія свободнаго или несвободнаго, добраго или злаго, невиннаго или повиннаго характера ея. Тѣмъ не менѣе важность статистики по отношенію къ тому пункту, который разсматривается нами, т. е. по отношенію къ вопросу о возможности научной постановки предмета этики, чрезвычайна, именно — ею какъ нельзя болѣе доказывается

законосообразность въ движеніи нравственной жизни, господство въ этой области законовъ, безъ которыхъ невозможно научное изслѣдованіе, невозможна наука. *Милль* утверждаетъ въ своей логикѣ, что этика есть не наука, а искусство. „Наука занимается только тѣмъ, что можетъ быть выражено въ изъявительной формѣ, а отнюдь не тѣмъ, что выражается въ формѣ повелительной. Повелительная форма есть характеристическая черта искусства, отличающая его отъ науки". По поводу такого сужденія *Милля* объ этикѣ *Эттингенъ* справедливо говоритъ: „этика до тѣхъ поръ не будетъ имѣть успѣха и будетъ находиться внѣ круга точныхъ наукъ, пока предметъ ея будутъ ограничивать единственно тѣмъ, что *должно* быть. Конечно, законы нравственной жизни, въ отличіе отъ законовъ естественныхъ (законовъ природы), никогда не могутъ быть понимаемы безъ идеи *долга*, безъ обовязующей власти императива. Но долгъ является лишь тогда истинно нравственнымъ, когда онъ одушевляетъ волю столь сильно, что она выражается въ строго послѣдовательномъ и мотивированномъ движеніи; и это-то движеніе воли, основывающееся на глубокой причинной связи, на реальномъ законѣ „„мотиваціи"", этика собственно и должна изучать, изслѣдуя его въ его происхожденіи, прогрессѣ и цѣли" [1]).

Если мы нашли, что этика имѣетъ свой особый спеціальный предметъ для изслѣдованія, не исчерпываемый другими науками, и что этотъ предметъ допускаетъ возможность научнаго построенія знанія о немъ, то спрашивается теперь—какимъ способомъ можетъ быть произведена эта постройка, какому пути надобно слѣдовать для удовлетворительнаго выполненія этой задачи. Это вопросъ о методѣ научнаго построенія этики.

---

[1]) Die Moralstatistik, s. 12.

Какъ въ матеріальномъ отношеніи, т. е. относительно содержанія или предмета, такъ точно и въ методическомъ отношеніи науки весьма разнятся между собою. Анализъ и синтезъ—термины, которыми обозначаютъ два существенно различные логическіе пріема при изслѣдованіи и изложеніи научнаго матеріала, значительно разнообразятся, смотря по свойству подлежащаго изслѣдованію матеріала. И это разнообразіе отнюдь не должно быть игнорируемо и сводимо къ однообразію ни при научномъ изложеніи предмета, ни при дидактическомъ (кстати прибавить), такъ какъ имъ опредѣляется многосторонность, полнота судительной силы. Но, съ другой стороны, какъ въ матеріальномъ (предметномъ) отношеніи всѣ науки преслѣдуютъ одну цѣль—познаніе истины, имѣютъ одинъ предметъ—объективное бытіе и выполняетъ одну задачу—переведеніе реальнаго міра объективнаго бытія въ идеальный міръ субъективныхъ мыслей,—почему и выражаются иногда, что „наука въ сущности одна“, что „науки суть только звенья одной системы знанія, одной науки“ [1]),—такъ и въ методическомъ отношеніи, натуральное дѣло, должно быть нѣчто общее между всѣми науками, общее, основывающееся на единствѣ познающаго субъекта, на тожествѣ имманентныхъ объективному бытію законовъ и на солидарности отношенія между объектомъ и субъектомъ, коренящейся на единствѣ принципа вселенной, объемлющаго собою и объективную и субъективную области. Спорный въ нашъ реалистическій вѣкъ вопросъ о существованіи философіи въ видѣ особой, самостоятельной науки рѣшается защитниками послѣдней въ такомъ смыслѣ: „философія не есть частная отрасль знанія (Fachwissenschaft), соподчиненная съ другими отраслями, а есть *принципальная наука* (Principienwissenschaft),

---

[1]) *Гогоцкій*, Филос. лексиконъ, 3 т., стр. 543.

обнимающая собою всѣ другія науки и подчиняющая ихъ себѣ“ [1]). Почему и называютъ философію „наукою наукъ“, „царицею наукъ“, „наукою о принципахъ“ [2]). Такимъ опредѣленіемъ предмета философіи послѣдняя поставлена въ тѣснѣйшее отношеніе ко всѣмъ человѣческимъ наукамъ и должна возбуждать въ изслѣдователяхъ въ области каждой вѣтви знанія большой интересъ къ философіи,—такой же интересъ, какой, въ свою очередь, философія должна имѣть ко всѣмъ прочимъ наукамъ, объединяемымъ и вѣнчаемымъ ею. Вѣдь не правда ли, что философствованіе въ этомъ случаѣ оказывается тожественнымъ съ научностію [3])? Какъ философія для здраваго существованія и развитія своего и для освобожденія отъ произвольныхъ образовъ фантазіи должна погружаться въ фактическія области всѣхъ частныхъ наукъ, должна проникаться ихъ духомъ и исполняться ихъ богатствомъ, такъ, съ другой стороны, каждая частная наука, если хочетъ соотвѣтствовать званію и достоинству своему, если дѣйствительно хочетъ быть наукою, должна стремиться къ тому, чтобы проникнуться философскимъ духомъ, чтобы воспринять философскій характеръ [1]). Проникаясь этимъ духомъ и усвоя этотъ характеръ, изслѣдователь въ области извѣстной науки будетъ стремиться къ тому, чтобы выискивать единство въ разнообразіи, вырабатывать понятія, устанавливать необходимое и постоянное въ случайномъ. Безъ этого послѣдняго условія умственное сокровище наше ограничивалось бы суммою

---

[1]) Die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit; Rede .., von *Pfleiderer* Kiel, 1874, s. 8.

[2]) Или—„о принципахъ высочайшихъ, самыхъ общихъ“,—такъ какъ каждая частная наука имѣетъ какіе нибудь свои принципы. *Rabus*, Philosophie und Theologie, Erlangen, 1876, s. 10.

[3]) Имѣемъ въ виду главнымъ образомъ методическую сторону наукъ, слѣд. формальную.

эмпирическихъ знаній, массою фактовъ, соединенныхъ между собою не внутреннею и необходимою связью, а безотчетною связью пространственною и преемственностію предметовъ во времени; такимъ знаніемъ удовлетворяется животное, но не можетъ удовлетвориться человѣкъ, который стремится мыслить, а мышленіе движется въ области понятій. Если такимъ образомъ пропедевтика философіи (не только въ матеріальномъ, но и въ формальномъ отношеніи) заключается въ философскомъ изученіи всѣхъ прочихъ наукъ, то, съ другой стороны, всѣ прочія науки потолику будутъ достигать своего совершенства, своего идеала въ методическомъ (формальномъ) [2]) отношеніи, поколику онѣ будутъ низводить и воспринимать въ себя философію. Однимъ словомъ—методъ научнаго мышленія есть философскій, и въ этомъ смыслѣ каждая наука должна стремиться и стремится сдѣлаться философіей. Этой общей судьбѣ наукъ, натуральное дѣло, подлежитъ и этика. Если этика, какъ особая, отдѣльная отъ другихъ наука, имѣетъ и свои особенности въ методическомъ отношеніи, опредѣляемыя специфическимъ содержаніемъ ея, если эти особенности еще больше увеличиваются отъ различенія философской и богословской этики, то, съ другой стороны, она подлежитъ со всѣми прочими науками однимъ и тѣмъ же общимъ законамъ научнаго построенія предмета. Разсмотримъ же эти общіе законы правильнаго построенія науки и, въ связи съ этимъ, частные законы построенія этики.

Какъ относительно другихъ пунктовъ теоретической и практической жизни, такъ и относительно вопроса изъ теоретической области о познаніи человѣчество при настоя-

---

[1]) Ср. Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht von *Ziller*, 1 Abth, Leipzig, 1865, s. 274 u. w.

[2]) Отчасти и въ матеріальномъ.

щемъ состояніи его имѣетъ уже за собою такую длинную исторію, что трудно и представить себѣ что нибудь такое, что́ не было еще предметомъ думъ и попытокъ человѣка. Но, съ другой стороны, имѣя въ виду широту и глубину истины, имѣя, далѣе, въ виду то обстоятельство, что воспріятіе и постиженіе этой истины предназначено огромному организму человѣчества, развивающемуся въ теченіи длинной исторіи, трудно и представить, чтобы истина могла быть всеобъемлемо и всеосновательно постигнута однимъ индивидуумомъ или однимъ періодомъ исторіи. Въ послѣднихъ случаяхъ непремѣнно будетъ имѣть мѣсто бо́льшая или меньшая *односторонность*. Вѣсы правды непремѣнно будутъ сколько нибудь склоняться то въ ту, то въ другую сторону. Не было и нѣтъ ничего такого въ мышленіи и дѣйствіяхъ человѣка, что́ не заключало бы въ себѣ извѣстной доли истины [1]),—иначе оно не могло бы быть мыслимымъ и не могло бы быть предметомъ дѣятельности, такъ какъ все бывающее необходимо должно имѣть основаніе свое въ бытіи; и, съ другой стороны, не можетъ быть и нѣтъ ничего такого въ произведеніяхъ ума и воли человѣческой, что́ было бы вполнѣ свободно отъ примѣси извѣстной доли лжи [2]),—въ мірѣ дисгармоніи не мыслима со́вершенная гармонія. При такомъ положеніи дѣла задача современнаго мыслителя, и въ частности моралиста,—выискивать въ исторіи, при свѣтѣ самой же исторіи, современнаго опыта и откровеннаго ученія, истинные элементы и приво-

---

[1]) Или по крайней мѣрѣ такого пункта, который дѣлалъ бы возможнымъ и объяснимымъ мышленіе объ извѣстномъ предметѣ и извѣстный образъ дѣятельности

[2]) Или по крайней мѣрѣ недостаточности, несовершенства,—и если не относительно содержанія, то относительно формы. Истина эта была постигнута еще *Бэкономъ*, который говорилъ, что Бога мы познаемъ преломленнымъ лучемъ.

дить ихъ въ гармоническое сочетаніе между собою. А такъ какъ человѣкъ занимаетъ срединное положеніе во вселенной, сочетавая собою міръ духовный и міръ матеріальный, то, натуральное дѣло, при уклоненіяхъ своихъ отъ истины онъ будетъ или взлетать вверхъ, непомѣрно рваться къ чистому духу, къ идеѣ, или ниспадать внизъ, погружаться въ матерію, сочетаваться съ вещественнымъ элементомъ въ бытіи. Потому задача наша—по возможности удерживать человѣка въ свойственной ему срединной области, въ „золотой серединѣ“, осторожно проводить его между Сциллой и Харибдой. Medium tenuere beati. И эта задача сохраняетъ силу свою какъ относительно трактуемаго нами пункта, т. е. правильнаго построенія науки, и въ частности этики, такъ и относительно другихъ пунктовъ мыслительной и практической дѣятельности человѣческой. Между тѣмъ „въ эпоху, въ которую мы живемъ“, замѣчаетъ *Биллевичъ* въ сочиненіи своемъ, касающемся разсматриваемаго нами пункта, названныя нами крайности „еще не приведены къ удовлетворительному уравненію“ [1]).

Изучая исторію философіи, встрѣтимся съ самыми разнообразными мнѣніями философовъ по вопросу о познаніи; но среди разнообразія нельзя не подмѣтить двухъ основныхъ направленій въ рѣшеніи этого вопроса, соотвѣтствующихъ двумъ основнымъ міровоззрѣніямъ—*атомистико-механическому* и *абстрактно-динамико-идеалистическому*. Вотъ два основныхъ фактора, которыми пытались и пытаются исчерпать сущность и смыслъ всего существующаго и которые со дней *Платона* и *Аристотеля*, и даже раньше, до настоящаго часа вели и ведутъ между собою оживленную борьбу за право истинности. Но „крайности соприкасаются между собою какъ

---

[1]) Zur Orientirung uber Speculation und Empirie; eine psychol. Studie mit Anknupfung an historisch-documentirte Thatsachen, Leipzig, 1876, s. 4.

въ жизни, такъ и въ наукѣ", замѣтилъ *Катценбергеръ*. „*Свободному отъ эмпиризма идеализму противопоставляютъ свободный отъ идеализма эмпиризмъ*" [1]). Имѣя въ виду сказанное нами недавно о свойствѣ человѣческихъ заблужденій (какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ), особенно „заблужденій, сдѣлавшихся историческою силою" [2]),—заблужденій, всегда скрывающихъ въ себѣ какую нибудь сторону истинную, уже a priori можно сказать, что задача наша въ пріисканіи истиннаго пути научнаго построенія этики, и вообще науки, должна состоять не въ одолѣніи и уничтоженіи одного котораго нибудь изъ указанныхъ факторовъ другимъ, а въ устраненіи крайностей того и другаго фактора, въ возвращеніи ихъ въ должныя границы, въ пріисканіи въ томъ и другомъ истинныхъ элементовъ и въ созданіи изъ этихъ элементовъ гармоническаго цѣлаго. „Такъ какъ, строго говоря, всѣ науки смѣшаннаго характера, то значитъ дѣло наше въ этомъ отношеніи—правильно выдвинуть въ области каждой науки (слѣд. и этики) эмпирическіе элементы и поставить ихъ въ правильное отношеніе къ элементамъ спекулятивной обработки" [3]). А истинность и необходимость предпріятія этого, намѣченнаго нами a priori, скоро будетъ, надѣемся, доказана нами и a posteriori, на основаніи фактическихъ данныхъ.

Положеніемъ—cogito ergo sum *Декартъ* показалъ существенную обусловленность всѣхъ происходящихъ въ мірѣ и извѣстныхъ намъ явленій нашимъ *субъективнымъ* „*я*" [4]),—по-

---

[1]) Das aprioriscbe und ideale Moment in der Wissenschaft; zur Orientirung uber Philosophie und exakte Forschung, Bamberg, 1874, s 7.

[2]) *Oettingen*, D. christl. Sittenlehre, s. 99.

[3]) *Вайтцъ*, Allgemeine Padagogik, s. 324.

[4]) Въ древности эта мысль проводилась, въ популярной формѣ, софистами.

казалъ безусловную недостаточность для насъ существованія „вещи *въ себѣ*“ и необходимость превращенія ея въ „вещь *для насъ*“, безъ чего существованіе міра уничтожается для насъ, равняется нулю. Вотъ истинная сторона въ *идеализмѣ* и въ тоже время корень всѣхъ заблужденій его. Выяснимъ то и другое.

Субъектъ и объектъ при первомъ взглядѣ на нихъ оказываются двумя величинами безусловно неоднородными, исключающими другъ друга; *a* не есть *b* и *b* не есть *a*,—или *a*, или *b*, но не *a* и *b* вмѣстѣ и въ тоже время съ полнымъ и раздѣльнымъ сохраненіемъ свойствъ и особенностей каждаго. Однако, если субъектъ и объектъ существуютъ въ одномъ и томъ же космосѣ, то уже a priori можно предположить, что между ними должно быть какое нибудь отношеніе, и a posteriori мы убѣждаемся, что это отношеніе дѣйствительно есть между ними, иначе не могло бы состояться сознаніе, которое не возможно безъ различенія субъекта и объекта. А такъ какъ сознаніе можетъ происходить не иначе, какъ въ субъектѣ, то не субъектъ долженъ быть воспринимаемъ объектомъ, а наоборотъ—объектъ субъектомъ. Итакъ, для познанія необходимо переведеніе объекта въ субъектъ, „вещи въ себѣ“—въ „вещь для насъ“. Переведеніе это было бы невозможно, если бы между субъектомъ и объектомъ не было чего нибудь общаго, если бы при разнородности ихъ не было между ними и чего нибудь однороднаго. Это однородное заключается въ логикѣ, одинаково имманентной какъ субъекту, такъ и объективному міру. Еслибы міръ, еслибы вся совокупность вселенной не носила въ себѣ внутренней разумности, не была проникнута логикой, то было бы невозможно для насъ раціональное познаніе его; разсудокъ не можетъ открыть мысль и смыслъ тамъ, гдѣ предлежатъ ему безмысліе и безсмысліе, не можетъ разумно понять то, въ чемъ нѣтъ разума; міръ оставался бы для насъ въ этомъ случаѣ „хаотическою загадкою, неразрѣши-

мыми іероглифами, непостижимымъ“ [1]). Потому необходимо уже a priori предположить, что міръ еще до насъ кѣмъ-то обдуманъ [2]), что наше мысленное воспріятіе его есть только подражаніе, копированіе Первомыслителя, что „наше cogito, ergo sum можетъ быть поистинѣ оправдано только какъ тварный отобразъ, какъ звучащее въ нашемъ богоподобномъ духѣ эхо этого универсально-творческаго начала“ [3]). И значитъ мы можемъ говорить съ *Гегелемъ* (хотя въ другомъ смыслѣ) объ объективной и субъективной логикѣ. Съ другой стороны, еслибы логика не была имманентна намъ, еслибы мы не обладали способностью раціональнаго мышленія, то міръ оставался бы для насъ съ имманентною ему логикой „книгою съ семью печатями“ [4]). И потому-то логика служитъ базисомъ въ зданіи всѣхъ наукъ; въ такомъ значеніи она признана еще въ древнее время *Аристотелемъ*, а въ новое *Кантомъ* и всѣми мыслителями. Такимъ образомъ между устройствомъ нашей познавательной способности и устройствомъ міра и вообще объектовъ познанія оказывается параллелизмъ,—параллелизмъ, не подмѣченный и не высказанный *Кантомъ*, такъ много занимавшимся и такъ много сказавшимъ по вопросу о познаніи. *Кантъ* правъ, утверждая, что воспріятіе природы и всѣхъ существующихъ въ мірѣ отношеній находится въ зависимости отъ „устройства“ нашей познавательной способности; но онъ не досмотрѣлъ, что наше познаніе находится въ зависимости и отъ существующаго еще до насъ устройства міра и вообще объектовъ познанія.

Хотя мы различили субъективную и объективную логику, но въ сущности, какъ мы видѣли, это одна и таже логика, слѣд. ей присущи одни и тѣже законы. Законы эти,

---

[1]) *Oettingen*, D. cristl. Sittenlehre, s. 345.

[2]) Ср. Іоанн. 1, 1 и д..

[3]) *Oettingen*, D. christl. Sittenlehre, s. 345.

[4]) Ibid., s. 306.

на которыхъ построяется наука, между прочимъ и этика, раскрываются наукою о человѣческомъ мышленіи, называемою логикой; они суть—законъ *тожества* (principium identitatis: *a* равно *a*) и *противорѣчія* (principium contradictionis: *a* не есть не *a*) [1]) и законъ *достаточнаго основанія* или *причинности* (principium rationis sufficientis). Кромѣ логическихъ законовъ мы руководствуемся еще въ мышленіи логическими нормами, извѣстными со времени *Аристотеля* подъ именемъ *категорій*. При содѣйствіи послѣднихъ мы получаемъ возможность различать предметы въ процессѣ познанія съ опредѣленныхъ точекъ зрѣнія, въ опредѣленныхъ отношеніяхъ (количественномъ, качественномъ, формальномъ и т. д [2]), и тѣмъ вводимъ въ наше мышленіе и познаніе ясность и опредѣленность. Мысля согласно съ логическими законами, мы мыслимъ *логически необходимо*, т. е. для насъ исключается возможность мыслить иначе, чѣмъ какъ мы мыслимъ. А на такой логической необходимости основывается достовѣрность и очевидность познанія, исключающія сомнѣніе.

Что въ нашей богословской этикѣ, да и вообще въ богословской наукѣ, весьма не видную роль играетъ указанная сейчасъ логическая необходимость, что вообще „вещь *въ себѣ*“ весьма недостаточно переводится въ области нашихъ богословскихъ наукъ въ „вещь *для насъ*“, это мы съ ясностію раскроемъ нѣсколько ниже.

Но если между объективнымъ и субъективнымъ міромъ, между „вещью въ себѣ“ и „вещью для насъ“ и есть, какъ мы видѣли, нѣчто общее, однородное, именно—имманентная тому и другому міру логика, то тожества ни въ какомъ случаѣ не можетъ и не должно быть между ними, иначе уничтожилось бы всякое различіе между субъективнымъ и объек-

---

[1]) Совмѣстно съ такъ называемымъ закономъ *исключеннаго третьяго* (principium exclusi tertii seu medii: *a* есть или *b* или *не b*).

[2]) Не будемъ различа *цвѣтъ* одного предмета отъ *формы* другаго, *величину* одного отъ *тяжести* другаго и т. д..

тивнымъ міромъ, между мышленіемъ и бытіемъ. Мышленіе (субъектъ) можетъ познавать и познаетъ бытіе, т. е. то, что содержится въ бытіи, *содержаніе* бытія, переводитъ его въ себя, становится одно съ нимъ, *отожествляетъ* себя съ нимъ. На этомъ-то основывается возможность *познанія* предметовъ (бытія). Но, познавая предметы, мы въ тоже время и различаемъ объектъ отъ субъекта, и это—второе условіе возможности познанія. Значитъ въ объектѣ, въ бытіи, должно быть и нѣчто непереводимое въ субъектъ, въ мышленіе. Это непереводимое есть *форма* существованія объектовъ, форма бытія [1]); и на этой непереводимости формы бытія, формы объективнаго міра въ формы мышленія, въ формы міра субъективнаго, основывается различіе (при тожествѣ содержанія) между субъектомъ и объектомъ, обусловливающее возможность познанія. Въ самомъ дѣлѣ, если a есть a и потому не есть b, которое есть b и потому не есть a, то b, воспринимаемое a, даетъ себя чувствовать не какъ a, а какъ b, иначе оно было бы не b, а a, между тѣмъ оно есть b, а не a, и наоборотъ—a, воспринимая b, необходимо должно сохранять себя какъ a, а не b, иначе оно не было бы a, а было бы b, между тѣмъ оно есть a, а не b. Еслибы объективный міръ бытія переводился въ субъективный міръ познанія вполнѣ, не только по содержанію, но и по формѣ своего существованія, тогда сглаживалось бы разграниченіе между субъективнымъ „я“ и объективнымъ міромъ, тогда они вполнѣ отожествились бы,—тогда, далѣе, въ объективномъ мірѣ не было бы ничего непостижимаго для насъ, мы обладали бы *абсолютнымъ* вѣденіемъ объективнаго міра. Но мы знаемъ,

---

[1]) Говоримъ о „формѣ“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ, напр., въ современной психологіи говорятъ о „формальной“ врожденности человѣку психическихъ силъ. И при этомъ совѣтуемъ не забывать, что разграниченіе формы и содержанія можетъ быть только относительное, а не безусловное, такъ какъ ни форма не возможна и не мыслима *безъ всякаго* содержанія, ни содержаніе—*безъ всякой* формы.

что познаніе невозможно для насъ безъ разграниченія субъективнаго и объективнаго міровъ, а это послѣднее, какъ мы сейчасъ видѣли, основывается на непереводимости формы существованія объективнаго міра въ форму познающаго субъекта; слѣд. съ переведеніемъ формы бытія въ форму мышленія, съ стремленіемъ, значитъ, къ абсолютному вѣденію, уничтожилась бы возможность познанія (мышленія), погибъ бы для насъ какъ объектъ, такъ и субъектъ. Вотъ результатъ стремленій *конечнаго* (условнаго) духа къ *абсолютному* (безусловному) вѣденію,—это—самоуничтоженіе. Въ виду этого результата конечному, условному духу остается довольствоваться и конечнымъ, условнымъ познаніемъ; необходимо признать въ бытіи нѣчто невѣдомое, непостижимое для него (при настоящихъ условіяхъ его существованія),—то „упорное", „неподдающееся", по выраженію *Кирхмана*, на которое наталкивается, какъ на границы свои, познающая дѣятельность человѣческая[1]). Но если, такимъ образомъ, въ воспріятіи объективнаго бытія человѣкъ долженъ сознать слабость, несовершенство своего познанія, то взамѣнъ полнаго совершенства, несвойственнаго человѣческой природѣ, человѣкъ все-таки обладаетъ относительнымъ совершенствомъ, производнымъ творчествомъ. Такъ какъ объективный міръ не входитъ въ познающій субъектъ всецѣло, а только по содержанію своему, форма же существованія его остается не

---

1) Высказанная нами мысль о непереводимости формы бытія въ форму мыслящаго субъекта и переводимости содержанія развита въ разныхъ мѣстахъ сочиненій *Кирхмана*—Philosophie des Wissens, Berlin, 1864, u Uber das Prinzip des Realismus,—*Баумана*—Philosophie als Orientirung über die Welt, Leipzig, 1872,—*Вольфа*—Uber den Zusammenhang unserer Uorstellungen mit Dingen ausser uns, Leipzig, 1875.—Еще *Аристотель* въ сочиненіи своемъ „о душѣ" утверждалъ тожество мысли и мыслимаго въ послѣднемъ отношеніи, (т. е. относительно содержанія), говоря: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστιν. Кн. III, гл. 4.

переводимою, то значитъ объективный міръ не дается субъекту въ готовомъ видѣ, послѣ чего субъекту оставалось бы только пассивно воспринимать; субъектъ долженъ самодѣятельно перевести содержаніе объективнаго міра въ свои собственныя субъективныя формы, долженъ воспроизвести его въ этихъ формахъ какъ свое собственное произведеніе, почему и называетъ онъ его своею собственностію. Въ этой самодѣятельности обнаруживается, говоримъ, творческій—относительно—принципъ.

Изъ сказаннаго сейчасъ могутъ извлечь себѣ урокъ тѣ романтики, которые готовы сѣтовать, и тѣ философы, которые готовы кружить себѣ голову изъ-за непостижимости „вещи въ себѣ“. Если настоящія условія нашего существованія и нашего отношенія къ объективному міру таковы, что вещи существуютъ не „въ себѣ“, а „для насъ“, то не будетъ ли странностію, не будетъ ли логическимъ противорѣчіемъ стремиться познать „вещь въ себѣ“ при такомъ условіи, при которомъ возможно только существованіе „вещи для насъ“. Если *a* есть *a* и не есть *b*, то не странно ли было бы въ *a* искать *b*. Если существованіе „вещи въ себѣ“ возможно для насъ только подъ тѣмъ условіемъ, если она есть *не* „вещь въ себѣ“, а „вещь для насъ“, то не разочаровались ли бы мы, еслибы какимъ нибудь магическимъ способомъ намъ открылась „вещь въ себѣ“. Если содержаніе объективнаго міра переводимо и переводится въ субъективный міръ мышленія, то не постигаемъ ли мы въ этомъ содержаніи истинное существо вещей, „вещь въ себѣ“, только подъ формою „вещи для насъ“. Не печалиться, а, напротивъ, радоваться должны мы, что наблюдаемое нами величественное существованіе міра обусловлено нашимъ субъективнымъ „я“, что „вещь въ себѣ“ для проявленія существа своего должна превратиться въ „вещь для насъ“, что весь процессъ „вещи въ себѣ“ до той ступени, когда она становится „вещью для насъ“, имѣетъ только предуготовительное значеніе. „Вещь въ себѣ“, какъ замѣтилъ *Лотце*, имѣла бы для насъ значеніе и интересо-

вала бы насъ только въ томъ сдучаѣ, „еслибы наша задача состояла не въ познаніи міра, а въ *созданіи* его“ [1]), слѣд. при другихъ условіяхъ нашего существованія и нашего отношенія къ міру. Для насъ совершенно безразлично, скажемъ съ *Эттингеномъ*, есть ли эта вещь въ себѣ „всеединое“ или „ничто“, „вѣчная матерія“ или вѣчная „сила духовная“, „атомъ“ или „монада“, „первопричинность“ или „первоволя“, „универсумъ“ или безконечное „множество“ силъ (динамидъ), „безсознательное“ или „сущее“, „лежащее въ основаніи“ всякаго бытія и множества явленій или даже комплексъ безконечно многихъ „реальностей“. Во всѣхъ случаяхъ она есть nonsens, вовсе не интересующее насъ, вовсе не въ состояніи плѣнить нашу познавательную способность, если мы не разсматриваемъ его, какъ существующее „для насъ“ [2])

Истина непереводимости формы существованія объективнаго міра въ форму познающаго субъекта и вслѣдствіе этого разграниченности ихъ между собою, двойства ихъ, не постигнута *Гегелемъ* и его предшественниками—новѣйшими идеалистами (*Фихте*, *Шеллингомъ*). Если *Кантъ*, идеалистъ въ умѣренномъ смыслѣ, раздѣлилъ въ познаніи форму отъ содержанія, считая формы познанія прирожденными духу, а содержаніе воспринимаемымъ отвнѣ, то позднѣйшіе идеалисты, особенно *Фихте* и *Гегель*, выходя изъ понятія и требованія единства, пришли къ крайнему идеализму, отожествивши мысль и бытіе, субъектъ и объективный міръ. Весь существующій объективный міръ исчезаетъ для этихъ идеалистовъ и превращается въ міръ идеальный, въ систему мыслей, производимыхъ субъективнымъ „я“; слѣд. субъективное „я“ обладаетъ творческимъ принципомъ по отношенію къ объективному бытію, и значитъ задача его—

---

[1]) Микрокозмъ, т. I, стр. 239

[2]) D christl Sittenlehre, s. 303.

не познавать только данный міръ, объяснять его, а производить, построять. А какъ произведеніе субъективнаго „я," объективный міръ вполнѣ познаваемъ въ существѣ своемъ субъектомъ, такъ какъ онъ есть не что другое, какъ мысль субъекта, какъ само субъективное „я," только въ иной формѣ существованія. Все, что́ находится внѣ возможнаго сознанія, что́ не входитъ въ него, что́ названо *Кантомъ* непостижимою для мышленія и независимою отъ него „вещью въ себѣ," это не есть даже возможный предметъ мышленія, а есть чистое ничто, вовсе не существуетъ, а потому о немъ вовсе не можетъ быть рѣчи. Другая форма идеализма, идеализма болѣе умѣреннаго, представителемъ которой въ древнее время былъ *Платонъ*, а въ новое *Декартъ*, хотя не считаетъ мышленіе источникомъ бытія, но считаетъ его источникомъ знанія, производя изъ него все содержаніе послѣдняго, а опытъ разсматривая только какъ поводъ, какъ толчекъ къ развитію содержащагося въ духѣ знанія.

Вліяніе идеализма, ограничившагося въ свое время въ разныхъ наукахъ—какъ философскихъ, такъ и богословскихъ, не могло, понятное дѣло, остаться безъ послѣдствій и для этики; и въ этой области числятся системы, возрастшія на идеалистической почвѣ и страдающія перевѣсомъ апріорнаго начала. Изъ философскаго лагеря (кромѣ названныхъ выше представителей новѣйшаго идеализма) назовемъ *Фихте* младшаго [1]), *Вирта* [2]), *Халибеуса* [3]); изъ богословскаго—*Марайнеке* [4]), *Дауба* [5]), *Шлейермахера* [6]), осо-

---

[1]) System der Ethik, 2 Thl., Leipzig, 1850.—Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen, 2 Bde, Leipzig, 1867.

[2]) System der speculativen Ethik, 2 Thle, Heilbronn, 1841. 42.

[3]) System der speculativen Ethik, 2 Bde, Leipzig, 1850.

[4]) System der theologischen Moral, herausg. von *Mathies* u. *Vatke* 1847.

[5]) System der theologischen Moral, 2 Thle, Berlin, 1810—43.—Vorlesungen uber die prolegomena zur theologischen Moral und uber die principien der Sittenlehre, herausg. von *Marheineke* u *Dittenberger*, Berlin, 1839 (3-й томъ его phil. u theol. Vorlesungen).

[6]) Die christliche Sitte nach den Grundsatzen der evangel. Kirche, he-

бенно *Pome* [1]). Прибавимъ еще *Шопенгауера* [2]), котораго, впрочемъ, міровоззрѣніе значительно отличается отъ изложеннаго нами идеалистическаго. Къ недостаткамъ произведеній по нашему предмету всѣхъ названныхъ лицъ надобно отнести субъективизмъ, спекулятивность, нерѣдко искусственность. Самосознаніе, по словамъ *Pome*, есть мать всякаго мышленія, порождаетъ изъ себя, путемъ спекуляціи, духовный организмъ, систему мыслей. Хотя, правда, *Pome* соглашается, что истина не можетъ быть вполнѣ постигнута индивидуальнымъ мышленіемъ, но думаетъ съ *Гегелемъ*, что она можетъ быть постигнута спекулятивнымъ мышленіемъ всего человѣчества [3]).

Тутъ же считаемъ у мѣста указать произведенія по нашему предмету *мистико-теософическаго* направленія, такъ какъ условія мистики уединяютъ человѣка и замыкаютъ его во внутренней области его духа, слѣд. столькоже отвлекаютъ его отъ здравыхъ началъ знанія, сколько и спекуляція идеализма. Только органомъ познанія истины мистицизмъ признаетъ не логическую дѣятельность мышленія, подобно идеализму, а непосредственное умственное созерцаніе или внутреннее чувство; а такъ какъ послѣднее не заключаетъ въ себѣ реальнаго содержанія для удовлетворя-

---

rausg. von *Ionas*, Berlin, 1843.—Entwurf eines System der Sittenlehre, herausg. von *Schweizer*, Berlin, 1835 —Grundlinien einer Kritik der bisherigen Systeme der Sittenlehre, Berlin, 1803

[1]) Theologische Ethik, 3 Bde, 2 Aufl., Wittenberg., 1867.

[2]) Die beiden Grundprobleme der Ethik, Frankfurt, 1841.—Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig, 1819.

[3]) „Непонятно", справедливо замѣчаетъ по этому поводу *Эттингенъ*, „какимъ образомъ коллективному человѣческому разуму можетъ быть усвоена способность адекватно построять вселенную въ формѣ міра мыслей, если этого *не* въ состояніи сдѣлать индивидуальный духъ человѣческій. Суммированіе ограниченнаго и несовершеннаго всегда будетъ оставаться ограниченнымъ и несовершеннымъ, слѣд никогда не возвысится до пункта абсолютной истины". D. christl. Sittenlehre, s 301.

тельнаго отвѣта на всѣ вопросы знанія, то отвѣты даются часто игрою воображенія; такъ какъ, далѣе, разсудокъ устраняется мистикокъ, то онъ оцѣниваетъ всѣ впечатлѣнія и опредѣляетъ достоинство предметовъ по ихъ отраженію (пріятному или непріятному) въ самочувствіи. Понятно, что въ ученіи мистицизма встрѣтится много фантастическаго и темнаго. И мы дѣйствительно встрѣчаемся съ послѣднимъ въ сочиненіяхъ этого направленія, касающихся нашего предмета. Назовемъ *Шлегеля* [1]), *Баадера* [2]), *Шадена* [3]), *Фишера* [4]), *Кульмана* [5]), *Краузе* [6]), *Линдемана* [7]).

Выходя изъ установленнаго нами выше принципа для сужденія о человѣческихъ заблужденіяхъ, о различныхъ, доходящихъ до противоположности, направленіяхъ человѣческой мысли (и воли), уже a priori мы должны признать въ идеализмѣ (какъ и въ мистицизмѣ), бывавшемъ энергическою и упорною историческою силою, значительный процентъ правды. Истинность идеализма заключается въ неустранимости изъ науки апріорнаго начала, котораго представителемъ служитъ идеализмъ. Идеализмъ анализируетъ понятія, находящіяся въ человѣческомъ умѣ, изслѣдуетъ ихъ взаимныя отношенія, выводитъ одно понятіе изъ другаго и такимъ образомъ изощряетъ и вынаруживаетъ *логи-*

---

[1]) Vorlesungen uber die Philosophie des Lebens, Wien, 1828.—Philosophie der Geschichte; achtzehn Vorlesungen, 2 Bde, Wien, 1829.

[2]) Begrundung der Ethik durch die Physik, Munchen, 1813.—Grundzuge der Societatsphilosophie, 1837 и др. соч.

[3]) Praliminarien zu einer Gestaltungslehre des Menschen, Munchen 1838.

[4]) Grundzuge des Systems der speculativen Ethik, Erlangen, 1851. (2-й т. 2 отд. изъ его „системы философіи или энциклопедіи философскихъ наукъ“).

[5]) Die christliche Ethik, 2 Thle, 2 Autl., Stuttgart, 1874.

[6]) Versuch einer wissenschaftlichen Begrundung der Sittenlehre, Leipzig, 1810.—Lebenslehre oder Philosophie der Geschichte, Gottingen, 1843 и др. соч.

[7]) Grundriss der Anthropologie, 1848 и др.

ческую необходимость; а логическая необходимость (логическіе законы и нормы, логически необходимыя сужденія и умозаключенія) признана нами выше первымъ необходимымъ факторомъ построенія науки и вообще пріобрѣтенія познаній. Но, къ сожалѣнію, этимъ истиннымъ въ идеализмѣ элементомъ стали злоупотреблять, пытаясь силою логики „во второй разъ создать міръ изъ ничего“, вмѣсто того, чтобы примѣнять ее къ познанію міра существующаго,— воображая, что человѣку „стоитъ только думать, чтобы пересоздать науку, искусство, исторію, даже весь міръ“,— сбивши философію съ толку, доведши ее незамѣтно до сумашествія“ [1]). Неудивительно, поэтому, если *Вольтеръ* думалъ о метафизикѣ такъ: когда два философа спорятъ и каждый изъ нихъ понимаетъ то, что̀ онъ говоритъ, но не можетъ сдѣлать это понятнымъ для слушающаго, тогда они составляютъ метафизику; а когда они оба не понимаютъ того, что̀ говорятъ, тогда составляютъ высшую метафизику. Образецъ такой метафизики, и даже высшей, можно видѣть на *Гегелѣ*. *Гейне* разсказываетъ о *Гегелѣ* слѣдующее: „я знаю только одного индивидуума, понявшаго меня“, сказалъ ему однажды *Гегель*,—„хотя и въ этомъ индивидуумѣ“, прибавилъ *Гегель*, „я еще невполнѣ увѣренъ“. И въ этомъ индивидуумѣ“ *Гейне* видитъ самаго *Гегеля*. „Зданіе, сооруженное философами“, выразился *Вундтъ*, „не было построено на пескѣ; но для фундамента были взяты черепицы, которыя годятся только для крыши“ [2]).

Односторонность идеализма съ его апріорнымъ началомъ съ особенною ясностію сознана въ настоящее время, время реализма и практики. Конечно, уже вслѣдствіе склонности человѣка поддаваться крайностямъ не могло обойтись въ исторіи безъ реакцій противъ идеализма и апріоризма;

---

[1]) *Вундтъ*, Душа человѣка и животныхъ, 1 т., стр. 8.

[2]) Душа человѣка и животныхъ, стр. 11.

въ древности представителемъ этой реакціи былъ *Аристотель*, а реалистическое направленіе новаго времени тянется еще со дней *Бэкона*. Но эта борьба между идеализмомъ и реализмомъ, между философіей и „точною наукою“ (какъ выражаются въ настоящее время) становится тѣмъ серіознѣе и интереснѣе для ищущаго истину ума, чѣмъ больше выясняются и выяснились по настоящее время условія постиженія истины, условія пріобрѣтенія познаній и построенія науки, чѣмъ больше борьба эта переносится на научную почву. Благодаря этой борьбѣ, въ которой перевѣсъ побѣды рѣшительно склонился въ наши дни на сторону реализма, наука въ настоящее время вступила на прочный и необманчивый путь. Система *Гегеля* и его послѣдователей, такъ величественно вознесшаяся было на высоту умственнаго горизонта и такъ очаровательно вліявшая на многихъ въ свое время, низринулась съ этой высоты почти съ безпримѣрною въ исторіи поспѣшностію. „Отъ фактовъ къ мыслямъ“, пишетъ *Эттингенъ* на первыхъ страницахъ своей моральной статистики,—„вотъ лозунгъ нашего времени“. „За жаждою идей, величественныхъ философскихъ обобщеній, слѣдуетъ голодъ, который ищетъ удовлетворенія въ твердой пищѣ историческихъ реальностей“. „Потребность изслѣдованія *фактовъ* является на первомъ планѣ въ новѣйшемъ научномъ сознаніи. Направленный сюда интересъ господствуетъ такъ сильно, что едвали можно разсчитывать на участіе и пониманіе многихъ, какъ скоро кто нибудь рѣшается выступить предъ читателями съ философскими отвлеченностями или богословскими и догматическими дедукціями“. „На мыслителя, защищающаго теперь умозрѣніе, многіе смотрятъ какъ на мечтателя, если не какъ на безумца“ [1]). Даже такія науки, какъ логика и математика, составляющія основаніе наукъ о духѣ и о внѣшней припро-

[1]) Die Moralstatistik, s. 1.

дѣ, такъ называемыя „чистыя науки“, не мыслимы безъ даннаго предмета. А въ связи съ погоней за фактами господствуетъ въ настоящее время не меньшая погоня за индуктивнымъ методомъ. „Почти для всего теперешняго ученаго міра“, продолжаетъ *Эттингенъ*, „есть что-то особенно манящее въ *индукціи*,—подобно тому какъ для путника, истомленнаго зноемъ, въ оазисѣ съ его источниками“. Потому-то и я, заключаетъ *Эттингенъ*, „предлагаю не этическія умозрѣнія, не богословскую діалектику, а массу историческихъ данныхъ, сгруппированныхъ въ цѣлостный образъ по точному методу; какъ бы измученный безплодною моральною работою мысли, подобно разкаявшемуся и помилованному Сизифу, я обратился къ трезвой дѣйствительности и съ математическою доказательностію развиваю законы нравственнаго движенія по точному методу, на основаніи наблюденій, сопровождаемыхъ вычисленіями“ [1]). Нельзя не посовѣтовать нашимъ моралистамъ (да и вообще моралистамъ) слѣдовать при разработкѣ матеріала тому пути, какому слѣдуетъ *Эттингенъ* въ своей „моральной статистикѣ“ (индуктивное изслѣдованіе) и въ своемъ „нравоученіи“ (дедуктивное изслѣдованіе). Только этимъ путемъ можно удовлетворить современнымъ требованіямъ отъ науки и возбудить въ современныхъ читателяхъ интересъ къ предмету ея, но отнюдь не тѣмъ путемъ, какимъ у насъ до сихъ поръ построяется наука о нравственности. Что мы будемъ слѣдовать первому пути въ своихъ изслѣдованіяхъ въ области этики и возможно далеко обойдемъ послѣдній—думаемъ читатель съ ясностію подмѣтилъ эту тенденцію нашу.

Такимъ образомъ никакое научное изслѣдованіе, а слѣд. и этическое, не можетъ обойтись безъ фактовъ; а факты суть *данное*, данный изъ сферы объективнаго міра *готовый* матеріалъ для изслѣдованія субъективною мыслію (т. е. мы-

---

[1]) Ibid., s. 1. 2.

слію изслѣдующаго субъекта). Слѣд. не производится извнутри субъективнымъ „я“, а воспринимается имъ отвнѣ и объясняется въ силу присущихъ субъекту логическихъ законовъ. Вотъ *второе* условіе, второй факторъ пріобрѣтенія познаній и построенія науки,—факторъ „апостеріорный“, составляющій полюсъ, противоположный указанному нами выше апріорному. Такимъ образомъ, кромѣ указанной нами выше *логической* необходимости, обусловливающей достовѣрность и очевидность познаній, есть еще *фактическая* необходимость. Она состоитъ въ воспріятіи нами предметовъ (фактовъ) внѣшняго и внутренняго опыта, впечатлѣвающихъ на насъ съ силою вынуждающей необходимости. Такъ какъ, впрочемъ, въ послѣднемъ основаніи все сводится, какъ мы видѣли выше, на субъективное „я“ и на его логическіе законы, такъ какъ между нимъ и объективнымъ міромъ, при всей аналогіи между ними, существуетъ непереходимая пропасть, ставящая преграду отожествленію ихъ, слiянію ихъ другъ съ другомъ, то и фактическая необходимость опирается въ послѣднемъ основаніи на логической же необходимости, на признаніи, въ силу общихъ логическихъ законовъ, адекватнаго соотношенія между реальнымъ объективнымъ бытіемъ и нашимъ представленіемъ о немъ; и значитъ два указанные нами вида необходимости, на которыхъ основывается всякое познаніе и всякая наука, представляютъ собою двоякую логическую необходимость—внутреннюю и внѣшнюю, апріорную и апостеріорную. Только то имѣетъ право на научное значеніе, что̀ можетъ быть доказано на основаніи фактовъ и логическихъ законовъ.

Если такимъ образомъ всякая наука есть произведеніе не творческаго ума, а ума рефлектирующаго на данный, на готовый (положительный) матеріалъ, то въ этомъ смыслѣ всякую науку, слѣд. и этику, можно назвать *положительною* наукою. Но только въ этомъ, а не въ смыслѣ позитивистовъ. *Контъ* (основатель позитивизма), различая три послѣдовательныя ступени, которыя проходитъ человѣчество въ исто-

рическомъ движеніи народовъ, индивидуумовъ и отдѣльныхъ наукъ—*теологическую* или фиктивную, *метафизическую* или абстрактную и *положительную* или научную, послѣднюю, т. е. положительную, противопоставляетъ теологической и метафизической, слѣд. все теологическое и метафизическое исключаетъ изъ области положительнаго, научнаго, фактическаго, и значитъ терминъ—„положительная наука“ понять имъ слишкомъ узко. Ограничивая задачу науки изслѣдованіемъ только обстоятельствъ происхожденія явленій, а не причинъ ихъ и конечныхъ цѣлей, *Контъ* отрицаетъ все, что̀ выходитъ за предѣлы нашихъ внѣшнихъ чувствъ, и ограничиваетъ все знаніе человѣка однѣми явленіями физическими, на языкъ и характеръ которыхъ онъ переводитъ всѣ явленія нравственнаго міра, назвавши соціальную науку „соціальною физикой“. Но не говоря уже о несостоятельности, оправдываемой исторически, того воззрѣнія позитивистовъ, что теологическое, метафизическое и положительное міровоззрѣніе въ необходимой послѣдовательности смѣняются другъ другомъ, самъ позитивизмъ то-и-дѣло запутывается въ противорѣчіяхъ, утверждая то, что̀ отрицаетъ. Позитивизмъ трактуетъ объ абсолютной неизмѣняемости и всеобщности законовъ, о причинахъ всѣхъ вещей, заключающихся въ нихъ самихъ, о религіи, вообще вводитъ въ свою систему метафизическія и религіозныя понятія, между тѣмъ какъ въ принципѣ все это отрицается имъ. Превративши соціальную науку въ соціальную физику и слѣд. подчинивши ее одинаковымъ съ физическою природою законамъ, *Контъ* долженъ былъ, естественно, заняться точнымъ изслѣдованіемъ законовъ соціальной жизни; между тѣмъ на самомъ дѣлѣ въ своей соціальной физикѣ онъ является „болѣе мечтателемъ, чѣмъ изслѣдователемъ“, по словамъ одного изъ нашихъ русскихъ философовъ [1]). Говоря

---

[1]) *Линицкій*, Обзоръ филос. ученій, Кіевъ, 1874, стр. 116.

о религіи, о той особенной религіи, которую онъ самъ выдумалъ и назвалъ религіей *человѣчества* (de l' humanité), *Контъ* назвалъ ее, по аналогіи съ своею „положительною наукою", религіей *доказанной* (demonstrée). Здѣсь опять *Контъ* впадаетъ въ несообразность: если подъ доказанностію будемъ разумѣть доказанность въ смыслѣ позитивизма, то религія окажется невозможною, потому что религія имѣетъ предметомъ своимъ абсолютное, безконечное, между тѣмъ у *Конта* онъ является условнымъ, ограниченнымъ. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія „положительной науки" позитивизма не обнимаются всѣ факты нашего сознанія, а слѣд. и термины—положительный, фактическій, надобно понимать въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ въ какомъ понимаетъ ихъ *Контъ* и вообще позитивизмъ. „Въ области исторіи", пишетъ по настоящему поводу *Этгингенъ*, „каждое дѣйствіе, даже каждое слово и каждая плодоносная мысль должны быть признаны фактами, которые также заключаютъ въ себѣ реальности духовнаго (богословскаго и метафизическаго) характера" [1]).

Такъ какъ міръ бытія есть міръ „данный" для нашего субъективнаго „я", то раскрытіе послѣдняго можетъ начаться не иначе, какъ съ воспріятія „фактовъ" изъ сферы объективнаго бытія, какъ матеріала для созданія ума въ томъ видѣ, въ какомъ онъ является эмпирически, логическая же переработка матеріала начинается, натурально, послѣ воспріятія его въ видѣ фактовъ. Хотя, конечно, и въ процессѣ воспріятія фактовъ участвуетъ и дѣйствуетъ присущая человѣку отъ природы сила ума, иначе не могло бы состояться воспріятіе, но процессъ этотъ характеризуется такою непосредственностію, которая исключаетъ всякія умозаключенія; рефлексія на этотъ процессъ, разрѣшающаяся въ рядъ умозаключеній, убѣждающихъ насъ въ реальномъ су-

[1]) Die Moralstatistik, s. 5

ществованій адекватныхъ нашимъ представленіямъ предметовъ въ объективномъ мірѣ, начинается позже, послѣ воспріятія предметовъ непосредственнымъ (а не рефлектированнымъ) сознаніемъ, вообще не раньше начала логическаго мышленія. А факты бытія воспринимаются нами двоякимъ путемъ—путемъ *внѣшняго* наблюденія, обусловленнаго внѣшними чувствами, и путемъ *внутренняго* наблюденія, обусловленнаго непосредственнымъ ощущеніемъ нами нашего внутренняго существа, нашего духовнаго міра. Первымъ путемъ мы познаемъ міръ внѣшній и выясняемъ этимъ способомъ нашъ внутренній міръ, представляющійся намъ во внѣшнемъ мірѣ (въ другихъ людяхъ и отчасти—символически—въ физической природѣ) въ объективированной формѣ; а послѣднимъ путемъ познаемъ нашъ внутренній міръ и этимъ способомъ выясняемъ себѣ внѣшній міръ, поколику въ немъ выражается или отражается духовная или идеальная природа (состоянія и дѣйствія другихъ людей и символизмъ физической природы). Предметы отдаленные отъ насъ пространствомъ и временемъ (напр. географическія особенности далекихъ странъ и историческія событія) могутъ быть сознаваемы нами, т. е. мы можемъ составлять представленія о нихъ только въ томъ случаѣ, если восприняли посредствомъ внѣшняго (или внутренняго) воззрѣнія тѣ элементы, изъ которыхъ составленъ образъ невидѣннаго предмета. Мыслить духовнаго Бога, Его благость и правосудіе, и представлять себѣ одухотвореннымъ другихъ людей и разнообразіе ихъ характеровъ мы въ состояніи только въ томъ случаѣ, если въ самихъ себѣ подмѣтили невещественный принципъ, если въ собственной природѣ замѣчали послѣдствія перевѣса того или другаго элемента въ сложномъ духовномъ организмѣ и разнообразной комбинаціи ихъ. Вотъ почему такъ важно дельфійско-сократовское γνῶθι σεαυτόν. Такимъ образомъ нѣтъ рѣшительно ни одной сферы въ области человѣческаго духа, которая бы не имѣла корня своего въ воспріятіяхъ міра внѣшняго или собственнаго душевна-

го состоянія. А такъ какъ саморазвитіе человѣка, по силѣ конечности его, не есть абсолютное, ничѣмъ неограниченное, то оно можетъ начаться не иначе, какъ по поводу возбужденія отвнѣ, возбужденія стороннею силою; потому внѣшнее наблюденіе предшествуетъ внутреннему (самонаблюденію), послѣднее появляется лишь тогда, когда извѣстная часть физическаго міра уже отразилась въ душѣ, и слѣд. въ ней есть реальное содержаніе. Слѣд. внѣшнее или чувственное созерцаніе есть основа, корень всей психической жизни человѣка, и въ этомъ смыслѣ вѣрно положеніе *Локка*— nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.

Вѣрно, однако *Лейбницъ* нашелъ нужнымъ выправить это положеніе *Локка*, приставивши къ нему прибавку—nisi intellectus ipse. Въ самомъ дѣлѣ, положеніе это высказано *Локкомъ* не въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно признано вѣрнымъ нами, а въ смыслѣ „эмпиризма". *Локкъ*, основатель эмпирической психологіи [1]), положилъ начало тому направленію въ наукѣ о духѣ, которое послѣдовательно прошло ступени—*эмпиризма* (*Локкъ*), *сенсуализма* (*Кондильякъ*), *позитивизма* (*Контъ*, а въ настоящее время *Литтре*) и наконецъ выродилось въ *матеріализмъ* (*Гельвецій*, *Вольтеръ*, *Дидро*, *Ламетри*, *Гольбахъ*, а въ наше время *Фейербахъ*, *Дарвинъ*, *Бихнеръ*, *Молешоттъ*, *Фохтъ*). Направленіе это, извѣстное подъ общимъ названіемъ *натуралистически-реалистическаго* (или *натуралистически-матеріалистическаго*), составляетъ противоположность идеалистическому направленію, и значитъ страдаетъ крайностію, противоположною крайности идеализма; если послѣдній преобладающее значеніе въ дѣлѣ познанія и построенія науки усвоилъ апріорному началу, то первое направленіе признало его за началомъ апостеріорнымъ. Если

---

[1]) *Локкъ* первый примѣнилъ ко внутренней, духовной природѣ человѣка индуктивный методъ изслѣдованія, созданный и употреблявшійся *Бэкономъ* только по отношенію ко внѣшней природѣ.

по теоріи идеализма мы *творимъ*, *построяемъ* міръ, то по теоріи натурализма мы только *копируемъ*, *фотографируемъ* его; душа наша есть tabula rasa, есть зеркало, въ которомъ отражаются предметы,—не больше. Въ настоящее время, время упоенное успѣхами естественныхъ наукъ, натуралистически-реалистическое направленіе въ значительномъ развитіи. „Апріоризмъ, трансцендентализмъ и идеализмъ считаются многими устарѣлыми понятіями, давно преодолѣнною точкою зрѣнія. На защитника этого момента въ наукѣ они смотрятъ какъ на достойнаго сожалѣнія романтика, наполняющаго досугъ свой утопіями и охотно дружащагося съ миѳологіей“ [1]).

Натуралистическое направленіе нашего времени не могло, естественно, не произвести вліянія и на этику. Назовемъ сочиненія, касающіяся нашего предмета,—*Егера* [2]), *Карнери* [3]), *Кирхмана* [4]), *Кёрнера* [5]), *Штрауса* [6]). Во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ исключительнымъ основаніемъ морали признается *эмпирическая* природа человѣка.

Если въ противоположность крайностямъ идеализма мы вынуждены были доказывать необходимость апостріорнаго начала въ познаніи и наукѣ, то въ противоположность крайностямъ эмпиризма наша задача—доказать неизбѣжность во всякомъ познавательномъ процессѣ и во всякой наукѣ апріорнаго, трансцендентальнаго, идеальнаго начала. По справедливому замѣчанію *Гегеля*, „пораженіе противника будетъ достаточно ощутительнымъ для послѣдняго и принудитъ его

---

[1]) *Катценбергеръ*, Das aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s. 3.

[2]) Die darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion, Stuttgart, 1868.

[3]) Sittlichkeit und Darwinismus; drei Rucher Ethik, Wien, 1871.

[4]) Die Grundbegritte des Rechts und der Moral, 2 Aufl., Berlin, 1873.

[5]) Natur—Ethik, 2 Bde, Hamburg, 1873.

[6]) Alten und neuen Glaule, Leipzig, 1872 (въ отдѣлѣ: Wie ordnen wir unser Leben?).

сознаться въ побѣдѣ,“ а насъ убѣдитъ въ дѣйствительной, а не воображаемой побѣдѣ, „только въ томъ случаѣ, когда пораженіе противника будетъ одержано на полѣ самаго противника,“ будетъ одержано при содѣйствіи того, что̀ составляетъ силу противника. [1]) А сила современнаго реализма заключается въ *опытѣ*, вспомоществуемомъ *экспериментомъ* [2]). Если, поэтому, мы докажемъ присутствіе въ опытѣ апріорнаго начала, то значитъ вынаружимъ фальшивость, односторонность реализма.

Тѣ мыслители, которые въ *теоріи* отвергаютъ участіе апріорнаго и идеальнаго момента въ своихъ умственныхъ операціяхъ, на *практикѣ*, *фактически*, все-таки руководствуются имъ. Такъ какъ мышленіе и познаніе наше не абсолютны, не творчески, то, безспорно, вниманіе наше должно быть направлено на опытъ, если хотимъ, чтобы мысли наши были содержательны, Но откуда, спрашивается, опытъ, какъ *опытъ?* Заключаются ли условія его въ немъ самомъ? Порождаетъ ли онъ себя самъ? „Если эмпирикъ,“ скажемъ словами *Катценбергера*, „подвергнетъ анализу дѣйствія свои *до* эксперимента, *во время* эксперимента и *послѣ* эксперимента, то онъ произнесетъ самъ надъ собою судъ, въ случаѣ отвергаетъ все апріорное. Онъ поймаетъ себя на мѣстѣ преступленія. Вотъ доказательство. Точное изслѣдованіе по праву хвалится тѣмъ обстоятельствомъ, что оно дѣлаетъ выводы не иначе, какъ ex actis. Независимо отъ всякаго внѣшняго авторитета оно обращается къ самому предмету, чтобы его *спросить*. Потому-то экспериментъ знаменательно назвали „„вопросомъ къ природѣ.““ Письмена ея должны быть не только разобраны и прочитаны, но и *поняты*, правильно *истолкованы*. А это въ состояніи сдѣлать природа, какъ природа, столь же мало, какъ языкъ, напр., и исторія—по отно-

---

1) *Hegels* Werke, 2 Aufl., 5 Bd., Berlin, s. 11.

2) Экспериментъ есть искусственный опытъ.

шенію къ своимъ областямъ. Всѣ они не объясняютъ самихъ себя. *Экспериментаторъ*—вотъ кто спрашиваетъ природу, вотъ кто вынуждаетъ новое явленіе въ природѣ по обдуманному плану. Но въ этомъ случаѣ онъ спрашиваетъ не ее (природу), а *себя*, спрашиваетъ—какъ долженъ я *объяснить* новое явленіе по неизмѣннымъ логическимъ законамъ? Вопросъ и отвѣтъ *возникаютъ* изъ его собственнаго внутренняго существа, подъ *предположеніемъ* (на *основаніи*) экспериментальныхъ явленій. Выражаясь словами *Канта*, экспериментаторъ играетъ роль *не ученика*, которому подсказываютъ все, о чемъ спрашиваетъ его учитель, а „„должностнаго судьи““. Какъ при судопроизводствѣ, такъ точно и здѣсь при quaestio facti стоитъ quaestio juris. *Эта судейская власть и рѣшаетъ дѣло.* Она убѣдитъ точнаго изслѣдователя. что actu онъ дѣлаетъ употребленіе изъ реальнаго и формальнаго prius, безъ содѣйствія котораго не были бы возможны ни опытъ, ни опытная наука. Онъ *необходимо* долженъ предположить „„я““, какъ *реальное* prius, которое спрашиваетъ, толкуетъ и судитъ. Онъ не можетъ преступить и неизмѣнный *способъ*, которому отъ природы слѣдуетъ наше „„я““ при отправленіи должности своей, другими словами—не можетъ преступить апріорныхъ *нормальныхъ* и *формальныхъ* условій, которыми мы связаны при толкованіи природы и всего исторически переданнаго намъ. *Прежде чѣмъ* мы можемъ *вычитать* что нибудь изъ природы, языка, исторіи, изъ памятниковъ литературы и искуства и пр., мы напередъ *ищемъ* въ нихъ по глубочайшему влеченію нашего ума, и *потому* опредѣленнымъ, природосообразнымъ образомъ *спрашиваемъ* ихъ. Слѣд. научный вопросъ есть *апріорное* и *трансцендентальное* дѣйствіе нашего разумнаго духа, не доставляется ему отвнѣ, и значитъ не эмпирическаго происхожденія, а наоборотъ—обусловливаетъ эмпирію. А *вопросы разума* требуютъ и разумнаго отвѣта на основаніи объекта и его явленія для насъ. Они суть *общей* природы, повторяются во всѣхъ спеціальныхъ чело-

вѣческихъ наукахъ и, смотря по различному содержанію познанія, получаютъ различные отвѣты“ [1]).

Такимъ образомъ условія опыта падаютъ *за предѣлы* опыта, онѣ *предшествуютъ* тѣмъ *фактамъ*, которые мы имѣемъ съ виду объяснить, и потому образуютъ собою prius. Экспериментъ не есть предпріятіе безолаборное, лишенное всякаго закона, состоящее изъ моментовъ отрывочныхъ, случайныхъ, безсвязныхъ,—какимъ оно было бы, еслибы опытъ былъ единственнымъ источникомъ познанія,—а есть операція цѣлесообразная и планомѣрная, заключающая въ себѣ *идеальный* моментъ „Естествоиспытатель,“ скажемъ словами того же *Катценбергера*, „взошедши на каѳедру, не ведетъ дѣло безъ плана и безъ руководящихъ идей точно также, какъ и всякій другой доцентъ, какъ всякій, далѣе, государственный прокуроръ на трибунѣ, какъ каждый судья въ своихъ креслахъ, какъ каждый врачь при постели больнаго, какъ каждый писатель при своемъ письменномъ столѣ, какъ каждый полководецъ въ главномъ штабѣ и т. д.. Успѣхъ войны зависитъ первѣе всего отъ разумно начертаннаго, свободно и генiально соображеннаго *плана* военныхъ дѣйствій, который не возникаетъ случайно въ человѣческомъ мозгу вслѣдствіе молекулярнаго движенія“ [2]) Особенно громко апеллируютъ противъ безусловнаго отрицанія идеальнаго и телеологическаго момента такъ называемыя *идеальныя* науки—логика, эстетика, этика (съ наукою о правѣ), предполагающія различеніе долга и факта, идеи и эмпирическаго явленія, безъ котораго (различенія) произошло бы въ мірѣ смѣшеніе истиннаго съ ложнымъ, прекраснаго съ безобразнымъ, добраго со злымъ,—предполагающія врожденность человѣку, вступающему въ міръ эмпирическихъ явленій, вѣчныхъ *идей истины*, *красоты* и *добра*, по силѣ которыхъ для разума человѣче-

---

[1]) D. apriori u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s. 23. 24.
[2]) Ibid., s. 39.

скаго возможно бываетъ сужденіе по *идеальнымъ* принципамъ. Но и всякая другая наука, всякая изъ естественныхъ наукъ доказываетъ несостоятельность односторонно—апостеріорнаго направленія мысли. „Что?—почему?—за чѣмъ?—это *вопросы разума* par excellence; субстанціальность, причинность и конечность суть не опытныя понятія, а *понятія разума*, имѣющія неразрушимое априорное значеніе. А изъ этихъ элементарныхъ понятій дѣлаетъ употребленіе не только метафизикъ и логикъ, но и физикъ и всякій другой реалистъ. Слѣд. онъ пользуется, сознательно или безсознательно, *априорнымъ факторомъ*“ [1]). *Кацценбергеръ* считаетъ, далѣе, неоспоримою „*формальную априорность* пространства и времени, этихъ необходимыхъ *формъ* существованія и созерцанія всего конечнаго, подобно тому какъ вѣчность есть образъ существованія абсолютнаго бытія,—конечно „не какъ готовыхъ *понятій*, а какъ необходимыхъ *коэффиціентовъ* для *возможности* опыта“ [2]). Естественныя науки, которыми поборники современнаго односторонно-реалистическаго направленія хотятъ ограничить кругъ человѣческаго познанія, объясняютъ все (или по крайней мѣрѣ многое), подлежащее ихъ изслѣдованію, только не въ силахъ объяснить *себя самихъ*. Между тѣмъ существованіе ихъ есть *историческій фактъ*, слѣд. требуетъ объясненія его. Сами онѣ, какъ сейчасъ замѣчено, не могутъ объяснить этотъ фактъ, т. е. себя, свое существованіе, и потому если мы станемъ выпытывать ихъ объ ихъ существованіи, то произойдетъ, по словамъ *Кацценбергера*, то, что „физика отошлетъ насъ къ физику, математика—къ математику, филологія—къ филологу, исторія—къ историку, юриспруденція—къ юристу и т. д.. Всѣ они (творцы названныхъ наукъ) и ихъ науки становятся для насъ *проблемою*. Разрѣшить эту проблему—задача не этихъ наукъ, а новой науки, философіи. Предметъ математики—

---

[1] D. aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschatl, s. 24.

[2]) Ibid.

величины, предметъ естествовѣдѣнія — природа, предметъ филологіи—языкъ и т. д.; предметъ же философіи—математикъ, естествоиспытатель, филологъ и т. д., математика, естествовѣденіе, филологія и т. д., поколику *онѣ суть науки*“ [1]). Такимъ образомъ намъ предстоитъ альтернатива, скажетъ еще разъ словами *Катценбергера*,—„или оставить непонятными, необъясненными *апріорныя* (реальныя, формальныя и идеальныя) предположенія эмпирическихъ наукъ, или предоставить рѣшеніе этой проблемы другой наукѣ, философіи. На общемъ полѣ чести имъ слѣдуетъ подать другъ другу руку примиренія.“ [2]).

Но зачѣмъ много толковать о такомъ сложномъ комплексѣ познавательныхъ актовъ, какъ наука, зачѣмъ даже говорить съ *Кантомъ* объ апріорномъ моментѣ въ чувственныхъ наблюденіяхъ,—зачѣмъ, когда даже на самой первой, самой низшей ступени въ лѣстницѣ восхожденія познающаго ума, именно въ чувственномъ ощущеніи, имѣетъ мѣсто реальное и формальное a priori. И ощущеніе не ощущаетъ само себя; нашъ самосознающій духъ, наше „я“—вотъ существенная примитивная причина, производящая по поводу внѣшнихъ предметовъ ощущеніе.

Такимъ образомъ мы возвращаемся къ тому положенію, изъ котораго вышли, именно—*фактически* не существуетъ *чистой* эмпиріи безъ спекулятивнаго элемента, нѣтъ ничего апостеріорнаго безъ апріорнаго. И если мы обратимся къ *Бэкону*, основателю современнаго реализма, и хорошенько присмотримся къ нему, то найдемъ, что онъ не имѣлъ намѣренія изгнать спекулятивный элементъ изъ естественной науки,—подобно тому какъ не имѣлъ намѣренія изгнать математику и логику, хотя онъ и не занимался ими, предоставивши это дѣло другимъ, болѣе способнымъ къ этой

---

[1]) Ibid., s. 19. 20.

[2]) Ibid., s. 9.

работѣ (и за нее взялся *Декартъ*). *Бэконъ* былъ физикъ, а потому и занимался тѣмъ, что̀ входитъ въ область физики; выходящее же за предѣлы ея онъ не отрицалъ, а предоставлялъ другимъ наукамъ. Какъ видно изъ его сочиненій, онъ имѣлъ въ намѣреніи „возстановить на всѣ времена правильную и законосообразную связь между опытомъ и разумомъ, чтобы этимъ положить конецъ неутѣшительному состоянію наукъ.“ [1]). Разъединеніе апріорнаго и апостеріорнаго началъ, дошедшее до совершеннаго уничтоженія одного другимъ, произошло послѣ *Бэкона*, и *Бэконъ* не виновенъ въ этомъ.

Показавши недостаточность опыта, какъ единственнаго источника познанія, мы въ сущности уже показали этимъ и недостаточность индукціи, какъ единственнаго метода, которымъ хотятъ ограничиться современные реалисты въ своихъ научныхъ изслѣдованіяхъ. Индукція доставляетъ намъ только опытный матеріалъ, который надобно еще оцѣнить. Потому безъ способности дѣлать дедуктивные выводы мы имѣли бы только группы эмпирическихъ единичныхъ фактовъ, но никогда не нашли бы закона, мотивирующаго и объясняющаго принципа, и никогда не дошли бы до системы познанныхъ законовъ, до науки,—между тѣмъ къ этому собственно мы стремимся путемъ познавательныхъ процессовъ. Что индукція не исключаетъ дедукцію, а, напротивъ, требуетъ ее, это слѣдуетъ изъ того, что индукція основывается на томъ предположеніи, что въ человѣческой природѣ есть вѣра въ принципъ, въ послѣднее основаніе, и способность къ составленію общихъ логическихъ заключеній. И если мы снова обратимся къ *Бэкону*, то найдемъ у него не только индукцію, но и дедукцію. Экспериментъ служитъ, по словамъ *Бэкона*, сколько индукціи,

---

[1]) ... Atque hoc modo, inter Empiricam et Rationalem facultatem conjugium verum et legitimum, in perpetuum, nos firmasse existimamus.— Instavratio magna, Londini, 1620, p. 10 (Praef.). Ср. также lib. 1, aphor. 95

столько же и дедукціи. Только дедукцію онъ понимаетъ не въ смыслѣ выведенія изъ общихъ положеній (аксіомъ) логическихъ слѣдствій, а въ смыслѣ примѣненія открытыхъ индукціей силъ и законовъ природы къ осуществленію новыхъ практическихъ изобрѣтеній. [1]).

Изъ критики нашей односторонно—идеалистическаго направленія мышленія и односторонно-реалистическаго слѣдуетъ, что апостеріорный и апріорный моменты, индукція и дедукція должны быть разсматриваемы нами какъ два равноправные и равно необходимые члена одного цѣлаго, если хотимъ предостеречь себя отъ ненаучнаго реализма—съ одной стороны—и отъ туманнаго спекулятивнаго идеализма—съ другой; medium tenuere beati—еще разъ повторимъ. Задача индукціи—служить для дедукціи отчасти основаніемъ и точкою опоры, а отчасти контролемъ и коррективомъ; а задача дедукціи—восполнять индукцію и дѣлать ее плодотворною Руководясь такими началами познанія и построенія науки, мы будемъ не творить міръ, чисто a priori построевать, подобно идеализму,—не копировать его только, фотографировать, подобно эмпиризму, а *объяснять*, *толковать его* (какъ *данный* намъ для сознанія). Изъ философовъ новаго времени наиболѣе близокъ къ указанному взгляду на пріобрѣтеніе познаній и построеніе науки *Кантъ* [2]). И великій философъ, и великій математикъ, и хорошо знакомый съ результатами современныхъ естественныхъ наукъ, *Кантъ* съумѣлъ равно вѣрно оцѣнить и апостеріорное и апріорное начало, и индукцію и дедукцію, и усвоить каждому элементу принадлежащее ему право; безъ чувственнаго созерцанія понятія, по его словамъ, пусты, а безъ понятій чувственныя созерцанія слѣпы. „Что всѣ наши познанія *начинаются* съ опыта“, говоритъ *Кантъ*, „въ этомъ неможетъ быть сомнѣнія; иначе чѣмъ возбуждалась бы къ дѣйствію

---

[1]) Nouum Organum, lib. 1, aphor. 82; lib. 11, aphor. 10.

[2]) Изъ древнихъ философовъ укажемъ на *Сократа*.

наша познавательная способность, если не предметами, впечатлѣвающими на наши внѣшнія чувства и частію производящими въ насъ представленія о себѣ, а частію побуждающими нашъ разсудокъ сравнивать эти представленія, связывать ихъ или раздѣлять, и т. обр. перерабатывать грубой матеріалъ чувственныхъ представленій и достигать того сознанія предметовъ, которое называется опытомъ [1]). Слѣдовательно *по времени* никакое познаніе *не предшествуетъ* опыту; *все начинается съ опыта.* Но если всякое наше познаніе начинается съ опыта, то однако *не все въ нашемъ познаніи возникаетъ изъ опыта.* Хотя наше познаніе опытно, но оно сложено изъ того, что́ мы получаемъ чрезъ впечатлѣніе отвнѣ, и того, *что́ износитъ изъ себя наша собственная познавательная способность* по поводу чувственныхъ впечатлѣній" [2]). Нельзя не упомянуть и о *Бэконѣ*, на котораго мы уже указывали, какъ на основателя современнаго реализма. По его требованію, изслѣдователь въ области науки долженъ „уподобить себя пчелѣ, которая не тчетъ только изъ себя (подобно пауку; — спекуляція) не собираетъ только, подобно муравью (эмпиризмъ), а соединяетъ въ себѣ и ту и другую работу,—и собираетъ нужный матеріалъ, и самодѣятельно обрабатываетъ его." [3])

Слѣдуя указанному пути при построеніи науки, мы будемъ создавать науку „здраваго смысла"; между тѣмъ какъ она такъ часто бывала и бываетъ наукой больнаго смысла, и тѣмъ больше, чѣмъ больше умъ человѣческій поддается крайностямъ идеализма или эмпиризма. „Философіей здраваго смысла" назвалъ было свою философскую теорію *Ридъ*, которая послѣ него продолжалась въ шотланд-

---

[1]) Отсюда видимъ, какъ высоко ставитъ *Кантъ* опытъ, отличая его отъ индивидуальнаго чувственнаго воззрѣнія и наблюденія.

[2]) *Kant's* Sammtliche Werke, herausg. v. *Rosenkranz* u. *Schubert*, 2 Bd,. s. 695.

[3]) Nouum Organum, lib. 1, aphor. 95.

ской школѣ; потому намъ необходимо выяснить—въ какомъ смыслѣ мы признаемъ здравый смыслъ руководительнымъ началомъ въ пріобрѣтеніи познаній и при построеніи науки. *Ридъ* основательно разсуждаетъ, когда предполагаетъ существованіе такихъ истинъ, которыя составляютъ неотъемлемую принадлежность природы человѣческаго существа, неразрывно связаны съ основными условіями нашего бытія и сознанія, и потому составляютъ общее достояніе каждаго человѣка, каждаго здраваго человѣческаго смысла. Но онъ находится на пути низведенія науки съ пьедестала принадлежащаго ей достоинства, ему угрожаетъ опасность слѣпаго смѣшенія философскаго сознанія съ вульгарнымъ сознаніемъ и замѣны перваго послѣднимъ, какъ единственно авторитетнымъ въ рѣшеніи вопросовъ бытія и жизни. Если критеріемъ истины всегда и безусловно будетъ признаваться мнѣніе, непосредственное убѣжденіе въ чемъ нибудь большинства людей (а это послѣдовательно вытекаетъ изъ основнаго принципа теоріи *Рида*), то естественно, что въ этомъ случаѣ въ рѣшеніе научныхъ проблемъ будетъ закрадываться столько же слѣпоты, предразсудковъ, случайностей, сколько ихъ гнѣздится въ людской толпѣ. И теорія *Рида*, какъ и всѣ философскія теоріи, содержа въ себѣ важный элементъ истинный, до того склонилась на сторону этого элемента, что потеряла изъ виду, какъ теряютъ болѣе или менѣе и всѣ философскія теоріи, прочіе элементы, другія стороны предмета, и потому поддалась, какъ поддаются и другія философскія теоріи, односторонности. Потому терминъ—„здравый смыслъ“ мы понимаемъ въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ въ какомъ понимаетъ его *Ридъ*. Мы понимаемъ его даже въ такомъ широкомъ смыслѣ, что совмѣщаетъ въ этомъ понятіи, какъ и замѣчено нами недавно, все то, что́ сказано нами доселѣ о методѣ построенія науки. Здравому смыслу, очевидно, противоположенъ больной смыслъ, т. е. ненормальный, такой, какой *не долженъ быть*, такой, слѣдуя которому мы дѣлаемъ кое что

такое, чего не слѣдовало бы допускать, и не сдѣлаемъ кое-чего такого, что́ слѣдовало бы сдѣлать; и значитъ здравый смыслъ есть такой смыслъ, каковъ *долженъ быть*, какой удовлетворяетъ своей идеѣ,-такой, слѣдуя которому мы будемъ аккуратно оставаться въ своей роли, не будемъ выходить изъ нея ни впередъ, ни взадъ. Наука, значитъ, будетъ наукою „здраваго смысла“ въ томъ случаѣ, когда она будетъ создаваться съ той точки зрѣнія, на которой долженъ стоять по сущности своей природы человѣкъ,—въ томъ случаѣ, когда мыслитель будетъ пользоваться тѣми именно (ни убавляя, ни умножая) средствами и путями, однимъ словомъ-методами, которыми онъ долженъ пользоваться, какъ человѣкъ, какъ существо смысла *человѣческаго* (а не божескаго или животнаго,—въ какихъ случаяхъ онъ выступаетъ изъ своей роли, изъ роли дѣятеля со смысломъ человѣческимъ). Если мы бросимъ взглядъ на исторію философскихъ ученій, то увидимъ, что у всякаго сколько нибудь выдающагося философа была своя idée fixe, свой идеалъ, которому онъ приноситъ въ жертву все прочее, всѣ прочія идеи, всѣхъ прочихъ боговъ,—найдемъ, что такая edée fixe была и у всякаго періода исторіи. По этой-то причинѣ всякій мыслитель и всякая группа мыслителей, жившихъ въ извѣстный періодъ исторіи и проводившихъ свои идеи въ народную жизнь, подвержены бо́льшей или меньшей односторонности, обладаютъ неполною истиною, а бо́льшимъ или меньшимъ обломкомъ истины, частію ея; значитъ каждый мыслитель и каждый періодъ исторіи должны быть разсматриваемы, какъ восполненіе другаго, и только всѣ они въ совокупности, только вся совмѣстно исторіи въ состояніи представить собою то величественное гармоническое цѣлое, которое можетъ быть разсматриваемо нами, какъ соотвѣтствующее идеалу истины. А такъ какъ исторія еще не пришла къ концу своему, то и истина, (какъ и ложь) еще не исчерпана вполнѣ, по всѣмъ сторонамъ и направленіямъ своимъ. Когда это совершится,

тогда и долженъ наступить конецъ исторіи. И естественно: если я есть только малый членъ великаго организма человѣчества, если постиженіе истины составляетъ задачу мировой исторіи, то было бы преступнымъ высокомѣріемъ, еслибы, напр., *Платонъ* или *Декартъ*, *Спиноза* или *Гегель*, или кто нибудь другой этого исправленія мысли возсѣлъ на жертвенникъ Аѳины и потребовалъ себѣ поклоненія и жертвъ отъ *Аристотеля*, отъ *Локка*, отъ *Гольбаха*, отъ *Фейербаха*,—или наоборотъ—послѣдніе отъ первыхъ. Вмѣсто этого всѣ они должны предстать предъ престоломъ истины и поклониться ему, какъ друзья между собою и вѣрные жрецы сидящей на немъ. Какъ миролюбіе въ практической жизни составляетъ необходимое и первое условіе для человѣка, стремящагося сдѣлаться святымъ, такъ миролюбіе въ теоретичной области составляетъ необходимое и первое условіе для человѣка, стремящагося познать истину И какъ первый сортъ миролюбія обусловливается смиреніемъ человѣка святаго, умѣющаго улаживать дѣло въ столкновеніяхъ своихъ съ людьми въ практической жизни, умѣющаго воздавать каждому свое, такъ послѣдній сортъ миролюбія обусловливается скромностію человѣка ученаго, способнаго и умѣющаго по достоинству оцѣнивать и научные выводы тѣхъ мыслителей, которые вращаются въ болѣе или менѣе чуждыхъ для него сферахъ, въ тѣхъ сферахъ, которыя не составляютъ предмета его спеціальныхъ занятій,—всегда помнящаго, что рядомъ съ нимъ стоитъ много другихъ жрецовъ истины, которые немогутъ быть вмѣнены по сравненію съ нимъ въ ничто, но которые также составляютъ нѣчто, доставляютъ камни, изъ которыхъ долженъ быть слагаемъ храмъ богу истины. Правда, если каждый изъ членовъ организма человѣческаго рода есть личность, слѣдонательно существо, имѣющее въ себѣ вѣчное достоинство, и независимо отъ отношенія своего къ другимъ существамъ, не можетъ быть сведено, подобно вещи, не степень чистаго средства, но есть въ относительномъ смыслѣ

самоцѣль (имѣетъ цѣль свою въ самомъ себѣ), то значитъ каждый изъ человѣческихъ индивидуумовъ, какъ представляющій собою нѣчто цѣлое, заключенное, въ относительномъ смыслѣ самостоятельное, долженъ обладать не обломкомъ, не частію истины, а цѣльною, полною истиною. Онъ и обладаетъ, но обладаетъ въ томъ случаѣ, когда воспринимаетъ ее, по выраженію евангелія, какъ „младенецъ“, а въ этомъ случаѣ обладаетъ ею болѣе или менѣе implicite; когда же начнетъ разлагать ее на ясныя понятія и освѣщать свѣтомъ самосознанія, тогда не всѣ стороны ея равномѣрно освѣщаются свѣтомъ сознанія и познанія, но однѣ больше, а другія остаются въ тѣни, смотря по индивидуальности мыслителя,—вслѣдствіе чего онъ подверженъ большей или меньшей односторонности и нуждается въ восполненіи его другими мыслителями; подобно тому какъ въ практической жизни никогда не встрѣчается намъ вполнѣ гармоническій характеръ, но всегда видимъ мы болѣе или менѣе односторонѣные характеры, смотря по индивидуальности дѣйствующаго субъекта, которые только въ соединеніи между собою образуютъ гармоническое цѣлое. Такимъ образомъ „здравому смыслу“ мы будемъ слѣдовать въ нашемъ мышленіи въ томъ случаѣ, когда возможно меньше будемъ отклоняться отъ центра истины,—когда, исходя ва периферію истины для спеціальнаго изслѣдованія разныхъ сторонъ ея, не будемъ износить на периферію центра истины, но будемъ разсматривать все изслѣдованное нами на периферіи истины какъ лучь, исходящій изъ постоянно неподвижнаго центра истинны, и относить его къ этому центру,—когда будемъ двигаться въ мышленіи своемъ повозможности осторожно и осмотрительно, постоянно озираясь назадъ, на пройденное нами, и соображая его съ тѣмъ, и относя къ тому, что́ сдѣлано другими мыслителями и что́ пережито и переживается общимъ сознаніемъ человѣческимъ и нашимъ собственнымъ, но болѣе широкимъ, чѣмъ узкая, сравнительно, сфера строго логическаго мыш-

ленія,—когда тонкая нить *индивидуальнаго* мышленія будетъ по возможности чаще прерываема, чтобы не завлекла индивидуума-мыслителя въ темный лѣсъ, въ которомъ онъ заблудится,—когда будемъ помнить, что постиженіе истины предоставлено длинному теченію исторіи, и что судьба исторіи—двигаться къ истинѣ не по прямой линіи, а по искривленной, по такой, по какой нѣкогда израильтяне двигались въ обѣтованную землю, и что, слѣд., мыслителю на всякомъ шагу угрожаетъ опасность ошибиться, и потребуются не рѣдкіе возвраты назадъ, исповѣдь—„ошибся“,—когда, видя надъ собою физическое и умосозерцаемое небо, подъ собою физическую и умосозерцаемую землю, вокругъ себя физическую и умосозерцаемую среду, будемъ всегда помнить, что medium tenuere beati. Какъ широка и глубока истина, и какъ узко и мелко, сравнительно, человѣческое сознаніе! Это долженъ помнить мыслитель и—смиряться.

Если же не будетъ слѣдовать указанному нами пути при построеніи науки, если, т. е., небудемъ гармонически сочетавать реальный и идеальный моменты, индукцію и дедукцію, а будемъ слѣдовать одному какому нибудь направленію преимущественно и даже исключительно, то въ послѣднемъ результатѣ окажется *скепсисъ*. И исторія философіи свидѣтелуствуетъ, что дѣйствительно подобныя односторонніе направленія мысли разрѣшались скепсисомъ. *Пиррономъ*, *Аркезилай*, *Энезидемъ*—скептики оспаривали то положеніе эпикурейцевъ и стоиковъ, что критерій достовѣрности знаній заключается въ чувственныхъ представленіяхъ; а скептицизмъ *Юма* слѣдовалъ за идеализмомъ *Берклея*, а въ послѣднемъ основаніи коренится въ эмпиризмѣ *Локка*. Въ самомъ дѣлѣ, если источникомъ познанія признаютъ одно только которое нибудь начало—априорное или апостеріорное, идеальное или реальное, а между тѣмъ каждое изъ нихъ въ отдѣльности, какъ односторонное, не въ состояніи выполнить такой задачи, какая ожидается отъ него, то не остается ничего больше, какъ сомнѣваться вообще въ возможности до-

стовѣрнаго знанія, такъ какъ восполнить односторонное довершить недостающее нечѣмъ. А односторонность и недостаточность каждаго въ отдѣльности момента, при исключеніи другаго, восполняющаго его, можетъ почувствоваться очень скоро и легко послѣ того, что́ выше сказано нами о каждомъ изъ нихъ.

Но и скептицизмъ, хотя есть теорія крайняя, аналогичная практическому отчаянію, заключаетъ въ себѣ элементъ истины и извѣстную долю пользы; это уже a priori можно сказать на томъ основаніи, что и скептицизмъ бывалъ и бываетъ историческою силою. Основаніе истинности его лежитъ въ абсолютной двойственности познающаго субъекта и познаваемаго объекта, въ невозможности полнаго (не только по содержанію, но и по формѣ) переведенія и разрѣшенія одного момента въ другой, въ невозможности отожествленія ихъ. На этомъ основаніи наука, имѣющая задачею переведеніе содержанія объективнаго бытія въ сферу субъективнаго сознанія, должна начаться съ абсолютнаго сомнѣнія. De omnibus dubitandum est, сказалъ еще *Декартъ*. Для пріобрѣтенія достовѣрнаго познанія, сказалъ еще раньше *Аристотель*, должно сначала правильно сомнѣваться, такъ какъ познаніе есть разрѣшеніе прежняго сомнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, если понятіе бытія не принадлежитъ къ числу тѣхъ категорій, которыми опредѣляются свойства и отношенія существующихъ предметовъ, а составляетъ необходимый *постулятъ* всѣхъ этихъ свойствъ и отношеній, то первый вопросъ, испытующаго ума долженъ быть вопросъ о бытіи, о существованіи; а такъ какъ рядомъ съ бытіемъ мыслимо для человѣка и небытіе, такъ какъ ему предлежитъ не *a* только, но и *b*, такъ какъ *a* не есть для него безграничное, но ограничивается моментомъ *b*, то значитъ ему предстоитъ сомнѣніе, выборъ—*a* или *b*? Прежде чѣмъ склониться къ *a*, онъ долженъ спросить себя--не *b* ли?--такъ какъ и *b* представляется *возможнымъ*, а допущенное—оно исключается *a*, потому что *a* и *b* неоднородны, противорѣчатъ другъ другу, какъ проти-

ворѣчатъ другъ другу бытіе и небытіе. Если я вижу предъ собою столъ съ книгами, то для меня существуетъ *возможность* представлять себѣ его и несуществующимъ, и даже себя самаго—не видящимъ ихъ; а коль скоро для меня существуетъ возможность этого, хотя бы даже малѣйшая, то все кончено, все рушено, я въ отчаяніи; я могъ бы освободиться отъ такого печальнаго результата [*лишь* въ томъ случаѣ, если бы мнѣ было *адсолютно невозможно* [какъ невозможно, по нашему предположенію, для абсолютнаго существа] мыслить возможность несуществованія объективнаго бытія. Въ этомъ радикальномъ сомнѣніи, которое собственно и окрещено именемъ скептицизма, коренится и тотъ видъ болѣе поверхностнаго сомнѣнія, которое, не задумываясь, допускаетъ реальное существованіе представляющагося намъ объективнаго міра, но дѣлаетъ строгій разборъ между фактами выдаваемыми—въ области ли природы, или области исторіи—за истину. Сомнѣніе (вообще)—вотъ горнило, чрезъ которое должно быть проведено мышленіемъ все поступающее въ сознаніе наше, если хотимъ знать дѣйствительную истину, а не ложь подъ видомъ истины, если хотимъ питаться пшеницею безъ плевелъ. И если мы обратимся къ исторіи философіи, то найдемъ, что сомнѣніе служило поводомъ къ возбужденію дѣятельности мышленія, парализовало одностороннія, слѣд. ошибочныя направленія его и побуждало изыскивать новые пути къ достиженію истины.

Но сомнѣніе должно быть не послѣднимъ, заключительнымъ словомъ науки, а первымъ, исходнымъ, и въ этомъ состоитъ ошибка, односторонность философскаго направленія мышленія, извѣстнаго подъ именемъ „скептицизма“. *Декартъ*, указавшій на сомнѣніе, какъ на исходный пунктъ мышленія и познанія, нашелъ и архимедовъ пунктъ, опираясь на который, мышленіе наше можетъ двигать по возможнымъ направленіямъ міромъ познаваемаго бытія, само пребывая устойчивымъ, неподвижнымъ,—нашелъ компасъ, который можетъ безопасно препроводить его чрезъ бездну

объективнаго бытія и недопустить погибнуть въ первобытномъ tohu-va-vohu,—нашелъ критерій истинности и достовѣрности нашихъ познаній. Этотъ архимедовъ пунктъ, этотъ компасъ, этотъ критерій-наше *самосознаніе* (cogito, ergo sum). Основаніе истинности положенія—cogito, ergo sum заключается въ томъ специфическомъ свойствѣ нашего самосознанія, что субъектъ познающій здѣсь есть вмѣстѣ и объектъ познаваемый, что объектъ и субъектъ здѣсь тожественны, суть *субъектъ-объектъ*. Слѣдовательно знаніе мое о мнѣ же, то знаніе, которое я имѣю въ самосознаніи, есть знаніе *непосредственное*, непосредствуемое никѣмъ и ничѣмъ другимъ, а потому *достовѣрное*; иначе, еслибы сознаваемый мною въ самосознаніи объектъ не существовалъ, тогда не существовалъ бы, слѣд. и не сознавалъ бы и познающій субъектъ, такъ какъ сознающій субъектъ есть не что другое, какъ сознаваемый объектъ; между тѣмъ субъектъ сознаётъ, слѣд. долженъ существовать и объектъ сознанія, такъ какъ субъектъ и объектъ здѣсь тожественны. А посредствомъ самосознанія, т. е. сознанія нашего о насъ самихъ, становится для насъ достовѣрнымъ и всякое другое познаніе наше, т. е. всякое познаніе наше предметовъ объективнаго міра, которое должно быть сопровождаемо самосознаніемъ и сводимо на него, какъ на высочайшій принципъ познанія. Въ этомъ случаѣ познаніе наше объективнаго міра будетъ такъ связываться съ нашимъ мыслящимъ „я“, что или мыслящее „я“ должно отказаться отъ себя, какъ мыслящаго, или признать истиннымъ то, что связано съ нимъ; но мыслящее „я“ не можетъ отказаться отъ себя, какъ мыслящаго (это сейчасъ доказано), не можетъ потому, что оно потому и есть мыслящее, что оно мыслитъ,—слѣд. и то, что связано съ мыслящимъ „я“, необходимо должно быть настолько же истиннымъ и дѣйствительнымъ, насколько истинно и дѣйствительно само мыслящее „я“. Вотъ на чемъ основывается и въ чемъ состоитъ *знаніе* человѣческое о бытіи.

Но безусловно ли знаніе наше? Настолько ли оно ясно и очевидно для насъ, что можетъ быть въ абсолютномъ смыслѣ названо видѣніемъ и поэтому исключаетъ всякое колебаніе и сомнѣніе?—Настолько же не безусловно, насколько не безусловно тожество субъекта и объекта въ человѣчествомъ самосознаніи, а вслѣдствіе этого—и недостатокъ безусловно непосредственнаго видѣнія объективнаго бытія вообще. А что тожество субъекта и объекта въ самосознаніи человѣческомъ не безусловно, это слѣдуетъ изъ того, что мыслящій субъектъ, дѣлая самаго себя объектомъ мышленія, различаетъ себя, какъ *существующее* существо (какъ бытіе), отъ себя, какъ *мыслящаго* существа (какъ мысли) [1]). Вотъ почему человѣкъ долженъ быть и есть не только знающее существо, но и *вѣрящее* существо; вотъ глубочайшее основаніе вѣры человѣка, и вѣры не только въ объективное бытіе вообще, но даже вѣры въ себя самого, въ свое собственное существованіе. Остановимся на нѣсколько минутъ на этомъ важномъ предметѣ.

Господствующее въ настоящее время стремленіе поставить рефлективное *знаніе* единственнымъ источникомъ всякаго познанія и увѣренности въ послѣднемъ основаніи должно вести основательнаго мыслителя къ скептицизму, такъ какъ въ этомъ случаѣ прорывается (какъ видно изъ сказаннаго сейчасъ) непроходимая пропасть между субъектомъ и объектомъ, между „я“ и „не—я“. Въ этомъ случаѣ человѣкъ былъ бы осужденъ на жалкую муку Тантала и безплодную работу Сизифа. Но онъ спасенъ отъ этой незавидной доли, ему сообщенъ даръ, который и самому крайнему скептику служитъ во благо, утоляетъ танталовскую

---

[1]) Различіе, которое не можетъ имѣть мѣста у абсолютнаго существа, у котораго тожество субъекта и объекта въ самосознаніи абсолютно, и которое потому и все вообще объективное бытіе *видитъ съ совершенною ясностію*, исключающею всякую тѣнь, всякое колебаніе, всякое сомнѣніе.

жажду его и устанавливаетъ предѣлъ (цѣль) его сизифовской работѣ,—и самый крайній скептикъ увѣренъ по крайней мѣрѣ въ томъ, что онъ ни въ чемъ не увѣренъ, что нѣтъ ничего достовѣрнаго. Даръ этотъ—*вѣра* (понимаемая въ самомъ широкомъ смыслѣ). Если знаніе разъединяетъ субъектъ и объектъ, такъ какъ возможно совершенное объективированіе содержанія сознающаго субъекта составляетъ существенное условіе ясности рефлективнаго знанія, то вѣра объединяетъ ихъ, производитъ таинственную живую связь между ними, и такимъ образомъ доставляетъ намъ *непосредственную увѣренность* въ объектѣ, увѣренность не только не нуждающуюся ни въ какомъ доказательствѣ, но даже исключающую всѣ доказательства (по словамъ *Якоби*), и потому увѣренность „успокаивающую насъ при взглядѣ на объективной міръ“ [1]). Конечно, и эта увѣренность *не есть* увѣренность *абсолютная*, совершеннѣйшая (такъ какъ и здѣсь нѣтъ полнѣйшаго единенія между субъектомъ и объектомъ); но такова судьба конечнаго существа,—конечному, ограниченному существу не могутъ и не должны принадлежать предикаты безконечнаго, неограниченнаго существа; для безконечнаго, съ его точки зрѣнія, эта увѣренность была бы не довлѣющею, но для конечнаго, съ точки зрѣнія его, она должна быть признана достаточною, довлѣющею. Мы не хотимъ сказать того, чтобы въ человѣкѣ не было и не должно было быть стремленія выйти за предѣлы этой увѣренности, съ которою все-таки связана извѣстная доля неудовлетворительности,—конечному, ограниченному, натурально стремиться къ безконечному, неограниченному (поколику послѣднее существуетъ); но дѣло въ томъ, что человѣкъ, какъ существо конечное, ограниченное, *метафизически обязанъ ограничивать себя*, удовлетво-

---

[1]) *Фихте* старшій, Die Bestimmung des Menschen, Berlin, 1800 s. 193. 194.

ряться тѣмъ, что́ неудовлетворительно по сравненію съ удовлетворительностію, составляющую удѣлъ кого-то другаго, стоящаго *выше* его.

Если въ вѣрѣ происходитъ живое единеніе между субъектомъ и объектомъ, и вслѣдствіе этого послѣдній становится вполнѣ достовѣрнымъ для насъ, то естественно, если специфическимъ органомъ вѣры является сердце, область чувства,—область, въ которой, какъ извѣстно изъ психологіи, субъектъ и объектъ сливаются, сравнительно съ отношеніемъ между ними въ познавательной области. А сердце есть центръ человѣческой личности, слѣд. вѣра есть дѣло не одного абстрактнаго ума, а конкретной *личности*. Если духъ человѣческій представляетъ собою не механически сплоченную груду, а живое органическое цѣлое, то естественно, что въ каждомъ обнаруженіи его, въ дѣятельности каждой стороны его, будетъ обнаруживаться и цѣлое, и особенно центральная часть; „часть", замѣчаетъ по этому поводу разсудительный мыслитель *Дельфъ*, всегда должна воспринимать характеръ цѣлаго". „Представленія, понятія, сужденія, умозаключенія", продолжаетъ онъ же,— „все то, что принадлежитъ сознанію, обусловленному рефлексіей, есть посредственное порожденіе духа, причиняемое чувственнымъ наблюденіемъ и связанное съ объективаціей. Оно основается на томъ отношеніи (субъекта) къ вещамъ, въ которомъ вліяетъ на наши внѣшнія чувства только внѣшняя сторона вещей, только явленіе ихъ, какъ обыкновенно выражаются, и отъ этого явленія отвлечено (абстрагировано) и высказано словомъ. Но въ этой посредственной дѣятельности, связанной внѣшнею стороною, дѣйствуетъ и непосредственное отношеніе, которое исходитъ не отъ периферіи человѣка—отъ разсудка и внѣшнихъ чувствъ—на периферію вещей, а непосредственно захватываетъ предметъ и отображаетъ въ себѣ все *существо* его, и которое исходитъ изъ внутренней, центральной и цѣлостной силы человѣка, отъ его сердца *(Gemüth)*. Это непосредственное отношеніе

или дѣйствіе всегда присуще въ основѣ указанному посредственному отношенію, и мы называемъ его вѣрою“ [1]). Такимъ образомъ, значитъ, печать моральнаго, свободнаго существа налагается на всякій вообще видъ человѣческой дѣятельности и характеризуетъ послѣднюю, какъ дѣятельность *нравственнаго* существа; „моральное убѣжденіе есть основаніе всякаго другаго убѣжденія“ [1]). Замѣчаніе это указываетъ намъ руководительное начало для отношенія нашего къ спорящей съ нами о какомъ нибудь предметѣ сторонѣ и вообще для сужденія объ этомъ предметѣ, т. е. объ ученыхъ спорахъ мыслителей. „Напрасенъ трудъ“, скажемъ прекрасными словами *Дельфа*, „оспаривать доводами рефлексіи того человѣка, который не раздѣляетъ тѣхъ предположеній (Voraussetzungen), которыя двигаютъ нами, т. е. нашихъ моральныхъ убѣжденій. Единственная надежда одолѣть противника основывается на томъ, чтобы поколебать моральныя убѣжденія его; а послѣднее можетъ быть достигнуто не изощреніемъ логическихъ доводовъ, а моральною силою духа, силою сердца (des Gemüths), живо выражающеюся безъ первыхъ, или совмѣстно съ ними. Когда эти моральныя убѣжденія будутъ потрясены, тогда противникъ нашъ будетъ въ состояніи принять, какъ выражаются, доводы наши къ сердцу и взвѣсить ихъ въ виду своей совѣсти. Когда же этого не сдѣлано, тогда даже самыя убѣдительныя логически и эмпирически доказательства не подѣйствуютъ на его духъ, на область его чувства, слова наши будутъ казаться ему глухими и пустыми“ [2]). „Во всякомъ нашемъ знаніи“, прочтемъ еще нѣсколько словъ изъ интереснаго сочиненія того же мыслителя, „есть нѣчто

---

[1]) Cultur und Religion; die Entwicklung des humanen Bewustseins historisch und philosophisch betrachtet von H. K. H. *Delff*, Gotha, 1875, s. 5. 6.

[2]) *Фихте* старшій, Die Bestimmung des Menschen, s. 193. 194.

[3]) Cultur u. Religion, s. 4. 5.

такое, что́ овладѣвается не рефлексіей единственно и преимущественно, а всѣмъ тѣмъ, что́ принадлежитъ къ условіямъ личности, и это именно и есть то, что́ сообщаетъ своеобразное направленіе нашимъ мыслямъ. Еслибы въ знаніи все обусловливалось одною рефлексіей и доводами разсудка, въ такомъ случаѣ было бы возможно каждаго человѣка убѣдить въ его заблужденіяхъ и направить на болѣе правильный взглядъ (покрайней мѣрѣ до извѣстной степени, соотвѣтствующей способности его разсудка); еслибы дѣло касалось только „„головъ““, то было бы необъяснимо „„много умовъ““, расходящихся по различнымъ направленіямъ. Еслибы мы, напр., захотѣли убѣдить матеріалиста или дарвиниста въ идеѣ жизни и принципальной разумности, проникающихъ природу и господствующихъ въ ней, то мы не достигли бы цѣли однѣми доказательствами разсудка, хотя бы то самими глубокими и самыми остроумными; точно также какъ и ученость и способность къ построенію комбинацій матеріалиста или дарвиниста не въ состояніи склонить на свою сторону того, кто чувствуетъ себя проникнутымъ живымъ и разумнымъ характеромъ природы. Какъ иначе объяснить это, если не тѣмъ, что мы и въ наукѣ движемся не однимъ только разсудкомъ и рефлексіей, и личными симпатіями? Есть, безъ сомнѣнія, основанія, заимствованныя изъ психологической и исторической рефлексіи и выработанныя столѣтіями, опираясь на которыя, можно доказать, что человѣкъ божескаго рода, а не животнаго; тѣмъ не менѣе тотъ, кто связалъ себя съ дарвиновскою гипотезой не по легкомыслію только и поверхностности взгляда, не будетъ подвинутъ этими основаніями къ тому, чтобы примкнуть къ другому взгляду на происхожденіе человѣка, радикально отличному отъ взгляда, проведеннаго въ дарвиновской гипотезѣ; но, съ другой стороны, и дарвинистъ не убѣдитъ того, кто посвященъ въ высочайшія и глубочайшія таинства философіи и религіи. Основаніе этого явленія заключается въ томъ обстоятельствѣ, что тотъ и другой не только

разсматриваютъ предлагаемыя доказательства глазомъ разсудка, но и относятся къ нимъ съ живою силою сердца (Gemüths), которая энергично отклоняетъ отъ себя то или другое, сообразно своему настроенію и склонности, и побуждаетъ *служащій ей* разсудокъ противопоставить навязывающимся ему доказательствамъ другія доказательства — дѣйствительныя или кажущіяся, чтобы во чтобы то ни стало удержать за собою свое существованіе [1]).

Такимъ образомъ въ убѣжденіи человѣка рѣшающій голосъ даетъ не знаніе, а вѣра, въ концѣ концовъ все сводится въ немъ на тотъ *личный* (а не интеллектуальный только) актъ, которымъ человѣкъ вступаетъ въ прямое живое соприкосновеніе съ конкретными предметами; и значитъ только въ этомъ случаѣ можетъ быть рѣчь объ убѣжденіи. Напротивъ „тѣ, которые воспринимаютъ что нибудь только по наслышкѣ, опираясь всегда на внѣшнихъ основаніяхъ, или съ закрытыми глазами перескакиваютъ пропасть невѣденія, насильственнымъ актомъ и salto mortale, не вправѣ хвалиться ни вѣрою, ни убѣжденіемъ, а въ собственномъ смыслѣ слова должны быть причислены къ servum pecus imitatorum, такъ какъ они напередъ отреклись отъ самохотѣнія и самомышленія и самоубійственно лишили себя своего человѣческаго достоинства“ [2]). Но хотя вѣра, на которой основывается всякое доказательство, моральное убѣжденіе, на которомъ опирается всякое другое убѣжденіе, не суть результатъ рефлексіи, сужденій разсудка, касаются „не видимыхъ составныхъ частей доказательства и ихъ комбинаціи, а простираются на невидимую сторону самого конкретнаго предмета“ [3]), тѣмъ не менѣе вѣра, моральное убѣжденіе не слѣпы, не связанны, не слабая и пассивная сторона въ человѣческомъ духѣ, а зрячи, сво-

---

[1]) Cultur u. Religion, s. 3. 4.
[2]) Ibid., s. 8.
[3]) Ibid., s. 7.

бодны, крѣпки и активны, даже—„генеральный актъ сознательной и свободной личности“ [1]). Потому что „сознаніе и свобода не связаны рефлективнымъ сознаніемъ, не связаны настолько же, насколько все существо человѣка не расходится въ рефлективное сознаніе“. „Знаніе вѣры“, прибавляетъ *Дельфъ*, „лучше было бы назвать совѣстью, συνείδησις. Съ терминомъ „„совѣсть““ обыкновенно соединяютъ знаніе божественнаго закона, ἄγραφος νόμος, написаннаго на скрижаляхъ человѣческаго сердца. Но что значеніе это основательно только въ относительномъ смыслѣ, это слѣдуетъ изъ того, что и коммунистъ, силящійся разрушить всякій порядокъ и всякіе нравы, ссылается при этомъ на свою совѣсть. Слѣдовательно совѣсть обозначаетъ индивидуальную точку зрѣнія, въ которой каждый изъ людей живетъ и которою онъ побуждается въ своей жизни“ [2]).

Но вѣра, посредствомъ которой мы воспринимаемъ предметы непосредственно, представляетъ намъ ихъ въ общности, нераздѣльности,—по тому общему впечатлѣнію, какое они производятъ на насъ, слѣдовательно неотчетливо, невполнѣ ясно. Во вторыхъ, вѣра, какъ вытекаетъ изъ сказаннаго нами, индивидуальнаго характера, опредѣляется личностію каждаго въ частности человѣка. При встрѣчѣ, напр., съ незнакомымъ мнѣ человѣкомъ я сначала составляю себѣ самое общее представленіе на основаніи того впечатлѣнія, какое непосредственно произведетъ на мой духъ существо его (человѣка). А впечатлѣніе это и соотвѣтствующее ему представленіе будутъ опредѣляться индивидуальными особенностями моей личности; слѣдовательно здѣсь угрожаетъ опасность признавать всякое личное убѣжденіе объективно годнымъ, а отсюда прямой исходъ къ протагоровскому—„человѣкъ есть мѣра вещей“, истинно то, что̀ каждому пред-

[1]) Ibid., s. 8.

[2]) Ibid., s. 7.

ставляется таковымъ. Если, поэтому, мы захотимъ достигнуть отчетливаго познанія предметовъ, простирающагося до яснаго представленія составныхъ частей ихъ и ихъ отношеній между собою, если, далѣе, захотимъ предохранить себя отъ индивидуальной односторонности и слѣдовать объективно общегодному, то должны провести нашу вѣру, порождаемую непосредственнымъ соприкосновеніемъ нашимъ съ предметами, чрезъ область знанія, строго логическаго мышленія, разсудка [1]).

Если спросимъ теперь объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ, то должны, на основаніи сказаннаго, признать, что онѣ находятся между собою во взаимодѣйствіи: можно сказать и credo ut intelligam *(Анзельмъ)*; fides praecedit intellectum *(Августинъ)*, и—credo quia intelligo [2]). Съ одной стороны, такъ какъ объектъ (объективное бытіе) есть *данное* для познающаго субъекта, такъ какъ они (т. е. субъектъ и объектъ) никогда непереводимы всецѣло другъ въ друга, то всякое знаніе, всякая наука предполагаетъ—съ объективной стороны *откровеніе*, т. е. откровеніе объекта субъекту, а съ субъективной—*вѣру* въ откровеніе. Каждое доказательство, говоритъ *Якоби*, предполагаетъ уже нѣчто доказанное, принципъ чего есть откровеніе; человѣческое познаніе, говоритъ онъ же, выходитъ изъ откровенія; слѣдовательно познаваемый нами міръ есть прежде всего міръ откровенія. А открываемое можетъ быть не иначе воспринимаемо, какъ прежде всего посредствомъ вѣры, довѣрія, посредствомъ той увѣренности, которая отличается характеромъ непосредственности. Мы вѣримъ, что міръ имѣетъ какую нибудь объек-

---

[1]) Для характеристики вѣры слѣдуетъ прибавить, что такъ какъ вѣра, моральное убѣжденіе есть дѣло индивидуальной личности то значитъ оно не передаваемо другимъ индивидуумамъ. Далѣе, такъ какъ вѣра есть дѣло личности (а не интеллектуальности только) то ей присущъ элементъ любви.

[2]) Только не credo quia absurdum (*Тертуллианъ*).

тивность, что онъ основывается на связи идей, что онъ движется законами, встрѣчающимися съ подобными (однородными) элементами и въ нашемъ субъективномъ духѣ. Эта вѣра возбуждаетъ въ насъ интересъ и сообщаетъ намъ энергію къ дѣятельности на полѣ объективнаго бытія; между тѣмъ безъ нея стремленіе къ познанію было бы жалкою мукою Тантала. Ни естествоиспытатель, ни историкъ, ни психологъ, ни метафизикъ, ни моралистъ не принялись бы за свои научныя изслѣдованія, еслибы не были увѣрены въ существованіи законовъ въ тѣхъ областяхъ, которыя подлежатъ изслѣдованію ихъ. Итакъ, значитъ, въ основаніи всякаго знанія лежитъ вѣра, всякое рефлективное доказательство предполагаетъ и включаетъ въ себя внутреннюю увѣренность вѣры.—Но, съ другой стороны, полноправно и положеніе—credo quia intelligo. Что касается отчетливаго представленія предметовъ, простирающагося до яснаго сознанія частей ихъ, что касается объективно вѣрнаго и устойчиваго представленія о нихъ, то я могу вѣрить только тогда, когда уразумѣю ихъ, когда проведу ихъ чрезъ область разсудочнаго мышленія, когда займусь систематическимъ изученіемъ предметовъ. Такое изученіе расширяетъ взглядъ нашъ на предметы, ознакомляютъ со свойствами и отношеніями ихъ, побуждаетъ провѣрять наши выводы и такимъ образомъ сообщаетъ нашимъ мыслямъ и воззрѣніямъ бо́льшую твердость и достовѣрность А какимъ правиламъ должно слѣдовать въ этомъ случаѣ, это показано нами въ рѣчи о методѣ построенія науки.

Элементъ откровенія и вѣры въ знаніи и наукѣ выдвинуть на передній планъ въ философской системѣ *мистицизма*, представителями которой были— въ древнемъ мірѣ неоплатоники, въ средніе вѣка *Бэмъ*, въ новое время *Якоби*. Но они поддались крайности въ этомъ направленіи, игнорируя значеніе логическихъ доводовъ въ познанія.

Надѣемся, что сказаннымъ нами о методѣ построенія науки достаточно выяснены тѣ требованія, удовлетворе-

ніемъ которыхъ обусловливается созданіе науки, тѣ факторы, которые вліяютъ на созданіе науки. Вотъ схема науки, а слѣд. и этики. Мы нарочито такъ долго занимались вопросомъ о методѣ науки, чтобы тѣмъ рельефнѣе и разительнѣе выставить результатъ сравненія представленной нами схемы науки съ тою схемою, по которой построяется у насъ этика [1]). Если въ результатѣ окажется, что эти двѣ схемы тожественны, или по крайней мѣрѣ близки другъ къ другу, то значитъ этика, какъ наука, находится у насъ въ удовлетворительномъ, или по крайней мѣрѣ сносномъ состояніи; если же между ними окажется болѣе или менѣе значительное разстояніе, если онѣ много не похожи другъ на друга, то значитъ состояніе у насъ науки этики неудовлетворительно, и значитъ долгъ нашъ привести ее въ болѣе удовлетворительное состояніе, поставить ее на научную почву.

Кто знакомъ съ состояніемъ у насъ этики и кому, съ другой стороны, извѣстны условія построенія наукч и возможность строго научнаго изложенія ученія о нравственности, тотъ безъ малѣйшаго колебанія будетъ утверждать, что этика находится у насъ въ настоящее время въ весьма неудовлетворительномъ состояніи, что она не построяется у насъ на строго научныхъ началахъ, на которыхъ должна построяться, какъ наука,—построяется въ формѣ науки даже меньше, и значительно меньше, чѣмъ другія богословскія науки, къ области которыхъ она принадлежитъ, какъ этика богословская, и въ которыхъ также ощущается недостатокъ научнаго построенія въ современномъ смыслѣ этого слова. Чтобы выразить однимъ словомъ характеръ и направленіе науки о нравственности у насъ, назовемъ ее *схоластическою*. Схоластицизмъ объемлетъ ее отъ начала до конца.

Еще раньше рѣчи о методѣ построенія науки мы ука-

---

[1]) Нормою для опредѣленія состоянія у насъ науки о нравственности принимаемъ, и должны принять, существующія у насъ новѣйшія, такъ называемыя, „Нравственныя богословія“.

зали два условія, опредѣляющія научную судьбу извѣстнаго предмета: во первыхъ, на столько ли самостоятеленъ этотъ предметъ, чтобы образовать собою особую науку; во вторыхъ, настолько ли онъ устойчивъ, чтобы мы могли подмѣтить и раскрыть законы, которымъ подчиненъ этотъ предметъ въ своемъ движеніи, въ своей жизни. Что касается перваго пункта, то, вообще говоря, у насъ признаётся самостоятельность предмета этики Но прибавляемъ—вообще говоря, такъ какъ намъ лично приходилось выслушивать отъ компетентныхъ въ богословской наукѣ лицъ недоумѣніе—стоитъ ли ученіе о нравственности того, чтобы создавать изъ него особую науку, чтобы удѣлять ему особую каѳедру въ учебномъ заведеніи,—не настолько ли мелокъ и не широкъ предметъ этики, что исключеніе послѣдней, какъ самостоятельной науки, изъ системы наукъ, и въ частности изъ круга наукъ богословскихъ, можетъ быть неощутительнымъ? Нѣтъ сомнѣнія, что поводомъ къ такому недоумѣнію послужило и служитъ для многихъ жалкое состояніе у насъ науки о нравственности. Вотъ фактъ, показывающій отношеніе у насъ къ нашей наукѣ-этикѣ людей разсуждающихъ, пытливыхъ, компетентныхъ. Если же масса занимающихся этою наукою и не сомнѣвается, какъ мы сказали сейчасъ, въ возможности и необходимости существованія особой науки о нравственности, то, надѣемся, не погрѣшимъ, если скажемъ, что весьма значительная часть изъ нея не сомнѣвается только потому, что состоитъ изъ личностей несамостоятельныхъ, подражательныхъ, и потому движущихся въ общемъ потокѣ,—не сомнѣвается потому, что сказано не сомнѣваться, сказано признавать ученіе о нравственности самостоятельною наукою, а не вслѣдствіе собственнаго глубокаго убѣжденія, нажитаго трудомъ отъ занятія этикой. Первый и послѣдній факты говорятъ о томъ, что у насъ еще не сознана со всею ощутительностію вѣскость слова *воля* (человѣческая). Только тогда, когда она со всею ясностію и ощутительностію будетъ сознана и прочувствована, толь-

но тогда мы убѣдимся во всей глубинѣ и во всей широтѣ предмета этики.

Всякое человѣческое дѣйствіе, а слѣдовательно и вся сумма человѣческихъ дѣйствій, т. е. вся дѣятельность человѣка, вся его жизнь, имѣетъ двѣ стороны—внѣшнюю и внутреннюю. Внутренней сторонѣ принадлежитъ человѣческое дѣйствіе до тѣхъ поръ, пока оно не можетъ быть замѣтнымъ для другаго человѣка, пока, слѣдовательно, остается внутри существа человѣка, въ душѣ его, не открываясь во внѣшнемъ явленіи, посредствуемомъ тѣлеснымъ организмомъ. До этихъ поръ воля можетъ быть предметомъ только чисто моральнаго сужденія, можетъ быть разсматриваема и обсуждаема только съ чисто этической точки зрѣнія, но не съ эстетической и не съ юридической, и слѣдовательно эстетика и наука о правѣ не имѣютъ еще здѣсь предмета своего. А внѣшней сторонѣ человѣческое дѣйствіе принадлежитъ потолику, поколику воля, какъ внутреннее самоопредѣленіе, воплощается и производитъ вліяніе на окружающую дѣйствующаго человѣка среду, поколику она проявляется во внѣшнемъ мірѣ въ словѣ или въ дѣлѣ. Здѣсь дѣйствіе человѣческое можетъ быть уже обсуждаемо не только съ этической точки зрѣнія, но и съ эстетической и юридической. Если внѣшнія дѣйствія человѣка, сталкивающагося съ разнообразными объектами въ мірѣ, т. е. дѣйствія по внѣшней ихъ сторонѣ, весьма сложны, то не менѣе сложенъ процессъ ихъ и по внутренней ихъ сторонѣ. Здѣсь воля мотивируется, устанавливаетъ цѣли, выбираетъ средства, подчиняетъ себя извѣстной нормѣ, руководствуется извѣстнымъ моральнымъ принципомъ, создаетъ себѣ идеалъ,—принимаетъ намѣренія, испытываетъ желанія, укрѣпляется въ рѣшимости,—наживаетъ склонность, похоть, страсть; лишнее и прибавлять, что здѣсь затрогиваются и дѣйствуютъ всѣ силы души—умъ, чувство и воля. Такая сложность процесса внутренняго движенія воли, въ связи съ тѣмъ, намѣченнымъ сейчасъ и хорошо извѣстнымъ уже

намъ, обстоятельствомъ, что внутренняя сторона человѣческаго дѣйствія попреимуществу, специфически есть предметъ этическаго обсужденія, между тѣмъ какъ къ обсужденію внѣшней стороны его могутъ примѣшиваться и другія точки зрѣнія для обсужденія предмета (эстетическая и юридическая), заставляетъ обратить тщательное вниманіе на эту сторону человѣческой дѣятельности и дѣлать ее попреимуществу объектамъ этики, главнымъ, существеннымъ предметомъ ея. Между тѣмъ если обратить вниманіе на содержимое нашими богословскими этиками, то найдемъ, что въ нихъ гораздо больше имѣется дѣло съ видимыми дѣйствіями человѣка, съ внѣшними формами его жизни, чѣмъ съ внутренними процессами воли, предшествующими внѣшнимъ дѣйствіямъ и сопровождающими ихъ. Обратимъ для примѣра вниманіе на статью въ нашихъ „Нравственныхъ Богословіяхъ“ о грѣхѣ и добродѣтели, или на ту часть, въ которой содержится такъ называемое „частное изложеніе обязанностей христіанина“. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ въ этикѣ, наукѣ, имѣющей предметомъ своимъ волю въ самой себѣ, волю, какъ внутреннее самоопредѣленіе, должно быть большее вниманіе обращаемо на *субъективность* дѣятеля, чѣмъ на *дѣйствія* субъекта. Перевѣсъ вниманія къ дѣйствіямъ субъекта долженъ имѣть и имѣетъ мѣсто въ наукѣ о правѣ. Вотъ причина, почему наши нравственныя системы отличаются юридическимъ (а отсюда казуистическимъ) характеромъ, вмѣсто моральнаго,—почему онѣ вмѣсто того, чтобы рисовать живой и связный организмъ духовно-нравственной жизни, начертываютъ сухую схему, состоящую изъ разъединенныхъ и механически сплоченныхъ мертвыхъ пунктовъ. Первое привлекаетъ и живитъ, а послѣднее отталкиваетъ и мертвитъ.

Названное сейчасъ явленіе въ нашихъ нравственныхъ системахъ находится въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что изъ трехъ основныхъ нравственныхъ понятій—нравственнаго блага (высочайшаго блага), нравственнаго долга

(обязанностей) и добродѣтели, подъ которыя можетъ быть подводимъ и съ точки зрѣнія которыхъ можетъ быть разсматриваемъ матеріалъ нравственнаго ученія [1]), у насъ односторонно выдвинуто понятіе нравственнаго долга или обязанностей, съ точки зрѣнія котораго разсматривается и излагается нравственный матеріалъ. Это видно уже изъ опредѣленій нашей науки, даваемыхъ въ нашихъ „Нравственныхъ Богословіяхъ“: нравственное богословіе, говорится тамъ, излагаетъ ученіе о нравственномъ *законѣ* Божіемъ и объ *обязанностяхъ* христіанина [2]). Эта точка зрѣнія принадлежала и принадлежитъ евреямъ (и вообще восточнымъ народамъ) и католикамъ [3]); она обличаетъ въ тѣхъ, которые руководятся ею, не сына (свободнаго), а раба, слѣдовательно должна быть признана въ настоящее время (и на основаніи свободы, доставленной намъ въ новозавѣтномъ царствѣ, и на основаніи высокой ступени прогрессивнаго развитія, достигнутаго современнымъ поколѣніемъ) отсталою, анахронизмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, ею предполагается на одной сторонѣ внѣшній законодатель, предписывающій правила дѣятельности, а на другой сторонѣ противостоящій ему исполнитель закона, соображающійся въ своей дѣятельности съ внѣшними предписаніями. Такое отношеніе дѣйствительно бываетъ и должно быть между воспитателемъ, напр., и питомцемъ, пока послѣдній не носитъ еще въ себѣ болѣе

---

[1]) „Во всякомъ моральномъ дѣйствіи“, пишетъ *Жанэ*, „могутъ и должны быть различаемы три вещи. 1, *объектъ* или *цѣль*, которая преслѣдуется и осуществляется, т. е. то, что мы называемъ *благомъ*; 2, *дѣятель*, который совершаетъ добро и чрезъ это пріобрѣтаетъ *навыкъ* или *качество*, которое мы называемъ *добродѣтелью*, и наконецъ 3, *законъ*, который опредѣляетъ отношеніе дѣятеля къ цѣли и есть то, что мы называемъ *долгомъ*. Этимъ тремъ основнымъ идеямъ противостоятъ три противоположныя идеи: *зло*, *порокъ* и *запрещеніе* или *возбраненіе*“. La moral, p. 1.

[2]) См. первую страницу любаго нашего „Нравственнаго Богословія“. А на основаніи письменныхъ документовъ можно предположить, что такъ опредѣляется наука о нравственности и при устномъ преподаваніи ея въ тѣхъ учебныхъ заведеніяхъ, преподаватели которыхъ находятся подъ давленіемъ этихъ письменныхъ документовъ.

[3]) Изъ мыслителей, занимавшихся моралью, она принадлежитъ—изъ древнихъ философовъ *Сократу*, а изъ новыхъ *Канту*.

или менѣе самостоятельно выработанныхъ убѣжденій и въ тоже время не обладаетъ еще бо́льшею или меньшею долей моральной силы слѣдовать этимъ убѣжденіямъ. Такое отношеніе было и между Іеговой и израильскимъ народомъ въ ветхозавѣтное время Но въ томъ именно и состоитъ задача воспитателя, чтобы постепенно дѣлать своего питомца возможно больше самостоятельнымъ, дѣйствующимъ правильно не взирая на внѣшній образъ воспитателя, а прислушиваясь къ голосу собственной совѣсти,—безъ принужденія внѣшнею силою, а по влеченію силы внутренней. Разно времена ветхозавѣтнаго рабства должны были смѣниться и смѣнились временами евангельской свободы. Духъ Божій говоритъ въ Новомъ Завѣтѣ не чрезъ первосвященниковъ и пророковъ, а излитъ на всякую плоть [2]); новозавѣтный человѣкъ стоитъ не *подъ* закономъ, а *въ* законѣ. Мы не говоримъ, конечно, въ пользу абсолютизма человѣческой личности, въ пользу полной автономіи его. Какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ спеціальнымъ возвѣщеніемъ божественной воли посредствомъ первосвященниковъ и пророковъ не уничтожалось Моисеево законодательство, а восполнялось, индивидуализировалось и субъективировалось, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ лично-индивидуальнымъ факторомъ въ нравственномъ законѣ, посредствуемомъ совѣстью каждаго въ частности человѣка, положительный объективный и общій законъ не исключается. а предполагается, дополняется, индивидуализируется, субъективируется (поколику человѣкъ, какъ личность, не можетъ быть чистою копіей общаго объективнаго закона). Пока въ совѣсти человѣка будетъ слышаться свидѣтельство о *зависимости* его отъ чего-то высшаго, пока въ ней будетъ ощущаться тотъ величественный императивъ, который не можетъ быть сокрушенъ всѣми силами нашего существа, всѣмъ вообще міромъ, и которымъ, слѣдовательно, предполагается власть и сила, царящія не только *въ* человѣкѣ, въ его ограниченной сферѣ,

---

2) Ср. Іоил. 2, 28.

но и *надъ* человѣкомъ, въ области, простирающейся далеко за предѣлы человѣка, до тѣхъ поръ будетъ сохранять власть и силу свою противостоящій человѣку объективный законъ, которому онъ долженъ подчиняться. Мы говоримъ только о томъ, что въ нравственной системѣ христіанской не должно быть односторонно выдвигаемо на передній планъ понятіе долга, обязанности, но оно должно быть уравновѣшиваемо другими нравственными понятіями, которыя указаны нами недавно и которыя овладѣли западною этикою—какъ философскою, такъ и богословскою—до такой степени, что и доселѣ не перестаютъ служить для многихъ западныхъ моралистовъ принципомъ для распредѣленія въ систему матеріала нравоученія и даже признаются единственно научнымъ началомъ для этой цѣли [1]), именно понятіями добродѣтели [2]) и блага [3]). Въ понятіи добродѣтели мыслится человѣческая личность, внутренно проникнутая и одушевленная нравственною идеей и соотвѣтственно нормѣ, извлекаемой изъ этой идеи, дѣйствующая въ своей жизни и укрѣпляющаяся въ этомъ направленіи. А въ понятіи нравственнаго блага (высочайшаго блага [4]) мыслится совершенство, идеалъ, составляющій предметъ желаній и цѣль стремленія человѣческой личности и по мѣрѣ достиженія его, живаго соединенія съ нимъ, доставляющій человѣку удовлетвореніе, счастіе (блаженство), покой. Такъ какъ всѣ указанныя понятія—блага, добродѣтели и обязанности—чисто формальнаго свойства, то значитъ каждое изъ нихъ можетъ быть примѣнено ко всякому пункту нравственнаго ученія, ко всякой нравственной идеѣ, смотря потому, съ какой точки

---

[1]) Укажемъ для примѣра на этики *Роте*, *Мартенсена*, *Зейделя*, *Жанэ*. Несостоятельность этого начала для организаціи нравоучительной системы показана у *Вуттке* и *Эттингена*—изъ богослововъ, у *Гербата*—изъ философовъ.

[2]) Понятіе добродѣтели равно понреимуществу—изъ древнихъ мыслителей у *Аристотеля*, а изъ новыхъ у *Фихте*.

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

[4]) Bonum supremum или bonum consummatum.

зрѣнія мы будемъ смотрѣть на нее; и значитъ каждое изъ нихъ само по себѣ будетъ односторонно выражать основную нравственную *идею*, которая должна проходить чрезъ всю нравственную систему и органически развѣтвляться въ ней, будетъ выражать только одинъ изъ моментовъ, содержащихся въ этой идеѣ, и слѣдовательно всѣ они должны быть соединены вмѣстѣ и наполнены специфическимъ содержаніемъ, чтобы послужить адекватнымъ выраженіемъ основной нравственной идеи. Изъ этой-то основной идеи и должно быть выведено понятіе о нашей наукѣ, т. е. этикѣ, должно быть извлечено начало для разграниченія и организаціи матеріала нравоученія и долженъ быть заимствованъ масштабъ для сглаживанія и уравновѣшенія тѣхъ крайностей, тѣхъ шероховатостей, которыя являются неизбѣжнымъ слѣдствіемъ односторонняго вынаруженія въ нравственной системѣ одного котораго нибудь изъ разсмотрѣнныхъ нами нравственныхъ понятій,—въ нашихъ богословскихъ этикахъ—понятія обязанности, долга.

А съ указанною особенностію нашей богословской этики, односторонно руководящейся точкою зрѣнія обязанности, долга, находится въ необходимой связи то обстоятельство, что изъ факторовъ движенія нравственной жизни—универсальнаго или божескаго, родоваго или соціальнаго, въ соединеніе съ космическимъ или факторомъ видимой природы, на почвѣ которой живетъ и развивается человѣческій родъ, и индивидуальнаго или субъективнаго (личнаго)—въ ней односторонно выдвигаются на передній планъ тѣ факторы и тѣ стороны въ факторахъ, которые наиболѣе соотвѣтствуютъ понятію долга, обязанности, которые совмѣщаютъ въ себѣ наибольшее число представленій, заключающихся въ понятіи долга, обязанности. „Универсально-религіозный или божескій факторъ наибольше соотвѣтствуетъ“, выражаясь словами *Эттингена*, „понятію высочайшаго блага, такъ какъ цѣль всякаго нравственнаго стремленія состоитъ въ достиженіи идеала совершенства, мыслимаго божескимъ, въ осуществленіи его и въ нравственномъ обладаніи имъ,

словомъ—въ совершенномъ общеніи съ Богомъ... Коллективнымъ, далѣе, факторомъ, объемлющимъ собою земную жизнь человѣческаго общества, формируется для индивидуума, для нравственнаго субъекта, общегодный законъ, какъ развѣтвленная группа обовязующихъ нормъ и нравственныхъ задачъ,—вслѣдствіе чего долгъ составляетъ какбы область общественной жизни, такъ сказать только въ историческомъ формированіи человѣческаго общества пріобрѣтаетъ плоть и кровь. Если же, наконецъ, поставляется на передній планъ въ общемъ понятіи о нравственности индивидуально—личный факторъ, слѣд. то, что́ мы называемъ самодѣятельною волею личности, тогда начинается сфера добродѣтели, какъ дѣльности личнаго настроенія и годности къ исполненію долга и къ пріобрѣтенію высочайшаго блага Такимъ образомъ добродѣтель характеризуетъ нѣкоторымъ образомъ субъективную сторону въ общемъ понятіи о нравственности, долгъ — соціальную сторону, высочайше благо — универсальную сторону“ [1]). Но, конечно, „нѣкоторымъ только образомъ“, какъ основательно прибавилъ *Эттингенъ* и какъ мы объяснили выше, указавши на чисто формальное значеніе этихъ трехъ понятій и на необходимость соединенія ихъ въ одной высшей идеѣ [2]).

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

[2]) „По отношенію къ каждому изъ трехъ факторовъ нравственности (которые суть—Богъ, человѣчество и индивидуальное „я“), можно провести троякую точку зрѣнія—блага, долга и добродѣтели. Святая воля Божія, какъ абсолютная общегодная норма жизни, разсматривалась бы подъ точкою зрѣнія долга, еслибы я ее, какъ обовязующую силу совѣсти, противопоставилъ несовершенному еще нравственному состоянію человѣка. Она, далѣе, составляетъ сущность добродѣтели, когда, проникая и воодушевляя волю человѣка, вливаетъ въ него силу къ нормальной жизни. Наконецъ ее можно назвать высочайшимъ благомъ, когда я разсматриваю ее, какъ осущественный идеалъ совершенства, осчастливливающій человѣка, находящагося въ общеніи съ нимъ. Такую же параллель можно провести относительно общественныхъ нравовъ и личнаго убѣжденія нравственнаго субъекта. Разсматриваемые какъ нравственно обовязующая задача, они становятся обязанностію; разсматриваемые какъ нравственная сила, они становятся добродѣтелью, а разсматриваемые какъ нравственный результатъ, какъ достигнутая цѣль жизни, становятся высочайшимъ благомъ“. *Эттингенъ*, ibid, s, 81. 82.

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

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

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

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

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

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

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

нивеллирующей тенденціи, которая разрушаетъ прекрасное органическое разчлененіе бытія, равно какъ и индивидуальную свободу и способность вмѣненія индивидуума, и разлагаетъ ихъ въ процессъ историческаго движенія", [1])—и этики субъективистической, атомистической, „грезящей о воображаемой свободѣ и самостоятельности индивидуума, не принимая въ расчетъ органическихъ и историческихъ условій, подъ которыми человѣкъ возрастаетъ и становится нравственнымъ существомъ". [2]) Наша богословская этика тяготѣетъ къ послѣднему; прекраснымъ коррективомъ можетъ послужить для нея „соціальная" этика *Эттингена* [3]).

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

[1]) *Этттингенъ*, D. christl. Sittenlehre, s. 72 77. 78.

[2]) Ibid., s. 78.

[3]) Первое направленіе возникаетъ въ этикѣ въ томъ случаѣ, когда односторонно выдвигается на передній планъ родовой факторъ движенія нравственной жизни, а второе—въ томъ случаѣ, когда односторонно выдвигается факторъ личный, индивидуальный,—но тотъ и другой—въ полномъ ихъ объемѣ, въ исключающей существенное (субстанціальное) значеніе другихъ факторовъ противоположности. Слѣд. настоящее мѣсто не находится въ противорѣчіи со сказаннымъ нами выше о недостаточномъ обращеніи у насъ вниманія на индивидуальный факторъ. Соотвѣтственно господствующему въ нашей богословской этикѣ понятію долга, обязанности, у насъ должно обращаться и обращается вниманіе на всѣ три (указанные выше) фактора нравственной жизни,—но только на тѣ преимущественно стороны въ каждомъ факторѣ, которыя подходятъ къ установившемуся у насъ понятію объ этикѣ и предметѣ ея, слѣд. на тѣ преимущественно факторы, въ которыхъ содержится наибольше моментовъ, входящихъ въ это понятіе.

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

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

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

---

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

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

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

---

[1]) Говоримъ это не a priori, а на основаніи спы а—и собственнаго, и чужаго.

[2]) Выраженіе изъ антикритики автора одного изъ нашихъ новѣйшихъ „Нравственныхъ Богословій“ (*Халколиванова*).

преподаваніемъ извращена здравая природа человѣческая и ея требованія.

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

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

---

[1]) Матѳ 5, 17 ср. Іоанн. 5, 39.

скаго развитія, то значитъ долгъ индивидуума—внимать голосу исторіи; а голосъ исторіи заключенъ въ *традиціи*, отсюда долгъ индивидуума—подчиняться и съ вниманіемъ и уваженіемъ относиться къ традиціи, содержащей въ себѣ сокровище пріобрѣтеній, сдѣланныхъ исторіей. А такъ какъ одна изъ формъ историческаго общества есть церковь, то отсюда долгъ христіанскаго мыслителя—прислушиваться къ *церковной традиціи*. Извѣстно, что въ наши дни, дни быстраго прогресса и автономіи человѣка, замѣчается большое нерасположеніе къ традиціи, напоминающей о правѣ консерватизма и о подчиненіи авторитету,—замѣчается стремленіе къ „неисполненію заповѣди о почитаніи отца и матери", „къ совершенію отцеубійства и матереубійства", по выраженію *Мартенсена* [1]). Но направленіе это, клонящееся къ радикализму, къ революціи, забываетъ о *живой связи*, которою соединены между собою всѣ моменты исторіи, не выяснило себѣ категоріи развитія (хотя послѣдняя и сдѣлалась господствующею въ наши дни), требующей для прогресса опоры въ прошедшемъ, въ данномъ,—въ существовавшемъ и присутствующемъ.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1]) D. christl Sittenlehre, s. 311

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

---

[1]) D. christl Sittenlehre, s 301. 302.

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

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

---

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

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

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

Какъ же богословъ[1]), и въ частности моралистъ, долженъ относиться къ библіи (и преданію), какъ источнику содержанія своего богословствующаго мышленія? Мы уже сказали, что изученіе библіи, и притомъ *основательное*, совершенно необходимо для него; но онъ долженъ помнить, что между библіей и его богословскою системой посредствуетъ *живая личность* его, чрезъ которую должно быть переведено содержаніе библіи, прежде чѣмъ отразится въ богословской системѣ. А проходя чрезъ живую личность, оно (содержаніе библіи) комбинируется съ другими элементами, заимствованными изъ другихъ источниковъ, и съ собственнымъ сознаніемъ богослова и вообще съ его личностію, и въ этой осложненной и модифицированной формѣ изливается въ богословскую систему. Только въ этомъ случаѣ послѣдняя выйдетъ, такъ сказать, изъ одной сплавки, сохранитъ цѣлость, единство, выйдетъ жизненною, интересною и привлекательною, и будетъ представлять собою прогрессивное движеніе внутренно связнаго содержанія развиваемыхъ мыслей. На этой-то внутренней необходимой связи развиваемыхъ мыслей и должна опираться научная аргументація и научные выводы, но отнюдь не на отдѣльныхъ отрывочныхъ изреченіяхъ библіи. Тутъ *вся* (цѣлая) система будетъ свидѣтельствоваться и подтверждаться *всей* (цѣлой) библіей, и *вся* библія будетъ отражаться во *всей* системѣ; тутъ во всей системѣ—начиная съ самыхъ общихъ положеній ея до возможныхъ частностей—будетъ дышать библейскій, строго-христіанскій духъ, который и будетъ ощущаться читателемъ (и будетъ животворить его); слѣд. не будетъ надобности тыкать ко всякому частному положенію сухую и тормозящую свободное теченіе мыслей выписку изъ библіи, не будетъ даже надобности и общія положенія подпирать текстами, такъ какъ передаваемые категорически тексты изъ библіи не суть

[1]) Отчасти и философъ, какъ сказали мы и какъ увидимъ ниже.

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

[1]) Для облегченія же читателя авторъ можетъ дѣлать въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ ссылки на тѣ мѣста библіи, въ которыхъ говорится о трактуемомъ предметѣ, какъ дѣлаетъ ихъ и на другія сочиненія.

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

---

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

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

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

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

---

[1]) Когда мы оканчали эту статью, мы получили только-что вышедшее новое католическое руководство по этикѣ *Линземана*—Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg im Breisgau. 1878. Намъ очень пріятно стало, что и въ католическомъ, наконецъ, нравоученіи мы встрѣтили параграфъ (6-й), трактующій о несовершенствѣ католической богословской науки и необходимости въ ней, какъ наукѣ, нѣкоторыхъ улучшеній.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

ронѣ объективной предполагаетъ, какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, вѣру на сторонѣ субъективной), между тѣмъ философъ основывается на *знаніи*.

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

(самосознаніи) и на самомъ широкомъ базисѣ наблюденій надъ опытною дѣйствительностію, т. е. на такихъ отношеніяхъ между субъектомъ познающимъ и объектомъ познанія, которыя отличаются непосредственностію (относительною, конечно) и очевидностію, доставляютъ большее удовлетвореніе испытующему духу человѣческому, убѣдительнѣе для него, научнѣе, чѣмъ богословіе и богословская этика, опирающіяся на заключенномъ въ библіи откровеніи и на церковной традиціи. И обстоятельство это, т. е. то, что человѣкъ основывается въ научныхъ изслѣдованіяхъ своихъ не только на знаніи (философія) но и на вѣрѣ (богословіе) отнюдъ не есть ненормальное, неразумное явленіе отнюдъ не служитъ къ униженіе человѣку (если, конечно, будемъ разсматривать человѣка, какъ *человѣка*, а не какъ высшее по сравненію съ нимъ существо), отнюдъ не доказываетъ несостоятельности богословія, какъ науки; какъ ограниченное, условное существо, какъ живущій въ такомъ мірѣ, который не соотвѣтствуетъ своему идеалу, человѣкъ всегда будетъ ощущать (поколику будетъ жить на землѣ) раздвоеніе въ себѣ, всегда будетъ сознавать, что въ вѣдѣніи его есть нѣчто недовѣдомое, трансцендентное, что, поэтому, живя въ семъ мірѣ, онъ всегда будетъ нуждаться восполнять философію свою богословіемъ, разумъ—откровеніемъ. Однимъ словомъ—въ мірѣ условнаго не у мѣста безусловное. При настоящихъ условіяхъ существованія человѣкъ не можетъ вступать въ такое полное единеніе со всею совокупностію бытія, чтобы въ немъ, какъ въ „монадѣ“, съ ясностію и полнотою отражалось все бытіе. Отношеніе между разумомъ и откровеніемъ, какъ руководительными началами испытующаго ума человѣческаго, мы можемъ и должны представлять себѣ по аналогіи съ отношеніемъ между воспитываемымъ питомцемъ и воспитывающимъ его воспитателемъ. И опытъ [1]) показываетъ, и здра-

[1]) Какъ надъ единичными личностями, такъ и надъ цѣлыми народами—дикарями.

вая психологія учитъ, что безъ воспитательнаго вліянія на дитя зрѣлаго умомъ и волею взрослаго человѣка, который бы служилъ питомцу путеводною звѣздою, идеаломъ, къ которому долженъ возвыситься онъ (питомецъ), послѣдній не созрѣлъ бы умственно и нравственно. Тоже самое надобно сказать и объ отношеніи ищущаго истину ума къ откровенію: коль скоро человѣкъ есть прогрессивное существо, а не жизнь покоющаяся, заключенная въ себѣ, довлѣющая въ самой себѣ, и коль скоро онъ побуждается въ движеніи своемъ не вынуждающею силою физической необходимости, а мотивами, вызывающими доброхотное изволеніе его, то свобода его необходимо предполагаетъ возбужденіе и нормированіе ея открывающеюся ему высшею моральною необходимостью. Потому-то по сказанію библія Богъ еще до паденія человѣка являлся ему въ раю и сообщалъ необходимое для духовно-нравственнаго возрастанія его откровеніе о Себѣ.

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

Что уже въ исходныхъ пунктахъ, съ которыхъ начинаются философское и богословское изслѣдованія, въ началахъ, на которыхъ опираются философія и богословіе, есть сродство, относительное тожество, это слѣдуетъ изъ того, что̀ въ своемъ мѣстѣ сказано нами объ отношеніи между знаніемъ и вѣрою. Мы видѣли, что и знанію присуща вѣра (вслѣдствіе недостатка у человѣка творческой способности производить знаніе объ объективномъ мірѣ изъ

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

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

---

[1]) D. christl. Ethik; Specieller Theil, zweite Abtheilung, Gotha, 1878, s. 331.—Нѣсколько ниже *Мартенсенъ* продолжаетъ: Кто *видѣлъ* атомы, и при томъ атомы *вѣчные*? Никто. Между тѣмъ натуралисты говорятъ о существованіи вѣчныхъ атомовъ; слѣд. говорятъ о вещахъ *невидимыхъ*, значитъ о такихъ, которыхъ нельзя знать; такимъ образомъ выходитъ, что они *вѣрятъ* въ существованіе атомовъ. Точно такъе они *вѣрятъ* въ матерію. Хотя мы видимъ вещи, называемыя матеріальными, но самой матеріи, матеріи *вѣчной*, и ея безконечной дѣлимости никто не видѣлъ. Тоже самое надобно сказать о *вѣрѣ* въ безконечное, безначальное время, въ безначальный и безконечный рядъ причинъ, о *вѣрѣ* въ многіе милліоны лѣтъ, впродолженіе которыхъ образовывался земной шаръ и т. п...

блейское“ богословіе и въ частности „библейская“ этика уже по объему богословія вообще и въ частности богословской этики; онѣ представляютъ собою только какъ бы эскизъ послѣднихъ, не исчерпываютъ всего разнообразія человѣческихъ отношеній, всей полноты прогрессивно движущейся человѣческой жизни [1]). Во вторыхъ, откровенное библейское ученіе есть *готовое* ученіе, положительно сообщенное человѣку, какъ *непосредственный данный фактъ*, который долженъ быть принимаемъ человѣкомъ на вѣру. Но наука не можетъ удовлетвориться такимъ простымъ, такимъ младенческимъ ученіемъ; непосредственно данные факты служатъ для нея только матеріаломъ, который предлежитъ наукѣ разрабатывать логическимъ мышленіемъ, и поколику она это дѣлаетъ, лишь потолику она и становится наукою; безъ этого же условія научное сознаніе низводится на степень популярнаго сознанія, которое не задается вопросами—почему и для чего, а довольствуется простымъ воспріятіемъ явленія, какъ непосредственно даннаго факта, безъ надлежащаго объясненія. Потому богословіе и богословская этика, если хотятъ быть наукою, и наукою въ современномъ

---

[1]) „Развившееся растеніе“, пишетъ *Вуттке*, „содержитъ въ себѣ болѣе, чѣмъ зерно, изъ котораго оно развилось; подобно тому откровеніе (содержащееся въ библіи) имѣетъ цѣлію произвести развитіе разумнаго сознанія въ человѣкѣ. Потому ложно мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ, что ветхозавѣтное законодательство представляетъ въ положительной формѣ все содержаніе нравственнаго сознанія. Конечно, большее содержаніе внутренняго откровенія не заключаетъ въ себѣ чего нибудь существенно новаго, что въ зародышѣ не содержалось бы уже въ положительномъ откровеніи,—но *только въ зародышѣ*, требующемъ еще своего развитія“. Handbuch d. christl. Sittenlehre, 1 Bd., s. 380.— Укажемъ для примѣра на параграфъ этики о такъ называемыхъ „нравственно безразличныхъ дѣйствіяхъ“ (ἀδιάφορον), или вообще на то мѣсто, гдѣ говорится объ участіи въ нравственномъ дѣйствіи человѣка двухъ факторовъ-общаго (общаго закона) и индивидуальнаго (личнаго), никогда не расходящагося въ общія формы нравственнаго закона; укажемъ изъ спеціальной этики на главу о государствѣ и т. п.

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

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

---

[1]) Понимаемъ слово методъ, повторимъ еще разъ, въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ этого слова.

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

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

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

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

---

[1]) Вѣдь не ограничивается же философія логикой, т. е. ученіемъ о чисто формальныхъ законахъ мышленія; вѣдь должна же она имѣть и имѣетъ реальное содержаніе, и это содержаніе извлекаетъ изъ всего существующаго, изъ всего дѣйствительнаго.

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

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

А показанная разница въ содержаніи (предметѣ) богословской и философской этики необходимо вызываетъ нѣкоторую разницу и въ методѣ изслѣдованія. Хотя всѣ науки, сказали мы въ своемъ мѣстѣ, смѣшаннаго характера въ методическомъ отношеніи, но тѣмъ не менѣе, смотря по свойству предмета и по направленію изслѣдованія, въ однѣхъ наукахъ имѣетъ перевѣсъ одинъ методъ (анализъ), а въ другихъ—другой (синтезъ). Если вспомнимъ сказанное нами выше объ исходномъ пунктѣ и о направленіи изслѣдованія богословской и философской этики, изъ которыхъ первая исходитъ изъ данной путемъ откровенія готовою истины, а послѣдняя ищетъ путемъ философствованія истину, какъ неизвѣстное x, то должны предположить, что аналитико-индуктивный методъ будетъ имѣть болѣе широкое примѣненіе въ философской этикѣ, а синтетико—дедуктивный—въ богословской этикѣ. Но это не значитъ, повторяемъ, что эти два метода исключаютъ другъ отъ друга; они требуютъ другъ друга и должны быть гармонически сочетаваемы; слѣд. не объ исключеніи, а только о перевѣсѣ можетъ быть рѣчь.

Разницей въ исходномъ пунктѣ и въ направленіи изслѣдованій философской и богословской этики объясняется, далѣе, возможность коллизій между тою и другою этикой и ненормальныхъ состояній той и другой. Такъ какъ философская этика (и вообще философія) исходитъ изъ неизвѣстнаго x и стремится постигнуть его путемъ и средствами разумнаго самосознанія человѣческаго, а между тѣмъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, что человѣческое знаніе, опирающееся на самосознанія, не есть безусловное, такъ какъ тутъ нѣтъ полнаго тожества между субъектомъ и объектомъ, то на пути къ искомому пункту, т. е. къ истинѣ, она можетъ болѣе или менѣе уклониться отъ прямаго пути и на-

толкнуться на которую нибудь изъ точекъ на радіусѣ, исходящемъ отъ центра истины, и принять ее за самый центръ истины; и изъ исторіи этики извѣстно, что не рѣдко такъ дѣйствительно и бывало; мало того, она (философская этика) можетъ прійти къ прямо противоположному истинѣ полюсу. Въ этомъ случаѣ она находится въ ненормальномъ состояніи, и моралистъ—философъ, творецъ ея, повиненъ въ такомъ состояніи ея. Повиненъ тѣмъ, что онъ не созналъ или игнорировалъ неисчерпаемость человѣческимъ знаніемъ глубины истины и необходимость восполненія знанія вѣрою, вѣрою въ истину открытую абсолютно вѣдущимъ существомъ. Если бы въ познаніи дѣло ограничивалось исключительно логикой, какъ чисто формальными средствами мышленія, тогда философъ былъ бы въ состояніи проникать всю глубину истины, такъ какъ логика, какъ видѣли мы въ своемъ мѣстѣ, одна и для субъективнаго и для объективнаго бытія; но такъ какъ кромѣ логической необходимости есть еще, какъ опять видѣли мы, фактическая необходимость, и фактъ долженъ быть данъ, открытъ человѣку (условному существу), то значитъ философъ не въ состояніи справиться въ познаніи истины силою одной только логической необходимости и не въ правѣ требовать на основаніи одной только этой необходимости подчиненія своей теоріи познающаго человѣческаго ума. Потому то моралистъ—философъ никогда не въ состояніи былъ бы окончательно рѣшить собственными средствами напр. вопросовъ о происхожденіи зла и о побѣдѣ надъ нимъ. Наоборотъ—и богословская этика (и вообще богословіе) можетъ находиться въ ненормальномъ состояніи и быть повинною въ коллизіи своей съ философскою этикой. Такъ какъ богословская этика исходитъ изъ данной готовою истины, то ей предлежитъ возможность заключиться въ тѣсномъ кругу вѣры въ откровенную въ библіи истину и

не сознавать или игнорировать необходимость переведенія языка вѣры на языкъ знанія и оправданія первой изъ послѣдняго,—возможность требовать подчиненія себѣ философской мысли на основаніи одного только авторитета, а не на основаніи произведеннаго ею удовлетворенія этой мысли; и изъ исторіи этики извѣстно, что эта опасная для науки возможность нерѣдко и осуществлялась въ дѣйствительности; въ этомъ состоитъ, видѣли мы, недостатокъ и современнаго состоянія этики въ нашемъ отечествѣ. Если-бы въ познаніи все ограничивалось воспріятіемъ и запамятованіемъ открываемыхъ фактовъ, тогда другое дѣло; но цѣль науки состоитъ въ уясненіи, въ уразумѣніи фактовъ субъективнымъ мышленіемъ. Сколько бы, напр., ни повторялъ моралистъ—богословъ, что законъ нравственной дѣятельности человѣческой лежитъ въ волѣ личнаго Бога, и сколько бы ни подтверждалъ авторитетомъ библіи и церкви истинность этого положенія, но онъ до тѣхъ поръ не заслужитъ вниманія философа и вообще мыслящаго человѣка и будетъ повиненъ во враждебномъ раздвоеніи философской и богословской областей, пока не докажетъ несостоятельности автономіи человѣка и недостаточности безличнаго абсолютнаго принципа.

Изъ частыхъ коллизій между философскою и богословскою этикой, случавшихся въ исторіи человѣческаго мышленія и случающихся на нашихъ глазахъ, съ очевидностію слѣдуетъ, какъ трудно сохранить правильныя и мирныя отношенія между философіей и богословіемъ, между философскою и богословскою этикой, удерживать ихъ въ надлежащихъ границахъ, „и одно дѣлать, и другаго не оставлять“, — какъ трудно мыслителю надлежащимъ образомъ сочетавать знаніе и вѣру. И нѣтъ сомнѣнія, чтотутъ играетъ, между прочимъ, не послѣднюю роль субъективное душев-

ное настроеніе мыслителя. Припомнимъ сказанное нами въ своемъ мѣстѣ о зависимости, между прочимъ, логической силы мышленія и ея направленія отъ моральной силы убѣжденія. Если, потому, *Эттингенъ* говоритъ, что „при опредѣленіи границы между богословскою и философскою областями дѣло не касается противоположности субъективнаго настроенія богословскаго и философскаго изслѣдователя“ [1]), то тѣмъ не менѣе, по нашему мнѣнію, и по сказанному нами въ своемъ мѣстѣ о знаніи и вѣрѣ и объ отношеніи ихъ между собою, установленіе правильныхъ отношеній между богословскою и философскою областями находится въ зависимости, между прочимъ, и отъ субъективнаго настроенія мыслителя.

Изъ всего сказаннаго нами объ отношеніи между богословскою и философскою этикой слѣдуетъ, что есть пункты, которые дѣлаютъ невозможнымъ полное, безусловное отожествленіе этихъ двухъ этикъ, уничтоженіе всякаго различія между ними,—невозможнымъ точно также, какъ невозможно для человѣка при настоящихъ условіяхъ полное переведеніе вѣры (изъ которой исходитъ богословіе) въ знаніе (изъ котораго исходитъ философія). Хотя и богословіе, видѣли мы, направлено на то, чтобы выяснить воспринятую вѣрою откровенную истину путемъ разумнаго самосознанія, но откровенная истина никогда не можетъ быть всецѣло постигнута въ настоящее время разумомъ человѣческимъ. Что *Шлейермахеръ* сказалъ объ отношеніи между „Физикой“ и „этикой“—это мы должны повторить, говоря объ отношеніи между богословскою и философскою этикой, между вѣрою и знаніемъ. Только тогда, когда наступитъ „исполненіе всяческаго“ по выраженію апостола, только тогда „физика“

[1]) D. christl. Sittenlehre, s. 353.

сдѣлается „этикой“, говоритъ *Шлейермахеръ*, и „этика“ сдѣлается „физикой“, т. е. то, что̀ будетъ существовать *въ дѣйствительности*, будетъ тѣмъ, что *должно* существовать, и наоборотъ—то, что̀ долженствуетъ существуетъ, будетъ тѣмъ, что̀ существуетъ уже въ дѣйствительности. Потому̀-то обыкновенно писались и пишутся или „богословскія“, или „философскія“ этики, и тѣ и другія отличались и отличаются особеннымъ духомъ, особеннымъ характеромъ, особеннымъ направленіемъ, даже особенностію въ содержаніи или предметѣ и въ методѣ.—Но нѣтъ сомнѣнія, что „*христианское* нравоученіе будетъ достигать тѣмъ высшаго совершенства, чѣмъ больше оно будетъ представлять собою живое соединеніе философскаго и богословскаго изложенія“, какъ замѣтилъ еще *Вуттке* [1]),—такъ какъ эти два вида изложенія нравоученія представляютъ собою двѣ части одного цѣлаго; нѣтъ сомнѣнія, что чѣмъ больше нравоученіе будетъ удовлетворять указанному требованію, тѣмъ больше оно будетъ приближаться къ своему идеалу (къ идеалу науки) и тѣмъ больше будетъ удовлетворять духъ человѣческій; несомнѣнно, далѣе, что и философія приводитъ мыслителя въ концѣ концовъ къ необходимости признанія вѣры въ истину (это мы видѣли), несомнѣнно, наконецъ, что между двумя какими бы то ни было сродными предметами нельзя положить непереходимыхъ границъ, они переливаются другъ въ друга. Отсюда слѣдуетъ, что возможно и желательно такое изложеніе нравоученія, которое представляло бы собою живое и гармоническое соединеніе и богословской и философской этики, которое съ равнымъ правомъ могло бы быть отнесено и къ философіи и къ богословію. Что такое изложеніе нравоученія возможно,

---

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

это слѣдуетъ уже изъ того, что оно существуетъ. Укажемъ на этики *Халибеуса*, *Фихте* младшаго, *Мартенсена* и на нѣкоторыя другія, явившеяся въ послѣдніе годы. Такому изложенію нравоученія мы весьма симпатизируемъ, такъ какъ оно наиближе, повторяемъ, къ идеалу и наибольше способно удовлетворить духъ человѣческій. Ясно, что тутъ потребуется возможное ограниченіе того, чѣмъ разнятся между собою богословская и философская этика, и возможное вынаруженіе того, въ чемъ онѣ сходятся. Ясно также, что построенная такимъ образомъ этика должна быть названа и не богословскою этикой, и не философскою, а—*христіанскою*.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ИСТОРІЮ НРАВСТВЕННОСТИ И НРАВСТВЕННЫХЪ УЧЕНІЙ.

Говоря въ своемъ мѣстѣ [1]) о факторахъ построенія науки, мы признали однимъ изъ таковыхъ факторъ *апостеріорный*, доказали необходимость *опытно даннаго матеріала* для созданія науки—спекулятивной ли то или эмпирической, философской или богословской; и чѣмъ богаче будетъ матеріалъ, тѣмъ величественнѣе будетъ зданіе. Но ударяя съ рѣшительностію на необходимость руководствоваться при научныхъ работахъ данными опыта, мы должны предохранить себя и другихъ отъ недоразумѣнія по этому предмету. Именно, съ распространеніемъ въ послѣднее время естественно-научныхъ изслѣдованій замѣчается склонность ограничивать опытъ тѣснымъ кругомъ чувственныхъ явленій, усвоять научное значеніе только тѣмъ опытамъ, которые производятся въ области чувственной природы при содѣйствіи мѣры, числа и вѣса. Между тѣмъ рядомъ съ опытами въ области чувственной природы стоятъ факты въ области исторіи; слѣдовательно, область опытовъ обнимаетъ собою и область духа. Хотя истины, выводимыя изъ фактовъ исторіи, не могутъ быть доказаны математически, не допуска-

[1]) Чит. стр. 60 и д...

ютъ примѣненія мѣры, числа и вѣса (по крайней мѣрѣ не могутъ быть вполнѣ исчерпаны послѣдними), тѣмъ не менѣе онѣ могутъ быть доведены до ясности въ нашемъ сознаніи, и потому вынуждаютъ насъ признать ихъ. Правда, опытами въ области исторіи [1]) мы не можемъ пользоваться съ такою же свободою и съ такимъ же удобствомъ, съ какими пользуемся опытами въ области физической природы. Во первыхъ, предѣлы опыта въ области человѣческой ограничиваются, сравнительно съ предѣлами въ области физической природы, нравственнымъ достоинствомъ человѣка; надъ личностію, имѣющею вѣчное достоинство, мы не въ правѣ производить опыты съ такою же свободою, съ какою можемъ производить ихъ надъ внѣшнею природою; чѣмъ, вообще, выше жизнь и возвышеннѣе предметъ, тѣмъ меньше имѣемъ мы власти надъ ними, тѣмъ больше съуживаются предѣлы опыта въ этихъ случаяхъ. Потому-то такъ называемые эксперименты (искусственные опыты) почти совсѣмъ не имѣютъ мѣста въ области человѣческой. Опыты въ собственномъ смыслѣ этого слова (разрушающіе или извращающіе объектъ изслѣдованія съ цѣлію научнаго анализа) должны замѣнить здѣсь *наблюденія*. Въ значительной мѣрѣ они замѣняются наблюденіемъ и въ области физической природы,—при изслѣдованіи жизни растеній и животныхъ (иначе жизнь ихъ разрушалась бы, между тѣмъ подмѣтить процессы ея есть цѣль изслѣдованія) и при изысканіи законовъ колоссальныхъ явленій въ области неорганической природы, каковы напр. астрономическія или метеорологическія (по причинѣ невозможности для экспериментатора обнять и анализировать дѣйствующія въ этихъ областяхъ силы); но еще больше—въ области человѣческой, духовной. Во вторыхъ, въ области человѣческой, специфи-

---

[1]) Подъ этимъ терминомъ (исторія) разумѣемъ всю совокупность явленій, происходящихъ въ области человѣческой жизни.

ческій законъ которой есть законъ свободы, гораздо труднѣе производить опыты, чѣмъ въ области физической природы, подлежащей закону необходимости. Сцѣпленіе причинъ гораздо сложнѣе и запутаннѣе въ первой области; каждое явленіе есть тамъ результатъ многихъ скрещивающихся факторовъ; факторы здѣсь гибче и неуловимѣе, причины глубже, скрытнѣе и не такъ наглядны, не такъ ясны; потому требуется много времени и труда, много наблюденій, чтобы вывести изъ явленій историческаго (нравственнаго) міра общегодное положеніе съ такою же вѣрностію, точностію и надежностію, съ какими естественныя науки находятъ посредствомъ наблюденій и опытовъ общіе законы природы. Одинъ и тотъ же опытъ долженъ быть повторенъ въ этой области (человѣческой) съ самыми многоразличными перемѣнами условій, чтобы можно было отдѣлить множество случайныхъ, побочныхъ обстоятельствъ, привмѣшивающихся въ результатахъ и извращающихъ выводимое изъ опыта заключеніе, и найти существенное и законосообразное въ опытѣ. Историческій опытъ тѣмъ больше будетъ имѣть достоинства и значенія и тѣмъ больше будетъ приближаться къ опыту естественныхъ наукъ, чѣмъ точнѣе и глубже будетъ проведено раздѣленіе всего предшествующаго извѣстному историческому факту, т. е. всѣхъ предшествующихъ ему причинъ, всѣхъ вліяній на него, по крайней мѣрѣ на двѣ группы, изъ которыхъ одна можетъ быть съ большею или меньшею увѣренностію разсматриваема какъ главная причина явленія или факта, а другая—какъ совокупность болѣе или менѣе случайныхъ, побочныхъ обстоятельствъ, сопровождающихъ главную причину. Гораздо проще сочетаніе факторовъ и яснѣе сцѣпленіе причинъ въ физической области, а потому опыты могутъ быть производимы здѣсь съ большею легкостію и съ большею точностію, заключенія могутъ быть выводимы съ большею увѣренностію.

Хотя такимъ образомъ опыты или—точнѣе—наблюденія въ исторической (нравственной) области должны быть по-

ставлены ниже наблюденій и опытовъ естественныхъ наукъ по точности и благонадежности выводовъ, тѣмъ не менѣе каждое дѣйствіе въ области исторіи, каждое слово, каждая мысль, даже фантастическая,—все это *факты*, которые должны быть изслѣдуемы, и изъ разсмотрѣнія которыхъ можетъ быть выведено общее заключеніе, можетъ быть извлекаемъ законъ. Не напрасно потому *Шляйермахеръ* называетъ исторію „иллюстраціей“ нравоученія. Въ частности моралистъ—богословъ (отчасти и философъ, какъ намъ уже извѣстно) долженъ обратить прежде всего вниманіе на тщательное и притомъ непосредственное изученіе историческихъ памятниковъ библейскихъ или библейско-церковныхъ. Вотъ почему мы признали нужнымъ предварить изложеніе „системы“ ученія о нравственности изложеніемъ „исторіи“ нравственности. Для построенія систематическаго зданія этики намъ нуженъ матеріалъ, нужно возможно большее количество фактовъ; а матеріалъ этотъ, факты эти, доставляются исторіей. При разработкѣ же даннаго матеріала въ этическую систему необходимо руководствоваться *психологическими* точками зрѣнія, такъ какъ область этики есть область человѣческаго духа, область воли. Такимъ образомъ *исторія* [1]) и *психологія* (въ связи съ метафизикой)[2])—вотъ два столпа, на которыхъ должно опираться зданіе этики.

Какъ видимъ, исторія нравственности получаетъ у насъ пропедевтическое значеніе,—она составитъ поле, на которомъ мы будемъ оперировать орудіемъ психологіи (и метафизики) для созданія этической системы. Тѣмъ не менѣе она можетъ имѣть и самостоятельное значеніе; имѣя конечную цѣль въ доставленіи матеріала для систематической этики, слѣдовательно внѣ себя, она въ тоже время имѣетъ относительную цѣль въ самой себѣ, въ исторіи, какъ исто-

---

[1]) Терминъ этотъ уже объясненъ нами въ подстрочномъ примѣчаніи,—подъ исторіей мы разумѣемъ всю совокупность явленій, *фактически* происшедшихъ и происходящихъ въ области человѣческой жизни.

[2]) И философской, и богословской (догматикой).

ріи, въ удовлетвореніи историческаго интереса. Нравственность есть явленіе историческое, и притомъ всемірно-историческое; оно неотдѣлимо отъ человѣческаго существованія и потому современно ему; въ этомъ отношеніи оно можетъ быть сравнено съ явленіемъ религіознымъ, но превосходитъ явленіе, напр., индустріальное, или художническое. Потому-то исторія нравственности есть самая богатая исторія, самая обильная сторона во всеобщей исторіи, и при томъ сторона, какъ увидимъ скоро, самая глубокая и важная, самая вѣская; слѣдовательно обладаетъ достаточными средствами для того, чтобы возбуждать интересъ къ себѣ любознательности и удовлетворять любознательную мысль. Существуетъ же у насъ наука—всеобщая исторія; существуютъ въ видѣ особой науки и отдѣльныя отрасли исторической науки, напр., исторія философскихъ ученій, исторія религіозныхъ ученій, вообще, исторіи различныхъ видовъ человѣческой жизни и дѣятельности; слѣдовательно можетъ существовать въ видѣ науки и исторія нравственности. Въ этомъ отношеніи этика въ широкомъ смыслѣ этого слова, т. е. вообще науки о духѣ отличаются отъ физики въ широкомъ смыслѣ этого слова, т. е. отъ наукъ естественныхъ, которыя хотя имѣютъ исторію *науки*, но не имѣютъ исторіи *предмета* науки. Это происходитъ отъ того, что предметъ физики, естественныхъ наукъ, не подлежитъ прогрессу, что онъ находится въ такомъ состояніи, въ какомъ долженъ быть, что въ природѣ нѣтъ противорѣчія и вообще разницы между идеей и дѣйствительностію [1]); между тѣмъ предметъ этики, наукъ нравственныхъ, не круговращается, подобно предмету физики, а непрерывно подвигается впередъ, развивается, все больше и больше приближается къ идеѣ своей, съ которою онъ находится въ несоотвѣтствіи и даже въ ощутительной разладицѣ. Исторію предмета,

[1]) Высказанныя сейчасъ положенія допускаютъ, впрочемъ, нѣкоторое ограниченіе.

происходившаго во времени, въ физикѣ (за нѣкоторыми исключеніями) замѣняетъ непосредственное наблюденіе предмета, подлежащаго намъ въ пространствѣ. Изслѣдованіе въ области физики того, что̀ есть, есть въ тоже время и ознакомленіе съ тѣмъ, что̀ было назадъ тому много лѣтъ; между тѣмъ въ этической области настоящее состояніе, т. е. человѣка, весьма разнится сравнительно съ прошедшимъ, прошедшее разнится сравнительно съ давнопрошедшимъ и т. д. [1]). Слѣдовательно мы имѣемъ сугубое побужденіе и сугубый интересъ заняться исторіей нравственности.

И въ виду самостоятельнаго значенія исторіи нравственности, и въ виду пропедевтическаго значенія ея, считаемъ весьма полезнымъ и необходимымъ удовлетворить въ излагаемой нами исторіи нравственности тѣмъ требованіямъ, которыя въ настоящее время должны быть поставлены и отчасти поставляются уже по отношенію къ изложенію исторіи вообще. Во первыхъ, духъ нашъ, какъ извѣстно, стремится къ единству, стремится по возможности связывать воспринимаемые имъ предметы и явленія въ одно гармоническое цѣлое, и только по мѣрѣ достиженія этой цѣли удовлетворяется своимъ знаніемъ. Потому и историческое знаніе, если хочетъ быть научнымъ, должно преслѣдовать необходимую связь своихъ объектовъ и открывающихся въ нихъ законовъ; прогрессъ историческихъ, и въ частности этическихъ, идей долженъ быть развиваемъ изъ *одного принципа* и объединяемъ *однимъ принципомъ*, а не разграничиваться случайными данными времени (періодами) или другими внѣшними признаками. Только надобно позаботиться при этомъ о томъ, чтобы соблюсти строгое безпристрастіе, объективную правдивость въ сужденіяхъ объ историческихъ событіяхъ; этого требуетъ этическая точка зрѣнія, которою долженъ руководствоваться историкъ въ своихъ работахъ.

---

[1]) Прогрессъ (а можетъ быть регрессъ) въ природѣ съ появленіемъ на ней человѣка если и есть, то онъ ничто сравнительно съ прогрессомъ въ исторіи.

Во вторыхъ, въ настоящее время не довольствуются уже господствовавшимъ въ прежнее время въ исторіи направленіемъ, почти всецѣло расходившимся на внѣшнюю исторію народовъ, поставлявшемъ задачею своею возможно полное собраніе и сопоставленіе событій, именъ и годовъ. Между тѣмъ послѣднее не есть то, что́ оживляетъ исторію и сообщаетъ ей образовательное вліяніе на изучающаго ее человѣка; вслѣдствіе чего исторія выходила, да отчасти и теперь еще выходитъ, сухою и скучною. Потому въ настоящее время начинаютъ сознавать, что существенная задача историка должна быть направлена не на внѣшнія состоянія и учрежденія, а на самаго́ человѣка и его внутреннюю жизнь,—что главное дѣло его слѣдить за нитью и развѣтвленіемъ культуры, внѣшнія же событія важны лишь потолику, поколику доставляютъ точки опоры для изображенія внутренней жизни народовъ, бывшихъ въ извѣстный періодъ времени носителями культуры; и значитъ интересъ историка не въ одинаковой мѣрѣ долженъ быть направленъ на всѣ народы и на всѣ періоды жизни извѣстнаго народа, —одинъ народъ самостоятельнѣе или оригинальнѣе въ культурномъ отношеніи, чѣмъ другой; одинъ моментъ въ исторіи жизни извѣстнаго народа характернѣе для выраженія внутренней жизни его и рѣшительнѣе по отношенію къ послѣдней, чѣмъ другой. И потому-то исторія начала преобразовываться въ настоящее время въ *исторію культуры*, и въ этомъ выражается прогрессъ исторической науки. Такой ходъ исторической науки вполнѣ сообразенъ съ закономъ развитія психической жизни, направляющейся отъ внѣшняго и дробнаго ко внутреннему и связному. Потому и въ исторіи нравственности главное вниманіе наше будетъ направлено на выясненіе смысла внутренней жизни этической у разныхъ народовъ и въ разныя эпохи и скрытыхъ мотивовъ ея, на внутреннее движеніе коллективной воли человѣческой отъ самаго зарожденія ея до настоящаго состоянія; и лишь въ виду достиженія главнымъ образомъ этой цѣли будетъ об-

ращено вниманіе на исторію внѣшнихъ человѣческихъ дѣйствій, воплощающихъ въ себѣ волю, какъ внутреннее самоопредѣленіе.

Историческое изслѣдованіе наше озаглавлено „исторіей нравственности и нравственныхъ ученій". Такъ какъ мы принялись за настоящее историческое изслѣдованіе прежде всего потому, что намъ нужны факты, какъ матеріалъ для построенія систематической этики, что послѣдняя должна опираться на исторіи, какъ на одномъ изъ основныхъ столповъ своихъ, то вниманіе наше дожно быть обращено прежде всего на то, что̀ дѣйствительно, фактически происходило въ жизни разныхъ историческихъ народовъ, какъ люди на самомъ дѣлѣ жили въ разныя времена, что̀ дѣлали и къ чему приходили путемъ извѣстныхъ дѣйствій своихъ,—должно быть обращено прежде всего на практическую сторону предмета. Но не менѣе важна для насъ и теоретическая сторона, и ученіе у разныхъ народовъ и въ разныя времена о различныхъ предметахъ нравственной жизни, такъ какъ и послѣднее, и ученія, суть факты, показываютъ намъ то, что люди думали и говорили когда либо. Послѣдніе факты (ученія) отчасти тожественны по содержанію съ первыми фактами (съ практическою жизнію), а отчасти расходятся съ ними,—тожественны, поколику ученіемъ опредѣляется и формируется жизнь, а жизнію опредѣляется и вырабатывается ученіе,—расходятся, поколику то и другое, ученіе и жизнь, не одно и тоже, а двѣ разныя вещи.—Далѣе, излагая исторію нравственности, мы будемъ обращать вниманіе и на культурное вообще развитіе человѣчества. Обстоятельство это, съ одной стороны, расширитъ и значительно затруднитъ наше дѣло, такъ какъ потребуетъ обращать тщательное вниманіе не только на тотъ предметъ, который предлежитъ непосредственному нашему изслѣдованію, но и на кое-что стороннее, но находящееся въ соприкосновеніи съ главнымъ предметомъ изслѣдованія,—потребуетъ выискивать точки соприкосновенія между прогрессивнымъ ходомъ нрав-

ственной жизни человѣчества и другими видами человѣческой дѣятельности, показывать отношенія въ разныя эпохи между элементами, изъ которыхъ слагается полная жизнедѣятельность человѣческая. Но за то, съ другой стороны, потраченнымъ трудомъ мы достигнемъ важнаго пріобрѣтенія —углубленія въ предметъ. Мы знаемъ извѣстный предметъ тѣмъ поверхностнѣе, чѣмъ менѣе извѣстна намъ причинная связь его съ другими предметами, существующими совмѣстно съ нимъ,—и тѣмъ глубже, чѣмъ больше выясняется нами эта связь; слѣдовательно выискиваніемъ и указаніями соотношенія нравственной стороны человѣческой жизни къ другимъ сторонамъ ея будетъ выясняться и углубляться познаніе наше первой, такъ какъ у насъ будетъ больше точекъ зрѣнія на предметъ. Но понятное дѣло, что другіе элементы или факторы человѣческой жизни будутъ приняты нами во вниманіе лишь потолику, поколику это необходимо для нашей цѣли, т. е. для уясненія нравственной стороны жизни человѣческой, но отнюдь не будутъ нигдѣ разсматриваться сами по себѣ, безъ отношенія къ нравственной жизни и къ цѣли уясненія послѣдней. При такомъ веденіи дѣла, думаемъ, можно надѣяться исчерпать предметъ, съ одной стороны, въ широтѣ его, а съ другой—въ глубинѣ его.

Кому извѣстно положеніе дѣла, за которое мы принимаемся, тотъ ясно сознаетъ трудность его. Если мало разработана по настоящее время (особенно у насъ) систематическая этика, то еще меньше разработана этика историческая. Конечно, этическіе предметы должны были затрогиваться и затрогивались при разработкѣ и изложеніи общей исторіи (разрабатываемой довольно успѣшно) и исторій другихъ отправленій (помимо нравственнаго) человѣческой жизни, особенно религіознаго и юридическаго; но по крайней мѣрѣ руководствъ спеціально по исторіи нравственности крайне недостаточно, гораздо недостаточнѣе, чѣмъ по систематической этикѣ. Такъ, у насъ въ Россіи совсѣмъ нѣтъ

ни одного руководства по исторіи нравственности (между тѣмъ какъ есть кое-что по систематической этикѣ). На иностранныхъ языкахъ кое-что есть по этому предмету; но, во первыхъ, только дѣйствительно *кое что*; во вторыхъ, давно уже писалось, а потому устарѣло; въ третьихъ, не обнимаетъ собою полной исторіи нравственности и нравственныхъ ученій, если будемъ брать каждое сочиненіе въ отдѣльности; въ четвертыхъ, мало удовлетворяетъ при разработкѣ и изложеніи матеріала тѣмъ требованіямъ, которыя должны быть поставлены въ настоящее время по отношенію къ исторической наукѣ; между тѣмъ какъ по систематической этикѣ въ настоящемъ году найдемъ на нѣмецкомъ языкѣ довольно хорошаго.

Литература предмета.—Наибольше потрудился для исторіи нравственности и нравственныхъ ученій *Штэйдлинъ (Stäudlin)*. Самое большое изслѣдованіе его по этому предмету—Geschichte der Sittenlehre Iesu, 4 Bde., Göttingen, 1799—обнимаетъ время отъ основанія христіанства (предпосылается нравоученіе древне-еврейскаго народа) до возрожденія наукъ. Въ другомъ сочиненіи его—Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Gottingen, 1808—обнимается все послѣдующее время съ возрожденія наукъ. Въ третьемъ сочиненіи его же—Geschichte der Moralphilosophie, Hannover, 1822—излагается исторія философской морали, начиная съ древне-греческаго народа. Въ четвертомъ сочиненіи (небольшомъ)—Geschichte der philosophischen, ebraischen und christlichen Moral im Grundrisse, Hannover, 1806, и въ этикѣ (систематической) *Штэйдлина*—Neues Lehrbuch der Moral für Theologen nebst Anleitungen zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen, Göttingen, 1813—сдѣланы краткіе очерки философской и богословской морали[1]). Въ этихъ сочиненіяхъ

---

[1]) *Штэйдлинъ* написалъ еще нѣсколько исторій частныхъ предметовъ, входящихъ въ систему этики, именно—Geschichte der Vorstellungen von der

собранъ богатый матеріалъ по нѣкоторымъ частямъ нашего предмета, но нѣтъ единства (цѣльности) и глубины въ изслѣдованіи.—Второе мѣсто въ литературѣ нашего предмета укажемъ *Файерляйну (Feuerlein)* и затѣмъ *де-Веттe (de-Wette)*, изъ которыхъ сочиненія перваго—Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Thle, Tubingen, 1857-9, и Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen, Tübingen, 1855—обнимаютъ собою всю исторію нравственнаго ученія за исключеніемъ восточныхъ народовъ, а исторія нравственности втораго, помѣщенная во второй части (въ двухъ выпускахъ) его нравоученія (Christliche Sittenlehre, 3 Thle, Berlin, 1819-23) [1]), обнимаетъ періодъ христіанства. Та и другая исторія въ научномъ отношеніи должны быть поставлены ниже исторіи *Штэйдлина*; мало самостоятельны и неосновательны; не глубоко и не отчетливо разрабатываютъ предметъ. Не особенно высокаго научнаго достоинства и исторія христіанской этики *Неандера (Neander)*—Vorlesungen uber Geschichte der christlichen Ethik, herausgeg. von *Erdmann*, Berlin, 1864. Но почти никуда не годятся сочиненія: *Майнерса (Meiners)*—Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft..., 2 Thle, Göttinpen, 1800-1 [2]); *Гундлинга (Gundlingius)*—Historia philosophiae

---

Sittlichkeit des Schauspiels, Gottingen, 1823; Geschichte der Lehre vom Gewissen, Halle, 1824; Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde, Gottingen, 1824; Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide, Gottingen, 1824.—Слѣдуетъ упомянуть наконецъ о сочиненіи *Штэйдлина*—Geschichte und Geist des Skepticismus vorzuglich in Rucksicht auf Moral und Religion, 2 Bde, Leipzig, 1794.

[1]) Нравоученіе *де-Веттe* существуетъ и въ сокращенномъ видѣ—Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben, Berlin, 1833; бо́льшая половина занята исторіей нравоученія.

[2]) Авторъ далеко не выполнилъ того, чего читатель въ правѣ былъ ожидать отъ него, вслѣдствіе чего сочиненіе сильно страдаетъ неполнотою, содержитъ только нѣкоторыя главы изъ исторіи моральной философіи; написано оно въ

moralis, P. 1, Halle, 1706 [1]); *Штоллена (Stollen)*—Historie der heydnischen Moral, Iena, 1714; *Кёдворта (Cudworth)*—Treatise concerning eternal and immutable morality, London, 1731 [2]). Довольно хорошаго найденъ у *Шляйермахера (Schleiermacher)*—въ его Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin, 1803-4; у *Платнера (Platner)*—въ его Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte, 2 Thle, Leipzig, 1782; у *Гарве (Garve)*—въ Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten, Breslau, 1798; *Бутервека (Bouterwek)*—въ Museum der Philosophie und Literatur, 2 B., Göttingen, 1813; *Ботэна (Boutain)*—въ La moral de l'Evangile comparée aux divers systèmes de moral, Paris, 1855. Слѣдуетъ указать еще на сочиненія: *Геннинга (Henning)*—Principien der Ethik in historischen Entwickelung, Berlin, 1824; *Марайнекке (Marheinecke)*—Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation vorhergehenden Iahrhunderten, 1 Th., Nürnberg und Salzbach, 1806; *Древеса (Dreves)*—Resultate der philosophirenden Vernünft über die Natur der Sittlichkeit zusammengestellt, 2 Thle, Leipzig, 1797.8; *Гофбауера (Hofbauer)*—Anfangsgründe der moralischen Philosophie und insbesondere der Sittenlehre nebst einer allgemeinen Geschichte derselben, Halle, 1798. *Евербекъ (Ewerbeck)* написалъ небольшое сочиненіе—super doctrina de moribus historia ejus fontibus, conscribendae ratione et utilitate, Halle, 1787, въ которомъ трактуетъ о способахъ изложенія нравоученія.—Изъ италіанской литературы

запальчивости и преслѣдуетъ главнымъ образомъ цѣль—сразить исторіей нравственности моральную философію *Канта*.

[1]) Сочиненіе не окончено; обнимаетъ собственно только исторію восточныхъ народовъ.

[2]) Трактатъ этотъ изданъ при сочиненіи автора—The true intellectual system of the universe, London, 1678 и 1743. *Мосгаймъ* издалъ оба сочиненія на латин. языкѣ въ 1733 и 1773 гг.

укажемъ по нашему предмету на привлекательное сочиненіе *Ансальди (Ansaldi)*—Riflessioni sopra i mezzi di perfezionare la filosofia morale, Torino, 1778[1]), и на сочиненіе *Розмини (Rosmini)*—Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale (XII т. соч. его, Миланъ, 1837)[2]).—Изъ новѣйшихъ руководствъ хорошими пособіями для краткаго ознакомленія съ исторіей нравоученія могутъ служить: *Вуттке (Wuttke)*—Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewustseins überhaupt (въ 1 т. его соч.—Handbuch d. christl. Sittenlehre, Berlin, 1861) и весьма дѣльный, но весьма краткій очеркъ *Пфляйдерера (Pfleiderer)*—Geschichtliche Entwickelung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion (въ соч. его—Moral und Religion nach ihren gegenseitigen Verhältniss..., Leipzig, 1872). Къ этой же категоріи отнесемъ краткій очеркъ (конспектъ) *Вернера (Werner)* —Grundriss einer Geschichte der Moralphilosophie als Leitfaden für Vorlesungen, Wien, 1859. Серіозное сочиненіе *Штайна (Stein)*—Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprincipien..., Wien, 1871, содержитъ въ себѣ исторію моральныхъ принциповъ (патологическихъ).— Есть довольно и монографій по нашему предмету; напр. *Кузена (Cousin)*—Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, Bruxelles, 1844; *Ѳомы (Thoma)*— Geschichte der christlicheu Sittenlehre in der Zeit d. Neuen Testamentes, 1879; *Гринебаума (Grinebaum)*—Die Sittenlehre des Iudenthums andern Bekenntnissen gegenüber, Strassburg, 1878 (2 Aufl.); *Мартена (Martin)*—La moral chez les Chinois, Paris, 1858; есть монографіи по этикѣ *Лютера, Меланхтона, Кальвина,*—по морали іезуитовъ и мн. др.; но мы не считаемъ нужнымъ перечислять въ настоящемъ мѣстѣ

---

[1]) „Разсужденіе о средствахъ усовершенствованія нравственной философіи".

[2]) „Сравнительная и критическая исторія системъ относительно принципа нравственности".

всѣ, такъ какъ онѣ будутъ указываемы нами въ своихъ мѣстахъ, именно въ тѣхъ, къ которымъ онѣ относятся.

До 19 вѣка естественное право и мораль не разграничивались строго, а потому въ тогдашнихъ исторіяхъ естественнаго права разрабатывался и этическій матеріалъ; литературу этого предмета см. въ исторіи моральной философіи *Штэйдлина*, стр. 13. И вообще, вслѣдствіе тѣснаго отношенія между юридическою и нравственною сторонами въ жизни человѣка, исторіями юридическаго права и политическихъ ученій можно пользоваться, какъ пособіями, при разработкѣ исторіи морали. Укажемъ прежде всего на полезное для насъ сочиненіе этого рода *Жанэ* (*Janet*), котораго исторія политики изложена прямо въ отношеніи къ исторіи морали,—Histoire de la science politique dans ses rapports avec la moral, I. II. т., 2 edit., Paris, 1872; на сочиненія: *Фихте* мл. (*Fichte I. H.*)—Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von der Mitte 18 jahrh. bis zur Gegenwart (въ 1 т. его этики—System d. Ethik, Leipzig, 1850) и *Форлэндера* (*Vorländer*)—Geschichte der philosophichen Moral—, Rechts—und Staatslehre der Englander und Franzosen..., Marburg, 1855.—Есть и на русскомъ языкѣ подобнаго рода изслѣдованія; назовемъ—*Чичерина*—Исторія политическихъ ученій, 1—4 части, Москва, 1869-77; *Пилянкевича*—Исторія философіи права, Кіевъ, 1870 —А такъ какъ, кромѣ юридическаго права, нравственность и нравственное ученіе находятся въ соотношеніи и съ другими сторонами человѣческой жизни и съ ученіемъ объ этихъ сторонахъ, то намъ полезно будетъ обращаться къ исторіямъ—религіи (и это въ особенности, по причинѣ тѣсной связи между нравственностію и религіей; напр.—*Пфляйдерера*, *Хрисанѳа*), культуры (напр. *Клемма*, *Гѣнне-Амъ Рина*, *Гельвальда*) философіи (напр. *Риттера*, *Ибервега*, *Фишера*), литературъ (напр. *Шерра*), искусства (напр. *Карьера*), политической жизни (напр. *Вебера*). Во всѣхъ этихъ исторіяхъ можно находить довольно, по

крайней мѣрѣ нѣкоторую часть матеріала для исторіи нравственности, только надобно умѣть выискивать его между чуждыми элементами и пользоваться имъ, не развлекаясь и не увлекаясь не относящимися къ дѣлу предметами. А обращаться къ этимъ исторіямъ необходимо какъ потому, что спеціально исторія нравственности весьма мало еще разработана по настоящее время, такъ и потому, что въ настоящее время мало обращено вниманія на выясненія отношенія нравственной стороны къ другимъ сторонамъ человѣческой жизни,—а между тѣмъ безъ выясненія этого отношенія не можетъ быть основательности въ ученіи о нравственности. Весьма полезны, далѣе, для насъ такія историческія сочиненія, какъ напр. *Вуттке* (*Wuttke*)—Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben, I. II Thle, Breslau, 1852. 3. (неоконченное); *Дункера* (*Duncker*)—Geschichte des Alterthums, I—IV Bde, Berlin; *Твестена* (*Twesten*)—Die religiosen, politischen und Socialenideen der asiatischen Culturvolker und der Aegypter in ihrer historischen Entwickelung, herausg. von *Lazarus*, I. II Bde, Berlin, 1872. Нужны и такія, какъ—*Шписса* (*Spiss*)—Entwickelungsgeschicfte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Jena, 1877; *Шнайдера* (*Schneider*)—Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und Philosophie der Volker, Regensburg, 1870, и под.

ИДЕЯ РАЗВИТІЯ И ФАКТОРЫ ИСТОРІИ—МОРАЛЬНЫЙ, ЮРИДИЧЕСКІЙ И РЕЛИГІОЗНЫЙ.

Въ понятіи тварнаго бытія включено понятіе конечности, въ понятіи конечности включено понятіе ограниченности, въ понятіи ограниченности включено понятіе несовершенства, въ понятіи несовершенства включено понятіе развитія [1]); итакъ, жизнь тварнаго бытія тожественна съ процессомъ *развитія*. Въ самомъ дѣлѣ, если жизнь по внутреннему содержанію или глубочайшему существу своему тожественна съ любовью [2]), если она по сложенію или составу своему (по составнымъ частямъ, по элементамъ своимъ) состоитъ въ единствѣ идеи и матеріи [3]), то по внѣшнему виду или по формѣ своей она есть постоянное, непрерывное движеніе, прогрессъ, или что то же—развитіе. Все производимое природою возникаетъ не вдругъ, а постепенно, съ теченіемъ времени, и притомъ изъ незначительнаго задатка, въ которомъ нельзя было различить того, что впо-

---

[1]) Или ужъ по крайней мѣрѣ измѣненія, перемѣны состоянія.

[2]) Что̀ доказывается уже тѣмъ фактомъ, что произведеніе новыхъ живыхъ существъ сопряжено съ актомъ любви (проявляющейся, конечно, въ различныхъ формахъ на различныхъ ступеняхъ бытія и жизни). А о существѣ, заключающемъ въ себѣ полноту жизни, о Богѣ, ап. Іоанномъ выразился—„Богъ есть любовь“ (1 Іоанн. 4. 16).

[3]) Потому-то нѣтъ жизни тамъ, гдѣ мы имѣемъ идеальное безъ соотвѣтствующаго ему реальнаго, напр. въ абстрактной логической мысли, въ первоначальномъ гегелевскомъ абсолютномъ; и наоборотъ—нѣтъ жизни и тамъ, гдѣ мы имѣемъ реальное, не проникнутое имманентнымъ ему идеально-реальнымъ началомъ, объединяющимъ и органически разчленяющимъ всѣ части его и возбуждающимъ его къ движенію извнутри себя, напр. въ камнѣ.

слѣдствіи усматривается нами въ произведеніяхъ природы. Вѣковое дерево первоначально было незначительнымъ зерномъ; массивное животное развилось изъ малѣйшей частицы матеріи. Аналогичное явленіе встрѣтимъ и въ неорганическомъ царствѣ: пожаръ возникаетъ изъ незначительной искры; широкое и бурное теченіе рѣки въ началѣ было тихимъ журчаніемъ небольшаго ручейка. Этому всеобщему закону развитія подлежитъ и человѣкъ. Все достоинство тѣлесной и духовной организаціи его возникаетъ изъ малой капли сѣмени и изъ самаго неуловимаго и самаго простаго задатка духовной силы. Все достигнутое человѣчествомъ въ исторіи по настоящее время есть результатъ длиннаго ряда развитія въ продолженіе многихъ вѣковъ

Особенное значеніе получила идея развитія въ настоящее время Если напр. въ средніе вѣка господствовалъ принципъ теологическій, если въ XVIII вѣкѣ господствовалъ принципъ просвѣщенія (почему и весь періодъ этотъ названъ періодомъ просвѣщенія), если съ конца прошлаго столѣтія (со времени *Гердера*, апостола гуманности) господствовалъ принципъ гуманности,—то „атмосферѣ настоящаго времени“, выразимся словами *Фишера* [1]), сроденъ принципъ развитія,—терминъ „встрѣчающійся въ новѣйшей философіи“, замѣчаетъ *Ульрици*, „на каждомъ листкѣ книги“ [2]). Причину господства въ настоящее время принципа развитія выискать не особенно трудно. Въ настоящее время столкнулось два направленія въ испытующемъ духѣ человѣческомъ: съ одной стороны—направленіе къ спеціализаціи, къ дробленію объектовъ изслѣдованія, вытекающее изъ реалистическаго характера нашего времени, изъ успѣховъ естествознанія; а съ другой—направленіе къ связности, къ единству, вынуждае-

---

[1]) Uber das Gezetz der Entwieklung auf psychisch-ethischen Gebiete, Wurzburg, 1875, s. 2.

[2]) Zeitschrift fur Philosophie und philos. Kritik, herausg. von *Fichte, Ulrici* und *Wirth*, 2 Heft, Halle, 1877, s. 180.

мое высотою уровня, на которую поднялся по настоящее время самосознающій духъ человѣческій и съ которой онъ въ состояніи обнять однимъ взглядомъ многое. Чтобы удовлетворить одновременно этимъ двумъ задачамъ, необходимо, натуральное дѣло, произвести связь между дробными элементами и моментами въ предметахъ и явленіяхъ природы, не исключая въ то же время множественности ихъ; а такъ какъ предметы и явленія природы протекаютъ во времени, преемственно смѣняя другъ друга, то отсюда для испытующаго духа задача—показать отношеніе между происходящими во времени предметами и явленіями природы, объяснить—какимъ образомъ изъ одного предмета или явленія возникаютъ другіе, и притомъ тѣ именно, которые возникаютъ, а не какіе либо иные, которые не возникаютъ (задача значитъ—генерализація). Понятіе развитія въ настоящее время переносятъ, и по праву, на все, что человѣкъ видитъ вокругъ себя и знаетъ,—какъ на предметы естественной области, такъ и на предметы области исторической, не исключая и самыхъ высшихъ явленій человѣческаго духа, напр. религіи. Думаютъ, что все живущее только тогда проводитъ нормальную жизнь, достигаетъ цѣли своего существованія, когда оно правильно, соотвѣтственно цѣли своей *развивается*,—и что, значитъ, мы будемъ познавать извѣстное живое существо по мѣрѣ того, какъ будемъ познавать его развитіе, и слѣдовательно содѣйствіе извѣстному существу въ достиженіи имъ цѣли своего существованія должно состоять въ содѣйствіи развитію его.

Принципъ развитія ввелъ въ философію еще *Аристотель*, признавши его главнымъ метафизическимъ началомъ для изслѣдованія процессовъ міра явленій и прогрессивныхъ ступеней эмпирическаго бытія. Въ новое время съ рѣшительностію высказался за идею развитія и примѣнилъ ее въ философіи *Шеллингъ*. Но честь спеціальнаго занятія этою идеей и строго-научнаго обоснованія ея принадлежитъ му-

жамъ той націи, въ которой рѣзко высказался духъ спеціализаціи и приготовилъ плодоносную почву для изслѣдованія въ этомъ направленіи, именно англійской. Какъ на представителей принципа развитія въ естество-научной области надобно указать на *Дарвина* [1]), *Гекели*, а въ философской области—на *Спенсера*, *Модсли*.

Но сколь ни обычными стали въ настоящее время формулы—„развитіе“, „процессъ развитія“ и т. д., тѣмъ не менѣе въ понятіи этомъ заключается много таинственнаго, непостижимаго. Пытаясь говорить о сущности развитія, испытующій духъ человѣческій вступаетъ въ область туманную для человѣческаго сознанія, туманную тѣмъ больше, чѣмъ дальше движущая развитіемъ сила выступаетъ изъ области механизма и вступаетъ въ область динамизма. Натурально, что тутъ открывается широкое поле для сужденій—пока гипотетическихъ; между тѣмъ современные натуралисты довольно неосторожны на этотъ счетъ, высказывая безъ разбора положенія своей теоріи категорически, ко вреду не только истинѣ вообще, но и своей собственной теоріи [2]).

---

[1]) Раньше *Дарвина* за идею развитія другъ изъ друга породъ высказались *Ламаркъ* и *Окенъ*.

[2]) Изъ литературы по настоящему предмету, анализирующей понятіе развитія, какъ философскій принципъ, извѣстны (кромѣ изслѣдованій названныхъ уже мыслителей) сочиненія—*Якоби* (Die Idee der Entwicklung, eine socialphilosophische Darstellung, 1—2 Th., Berl., 1874 6). *Фишера* (Uber das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischen Gebiete, Wurzburg, 1875) и неназваннаго автора W. L. (Die confessionslose Religion, Berlin, 1877). Соціалистическое изслѣдованіе *Якоби* обличаетъ въ авторѣ не столько степеннаго мужа, зрѣлаго умомъ и тактичнаго въ характерѣ, сколько пылкаго юношу, легко увлекающагося своими фантазіями и запутывающагося въ непослѣдовательности и противорѣчіяхъ. А еще больше противорѣчій и странностей въ изслѣдованіи автора W. L.; можно даже назвать его образцомъ самопротиворѣчія. Лучше другихъ изслѣдованіе *Фишера*. Прежде всего похвально то, что онъ полагаетъ различіе между доказанными положеніями и гипотезами; затѣмъ ведетъ дѣло осмотрительнѣе и методичнѣе, чѣмъ его товарищи по предмету изслѣдованія, хотя впрочемъ и у него есть недостатки. Задачу свою—примѣнить принципъ развитія къ психическимъ яв-

Задачею нашего изслѣдованія не требуется вдаваться въ пространныя метафизическія изысканія о сущности развитія; мы ограничимся изображеніемъ самой общей схемы развитія, обнимающей собою всякое развитіе, слѣд. и историческое, и затѣмъ поспѣшимъ къ прямому предмету нашего изслѣдованія. Совсѣмъ же обойти изображеніе этой схемы намъ не хотѣлось бы, такъ какъ по ней совершается нравственно-историческое развитіе человѣчества, и она намъ пригодится впослѣдствіи.

Въ понятіи разитія надобно различать слѣдующіе моменты. Прежде всего мы не можемъ говорить и не говоримъ о развитіи въ томъ случаѣ, когда замѣчаемъ въ чемъ нибудь неподвижность, покойное состояніе, а говоримъ въ томъ случаѣ, когда наблюдаемъ ряды измѣненій какого нибудь существа, метаморфозу состояній его, происхожденіе новыхъ явленій въ одной и той же неизмѣняемой субстанціи; а измѣненіе невозможно безъ движенія, слѣдовательно въ существѣ развитія необходимо долженъ быть мыслимъ моментъ *движенія*. Это та категорія, которая въ настоящее время играетъ такую важную роль при объясненіи явленій какъ физическаго, такъ и духовнаго міра.

Но не всякое измѣненіе, не всякое движеніе есть уже по одному этому и развитіе. Во первыхъ, чтобы движеніе могло быть названо развитіемъ, между моментами его должна быть тѣснѣйшая непрерывная связь, не допускающая никакихъ скачковъ; во вторыхъ, о развитіи въ строгомъ смыслѣ этого слова можетъ быть рѣчь только тамъ, гдѣ извѣстное существо въ теченіи жизни своей раскрываетъ положенную въ немъ изначала идею, стремится къ пред-

---

леніямъ, строго говоря, онъ не выполнилъ. Да и вообще, можно ли въ такомъ небольшомъ сочиненіи, каково *Фишера* (147 стр.), обстоятельно и основательно обслѣдовать и изложить такой предметъ, о какомъ авторъ трактуетъ. Много недостатковъ и противорѣчій найдемъ и у *Спенсера*, впервые изъ философовъ послѣдняго времени выставившаго понятіе развитія принципомъ философіи и послужившаго своею теоріей образцомъ для прочихъ.

уставленной субстанціей его цѣли, осуществляетъ идею блага. Такимъ образомъ въ развитіи каждый изъ моментовъ его нераспутаннымъ образомъ связанъ съ предшествовавшимъ (и вообще съ предшествовавшими) и съ послѣдующимъ (и вообще съ послѣдующими) моментами; безъ предшествовавшихъ моментовъ не мыслимо существованіе послѣдующихъ, и значитъ послѣдніе имѣютъ необходимое основаніе свое въ первыхъ, а безъ послѣдующихъ не были бы довершены первые и, значитъ, не достигли бы цѣли своей. Безъ юности напр., какъ человѣческаго индивидуума, такъ и человѣческаго рода, не могъ бы осуществиться зрѣлый возрастъ ихъ, который питается плодами юности; а безъ зрѣлаго возраста не достигло бы раскрытія идеи своей существо, пережившее юность. Потому-то по цѣли, предуставленной извѣстному существу, т. е. по послѣдующимъ моментамъ развитія его, можно узнать о природѣ этого существа, т. е. о предшествовавшихъ моментахъ развитія; а по природѣ существа можно сдѣлать заключеніе о цѣли его, т. е. о послѣдующихъ моментахъ развитія. И значитъ въ развитіи ничего не теряется, но все, положенное на низшихъ ступеняхъ развитія, входитъ въ высшія формы существованія.

Сказанное сейчасъ приводитъ насъ къ третьему, самому трудному пункту въ понятіи развитія. Именно, моменты развитія мы связали другъ съ другомъ такъ тѣсно, что каждый изъ послѣдующихъ моментовъ развивается изъ предшествующаго, и слѣдовательно въ какой-то формѣ долженъ былъ уже содержаться въ немъ, и каждый изъ предшествовавшихъ моментовъ переходитъ въ послѣдующій, и слѣдовательно въ какомъ нибудь видѣ долженъ продолжать существованіе свое въ немъ. Но, съ другой стороны, непонятно—какимъ образомъ при такой общности, при такомъ единствѣ между моментами развитія возможно и существенное различіе между ними,—какимъ образомъ каждый изъ моментовъ развитія можетъ одновременно и содержаться и не содержаться въ

другомъ моментѣ,—какимъ образомъ между ними можетъ быть и тожество, и противоположность. Задача, значитъ—опредѣлить реальное отношеніе между моментами развитія. Но едва ли человѣческому уму удастся когда выяснить тайну перехода одного момента развитія въ другой, такъ какъ въ этомъ заключается недовѣдомая человѣку тайна жизни; намъ остается довольствоваться схематическимъ описаніемъ перехода одного момента въ другой, схематическимъ объясненіемъ отношеній между ними. Такъ какъ по метафизическому закону ex nihilo nihil fit, то значитъ въ основаніи развитія, т. е. на каждой предшествующей ступени развитія, порождающей изъ себя слѣдующую ступень, должно лежать нѣчто реальное, дѣйствительное; но такъ какъ между содержимымъ предшествующей и содержимымъ послѣдующей ступени развитія нѣтъ полнаго тожества, а есть только близкое сродство, такъ какъ первое содержаніе является только задаточнымъ по отношенію ко второму содержанію, то значитъ всякая предшествующая ступень, содержа въ себѣ реальное основаніе послѣдующей ступени, заключаетъ въ себѣ и идеальный моментъ по отношенію къ слѣдующей ступени, т. е нѣчно такое, что́ имѣетъ еще осуществиться на слѣдующей ступени, но на что́ указываетъ уже предшествующая ступень. Такимъ образомъ въ развитіи всегда присущи два элемента—*реальный* и *идеальный*, и процессъ развитія состоитъ въ постепенномъ и непрерывномъ переходѣ идеальнаго элемента въ реальный и реальнаго въ идеальный. Нелѣпо представлять себѣ дѣло такъ, какъ представляли его прежніе физіологи и психологи, т. е. будто каждый изъ послѣдующихъ моментовъ развитія всецѣло заключается въ предшествовавшемъ моментѣ, но только въ завитомъ видѣ, implicite, и значитъ стоитъ только анализировать послѣдній, и мы посредствомъ анализа нашли бы тамъ все, что является на послѣдующихъ ступеняхъ развитія;—нельзя, говоримъ, представлять себѣ дѣло въ такомъ видѣ потому, что тутъ было бы уничтожено понятіе развитія (дѣйствующаго изъ собственной силы), а осталось бы

простое раскрытіе, простое вынаруженіе того, что прежде было прикрыто; тутъ значитъ въ сущности не происходило бы ничего новаго, а только раскрывалось бы старое, тутъ не было бы мѣста творческому принципу. Но, съ другой стороны, ничего въ сущности не высказывается, когда говорятъ, что позднѣйшая ступень развитія заключается въ предшествующей „въ возможности", такъ какъ возможность есть абстрактная логическая категорія, между тѣмъ у насъ рѣчь о конкретной жизни. Мы наилучше охарактеризуемъ отношеніе между моментами развитія, если скажемъ, что послѣдующій моментъ содержится въ предшествующемъ въ *силѣ* (дѣйствующей по извѣстной, имманентной ей, идеѣ),— наилучше, такъ какъ, съ одной стороны, тутъ есть реальное основаніе, сила, способная произвести то, что̀ является на послѣдующей ступени; а съ другой стороны, сила къ произведенію чего нибудь не есть еще само это произведеніе, слѣдовательно тутъ присущъ и идеальный элементъ, имманентный силѣ; и значитъ въ развитіи хранится и старое, и въ то же время происходитъ новое; и слѣдовательно тутъ имѣетъ мѣсто не только анализъ, но и синтезъ.

Что касается направленія, которое принимаетъ движеніе при развитіи извѣстнаго существа, то, съ одной стороны, оно идетъ извнутри ко внѣ, а съ другой—извнѣ во внутрь. Въ первомъ направленіи существо стремится, такъ сказать, выйти изъ себя, вступить въ отношеніе къ другому, перевести единство въ разнообразіе; а во второмъ направленіи оно противодѣйствуетъ тенденціи перваго направленія, чтобы удержать равновѣсіе, т. е. стремится возвратиться въ себя, стать въ отношеніе къ самому себѣ, удержать единство въ разнообразіи, и такимъ образомъ сохранить свое индивидуальное существованіе, свою самостоятельность.

Наконецъ, хотя развивающійся организмъ (физическій и духовный) не можетъ проявить въ обнаруженіи своемъ ничего чуждаго ему, а только то, что̀ первоначально поло-

жено въ существѣ его, хотя никакому, значитъ, органическому существу не можетъ быть навязано отвнѣ то, чѣмъ оно имѣетъ сдѣлаться, но оно можетъ сдѣлаться этимъ только извнутри самаго себя, побуждаемое влеченіемъ къ образованію, какъ внутреннею причиною развитія,—тѣмъ не менѣе развитіе не озможно, если организмъ не будетъ возбуждаться къ развитію внѣшнею силою. Послѣднее основаніе этого обстоятельства заключается въ ограниченности, въ обусловленности конечнаго бытія.

Вотъ нѣсколько словъ о сущности развитія. Мы сказали, что идея развитія получила господствующее значеніе особенно въ настоящее время. Въ связи съ этимъ въ настоящее время возбужденъ живой интересъ къ исторіи и къ историческому изученію разныхъ наукъ; говоримъ—въ связи съ этимъ, такъ какъ преобладаніе въ современныхъ наукахъ историческаго начала означаетъ не что другое, какъ введеніе въ различныя области знанія принципа развитія, въ надеждѣ этимъ путемъ наиуспѣшнѣе достигнуть объясненія познаваемаго предмета. Потому-то и мы нашли интереснымъ и важнымъ предварить систематическую этику этикою историческою.

Говоря о развитіи, слѣдовательно и исторіи, мы должны коснуться трехъ вопросовъ: a) *что* развивается (*предметъ* развитія), b) *какъ* развивается (*форма* развитія) и c) къ *чему*, на какой конецъ развивается (*цѣль* развитія). На первый и послѣдній вопросы мы будемъ отвѣчать въ слѣдующей главѣ (имѣя, конечно, въ виду спеціально *историческое* развитіе, а не вообще развитіе), а въ настоящей главѣ дадимъ, по нашему плану, отвѣтъ на второй вопросъ. Но такъ какъ этимъ вопросомъ затрогивается главнымъ образомъ формальная сторона дѣла (развитія), а схема всякаго развитія, слѣдовательно и историческаго, въ общихъ чертахъ уже начертана нами, подробное же изображеніе ея повлекло бы насъ въ сторону отъ предмета нашего изслѣдованія, то мы ограничимся въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ

указаніемъ только *факторовъ* историческаго развитія. Подъ факторами же историческаго развитія мы разумѣемъ тѣ силы, которыми движется исторія, т. е. развивается человѣчество. Нравственность, исторію которой мы изучаемъ, есть одна изъ такихъ силъ; а потому намъ необходимо показать отношеніе этой силы къ другимъ силамъ, движущимъ исторію, показать взаимодѣйствіе между ними.

Такъ какъ и человѣческій индивидуумъ, и все человѣческое общество представляютъ собою сочетаніе природы и духа, такъ какъ исторія развивается на почвѣ физической природы, то самыми общими факторами историческаго движенія должны быть признаны *природа* и *духъ*. Такъ какъ обѣ эти силы совмѣстны въ своемъ существованіи, то, натуральное дѣло, между ними должно быть какое нибудь отношеніе; и это отношеніе, которое въ послѣднемъ основаніи есть отношеніе соподчиненія [1]), въ виду взаимоотношенія между природою и духомъ человѣческимъ есть отношеніе подчиненія и господства,—подчиненія первой (природы) и господства послѣдняго (человѣческаго духа). Но никакая сила, какъ бы она ни была велика по физическому или высока по нравственному достоинству, никогда не вліяетъ и не можетъ вліять образовательнымъ или вообще дѣятельнымъ образомъ на другую, низшую силу, не воспринимая въ свою очередь вліянія отъ этой послѣдней и, значитъ, въ большей или меньшей степени не образуясь (или вообще не производя въ себѣ извѣстнаго состоянія, соотвѣтствующаго воспринятому вліянію) подъ дѣйствіемъ послѣдней. Поэтому-то человѣческій духъ можетъ развиваться не иначе, какъ подъ двумя психологическими категоріями—ассимиляціи и продукціи. Потому и къ природѣ человѣческій духъ относится двоякимъ образомъ—ассимилирующимъ (усвоительнымъ) и продуктивнымъ (образовательнымъ).

---

[1]) Абсолютному духу (произведшему природу и духъ человѣческій и господствующему надъ ними).

Земля наша, какъ одна изъ планетъ солнечной системы, во первыхъ, имѣетъ отношеніе къ центру своему—солнцу и спутнику своему—лунѣ, а во вторыхъ, имѣетъ свою собственную жизнь, какъ самостоятельный организмъ. Въ первомъ отношеніи вмѣстѣ съ землею и человѣкъ, живущій на ней, подлежитъ неотразимому вліянію солнца, луны, временъ года и перемѣнъ дня. Уже сотни разъ повторено напр., что климатическія крайности жаркаго юга и холоднаго сѣвера не благопріятствуютъ прогрессу культуры. А въ послѣднемъ отношеніи на духъ человѣка вліяютъ географическая физіономія окружающей его мѣстности и свойства веществъ, служащихъ средствомъ питанія человѣческаго тѣла. Много напр. разъ повторено также, что на умъ и чувство человѣка различно впечатлѣваютъ—мѣстность гористая и лѣсистая, и мѣстность ровная и степная,—земля горная или узкая долина, и земля широкая, просторная,—страна приморская или сильно изрытая рѣками, и страна отдаленная отъ морей и бѣдная рѣками. Индъ и Гангъ, Тигръ и Евфратъ, Нилъ—вотъ сила, притягивавшая къ себѣ народы въ древнее время и давшая толчекъ къ зарожденію культуры. А продуктивная дѣятельность человѣческаго духа по отношенію къ природѣ должна выразиться въ украшеніи природы и въ выработкѣ изъ нея служебнаго орудія духа. Возвышая внутреннюю, духовную красоту свою, человѣкъ, по закону отношенія между внутреннимъ и внѣшнимъ, станетъ выражать ее и во внѣшнихъ эстетическихъ формахъ,—и не только въ формахъ своего собственнаго тѣлеснаго организма, но и въ формахъ окружающаго его чувственнаго міра вообще, такъ какъ усовершившійся нравственно-эстетически глазъ его не станетъ сносить не эстетическихъ формъ. А усовершаясь въ самодѣятельности, выступая постепенно изъ-подъ власти необходимости и вступая въ область свободы, человѣкъ, по закону отношенія между двумя неравными силами, станетъ подчинять противоположную ему физическую природу цѣлямъ

своей свободы; а пользованіе услугами физической природы и свободное распоряженіе ею необходимы для человѣка потому, что онъ, вслѣдствіе связи своей съ нею, связанъ въ своей дѣятельности условіями ея существованія и ограниченъ дѣятельностію природы. Раціоналисты и пантеисты, опредѣляя нравственную задачу человѣка, обыкновенно выводятъ ее въ послѣднемъ основаніи изъ отношенія человѣка къ природѣ; высочайшее нравственное благо, по ихъ опредѣленію, состоитъ въ нормальномъ отношеніи между духомъ и природою, между разумомъ и чувственностію, т. е. въ господствѣ первыхъ надъ послѣдними. Укажемъ для примѣра на *Шляйермахера* и его послѣдователя *Роте*. А изъ древнихъ это воззрѣніе господствовало у греческаго народа, у котораго идеалъ добра смѣшивался съ идеаломъ красоты. Безспорно, что опредѣленіе это содержитъ въ себѣ не малую долю истины; истина заключается здѣсь въ томъ неопровержимомъ положеніи, что достиженіе высочайшаго нравственнаго блага невозможно безъ извѣстной степени господства свободы надъ необходимостію, духа надъ природою, разума надъ чувственностію; Адаму и Евѣ, говорится въ библіи, поручено было обладаніе раемъ. Но если личность есть самая высшая форма существованія, то значитъ самыя высшія отношенія, въ которыя можетъ вступить человѣческая личность, суть личныя отношенія,—отношенія личности не къ природѣ, а къ личности же, отношенія между „я“ и „я“ („ты“), между „волею“ и „волею“ (по выраженію *Гербарта*). Ошибка критикуемаго нами воззрѣнія коренится въ дуалистическомъ міровоззрѣніи, по которому матерія, чувственность, сама по себѣ разсматривается какъ нравственное зло (между тѣмъ на самомъ дѣлѣ источникъ зла можетъ заключаться только въ волѣ, и у крайнихъ эгоистовъ нерѣдко чувственность находится въ подчиненіи волѣ), а разумъ, воля, сами по себѣ, помимо такого или иного направленія ихъ, считаются нравственнымъ благомъ (между тѣмъ разумъ и воля, вліяя на природу, могутъ преслѣдовать дурныя

цѣли). Слѣдовательно высшую нравственную задачу надобно искать въ области духа.

Другимъ общимъ факторомъ исторіи названъ нами духъ. Подобно природѣ, и духъ представляетъ собою организмъ, составленный изъ силъ и способностей, лежащихъ въ основаніи организма человѣческой дѣятельности. А понятіемъ организма предполагается гармонія; гармонія же состоитъ изъ тоновъ, изъ которыхъ одинъ основной, а прочіе находятся въ согласіи съ нимъ; подобно тому въ организмѣ человѣческой дѣятельности долженъ быть основной, направительный элементъ, а прочіе должны обниматься и нормироваться имъ. Такой основной, господствующій моментъ въ человѣческой жизни, есть *моральный* (нравственный) элементъ, который есть не только одинъ изъ факторовъ или силъ, движущихъ культурную [1]) исторію, но и главный по достоинству факторъ, главная сила, сообщающая человѣку истинно-человѣческое достоинство. Въ настоящее время, какъ извѣстно, вошелъ въ силу принципъ „раздѣленія труда“,—принципъ, высказанный еще *Платономъ* въ „Республикѣ“, но вполнѣ испробованный въ полезности своей на практикѣ только въ настоящее время. Исключительность занятія предметомъ своей спеціальности доставляетъ человѣку возможность сдѣлаться виртуозомъ въ своемъ дѣлѣ и довести его до совершенства; но тутъ же коренится и большая опасность для личности человѣка. Односторонность занятія втискиваетъ человѣка на узкую дорогу, на которой онъ не получаетъ достаточно разнородныхъ элементовъ для питанія своей личности; такимъ образомъ происходитъ то ненормальное явленіе, что, по мѣрѣ совершенствованія объекта дѣятельности, субъектъ ея тускнѣетъ, вянетъ. Тутъ нужно, очевидно, содѣйствіе къ предотвращенію такого яв-

[1]) Слово „культура„ употребляется и будетъ употребляться нами въ широкомъ и глубокомъ смыслѣ этого слова, включая въ это понятіе и элементы нравственный и религіозный.

ленія; и содѣйствіе это должно состоять въ такихъ мѣрахъ, которыя давали бы человѣку возможность разсѣявшуюся, такъ сказать, личность свою снова собирать къ единству. „Сердце“, говоритъ по настоящему поводу *Лазарусъ*, „есть органъ своеобразный, отличный отъ другихъ органовъ нашего тѣла. Между тѣмъ какъ бо́льшая часть другихъ органовъ заняты мѣною движенія и покоя, сердце всегда дѣятельно; оно бьется отъ первой до послѣдней минуты жизни человѣка; перестаетъ оно биться—и прекращается жизнь,—начинается гніеніе, порча, разложеніе“ [1]). Сердце это (въ организмѣ духа)—религіозно нравственная жизнь, которая держитъ человѣка въ центрѣ личности и не даетъ ему потеряться въ механизмѣ спеціальнаго занятія по профессіи.

Но есть ли мораль факторъ прогресивнаго развитія культурной исторіи?—*Макинтошъ*, *Дреперъ*, а въ самой рѣзкой формѣ *Бокль* даютъ отрицательный отвѣтъ: интелектуальный факторъ и факторъ моральный признаются ими непримиримыми противоположностями, а потому они пожертвовали послѣднимъ въ пользу перваго. Конечно, гораздо легче видѣть и доказать интеллектуальный прогрессъ въ мировой исторіи,—стоитъ только указать на быстрое расширеніе и углубленіе въ послѣднее время наукъ; легче показать прогрессъ и въ эстетическомъ и индустріальномъ отношеніяхъ, особенно въ послѣднемъ; но не такъ замѣтенъ прогрессъ въ моральномъ отношеніи, такъ какъ центръ тяжести нравственной жизни лежитъ не во внѣшнемъ дѣйствіи, а во внутреннемъ настроеніи, и источники, по которымъ мы можемъ прослѣдить исторію моральнаго прогресса, не такъ богаты, какъ источники для изложенія интеллектуальнаго, эстетическаго, индустріальнаго и религіознаго прогресса; и по этой-то причинѣ не только въ нашей отечественной литературѣ, но и въ иностранной, мы не имѣемъ еще удовлетворительнаго спеціальнаго изслѣдо-

[1]) Ein psychol. Blick in unsere Zeit, s. 20.

ванія объ этомъ предметѣ. Но трудность предмета отнюдъ не освобождаетъ насъ отъ изслѣдованія его, а тѣмъ менѣе даетъ право игнорировать его, считать недѣйствительнымъ, не существующимъ.

Выходя, съ одной стороны, изъ того положенія, что „главная причина человѣческихъ дѣйствій крайне измѣнчива“ [1]), а съ другой—изъ того, что „нравственныя начала неподвижны“, что „въ нравственной области не можетъ быть сдѣлано никакихъ новыхъ открытій“, что „нѣтъ ничего въ мірѣ, что̀ менѣе подвергалось бы измѣненію, чѣмъ великія начала, изъ которыхъ состоятъ нравственныя системы“, что „въ нравственной системѣ новаго завѣта нѣтъ ни одного положенія, которое не было бы высказано прежде“, и значитъ „утвержденіе, что христіанство принесло какія-либо неизвѣстныя прежде нравственныя истины, доказываетъ или грубое невѣжество утверждающаго, или сознательный обманъ съ его стороны“, что „существенныя начала нравственности—дѣлать добро другимъ, жертвовать для ихъ пользы своими желаніями, любить ближняго, какъ самаго себя, прощать враговъ, сдерживать страсти, чтить родителей, уважать тѣхъ, кто стоитъ выше насъ—были извѣстны много тысячъ лѣтъ тому назадъ, и ни одной іоты, ни одного параграфа не прибавили къ нимъ всѣ проповѣди, поученія и афоризмы, какіе только могли произвести теологи и моралисты“ [2]),—выходя, говоримъ, изъ этихъ положеній, *Бокль* приходитъ къ тому заключенію, что двигателемъ „цивилизаціи“ были и будутъ не нравственныя истины и нравственная жизнь, а единственно умъ и пріобрѣтаемыя имъ знанія. Развивая и доказывая это положеніе, *Бокль* наговорилъ такъ много неосновательнаго и даже страннаго, что надо удивляться, какимъ образомъ могъ говорить такъ ученый,

---

[1]) Исторія цивилизаціи въ Англіи, пер. *Бестужева-Рюмина* и *Тиблена*, 1 т., 1 ч., 2-е изд., Спб., 1864, стр. 134.

[2]) Ibid., стр. 134 и д.

обладающій богатыми познаніями, ясностію и трезвостію ума, опирающійся „на фактахъ“, на томъ, что̀ „положительно“ извѣстно [1]). Ужъ не объясняется ли это явленіе отчасти тѣмъ обстоятельствомъ, что исторія *Бокля* далеко не представляетъ собою законченнаго, тщательно обработаннаго сочиненія, а скорѣе похожа на кучу набросанныхъ мыслей, имѣющую послужить матеріаломъ (или точнѣе— частью матеріала) къ созданію чего-то [2]); но это что-то осталось невыполненнымъ за раннею смертью автора [3]). Но главная причина названнаго явленія заключается, конечно, въ чемъ-то другомъ, въ личности мыслителя.

Полнымъ фактическимъ опроверженіемъ теоріи *Бокля* послужитъ вся наша исторія нравственности, въ которой мы представимъ прогрессивный ходъ человѣчества въ нравственномъ отношеніи; потому въ настоящемъ мѣстѣ ограничимся немногими замѣчаніями. Мы можемъ и даже должны назвать вѣрнымъ положеніе *Бокля* о неподвижности нравственныхъ истинъ,—но въ какомъ смыслѣ? Въ такомъ же, въ какомъ можемъ и должны назвать вѣрнымъ положеніе о неподвижности и логическихъ истинъ, т. е. основныхъ правилъ логики, „остающихся“ по выраженію *Ляне*, „однѣми и тѣми же съ незапамятныхъ временъ“ [4]); и при этомъ *Ляне* упоминаетъ о *Кантѣ*, который „хотя также сказалъ, что въ моральной философіи мы не дальше ушли, чѣмъ древніе, но который почти тоже самое сказалъ и о логикѣ“ [5]). Въ самомъ дѣлѣ, истинный про-

---

[1]) Предисловіе переводчика, стр. V.

[2]) Предположеніе это можетъ быть основываемо на несоотвѣтствіи между тѣмъ, что̀ написано *Боклемъ*, и тѣмъ, что̀ предположено имъ написать,—исторіей цивилизаціи въ Англіи *Бокль* занимается очень мало, хотя обѣщаетъ писать именно объ этомъ предметѣ.

[3]) *Бокль* не дожилъ до 40 лѣтъ.

[4]) Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn, 1866, s. 511.

[5]) Ibid 512.

грессъ необходимо предполагаетъ и консервативный элементъ, если хотимъ, чтобы онъ (прогрессъ) былъ основательнымъ, чтобы опирался на прочномъ фундаментѣ. Потому мы отнюдь не отвергаемъ (а напротивъ утверждаемъ), что въ нравственныхъ ученіяхъ христіанскомъ, древнееврейскомъ и языческомъ есть нѣчто общее, есть сродство. Такъ напр. найдемъ сродство между нѣкоторыми изреченіями *Лао-тзы* (о воздаяніи добромъ за зло, о дѣланіи добра безъ ожиданія награды и т. п.) или основателя буддизма (о равенствѣ всѣхъ людей между собою, о непрестанной борьбѣ съ чувственными пожеланіями, о неослабной бдительности надъ помыслами и т. п.) и евангельскимъ ученіемъ,—между нравственнымъ принципомъ *Платона* (принципомъ богоподобія), описаніемъ великодушія у *Аристотеля* и нравственнымъ принципомъ и нравственнымъ ученіемъ христіанскимъ, —между нравственнымъ идеаломъ (мудрецомъ) стоицизма и нравственнымъ идеаломъ христіанства. А на тѣсную связь новозавѣтнаго ученія съ ветхозавѣтнымъ съ ясностію указалъ самъ Основатель христіанства, замѣтивши, что Онъ „пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, а исполнить“ [1]). Основная заповѣдь христіанская —заповѣдь о любви высказана съ такимъ же достоинствомъ (съ достоинствомъ основной заповѣди) еще въ ветхомъ завѣтѣ [2]). Но, во первыхъ, намъ уже извѣстно, что нравственная дѣятельность слагается изъ двухъ элементовъ или сторонъ—внѣшней и внутренней, изъ видимаго дѣйствія и изъ душевнаго настроенія или расположенія при совершеніи дѣйствія и движущихъ человѣкомъ мотивовъ, и въ послѣднихъ-то заключается суть нравственной дѣятельности, по нимъ-то опредѣляется нравственное достоинство человѣческой дѣятельности. Потому-то съ внѣшняго виду, по буквѣ, по формѣ, нравственныя пра-

[1]) Матѳ., 5, 17.

[2]) Втор. 6, 5; 10, 12; Лев. 19, 18; I. Нав. 22, 5.

вила и нравственная дѣятельность различныхъ временъ и народовъ могутъ имѣть между собою большое сродство, но по сущности своей, по духу и основному направленію своему, по общимъ кореннымъ принципамъ онѣ могутъ расходиться до противоположности. Потому въ формальномъ отношеніи христіанскія и языческія понятія о нравственности могутъ быть отчасти отмѣчены общими признаками; но по существенному содержанію своему они далеки другъ отъ друга „какъ небо отъ земли“, по выраженію *Лянге* [1]). „Если мудрецъ по Лао-тзы не долженъ стремиться къ славѣ, но лишь потому, чтобы не возбуждать зависти и ссоры въ другихъ людяхъ, то это, очевидно, не особенно высокая ступень нравственнаго воззрѣнія, хотя на первый взглядъ она кажется таковою. Если Лао-тзы предписываетъ не собирать земныхъ сокровищъ, но это потому, чтобы они не служили приманкой для воровъ, то кто найдетъ тутъ сходство съ христіанскою нестяжательностію? Если мудрецъ по Лао тзы долженъ воздавать за оскорбленія благодѣяніями, то это мотивируется, по принципу Лао-тзы, не почтительностію или любовью къ оскорбившему ближнему, или не чувствомъ долга по отношенію къ божеской заповѣди, а самолюбіемъ, тѣмъ, чтобы не разстраивать покой духа своего“ [2]). Найдемъ разницу въ этомъ отношеніи, т. е. относительно внутреннихъ мотивовъ, и между нравственностію ветхозавѣтною и новозавѣтною. Во вторыхъ, еще *Тертуллианъ* замѣтилъ, что „душа человѣка по природѣ христіанка“. Истина положенія этого состоитъ въ томъ, что въ глубинѣ души всякаго, и естественнаго человѣка коренятся требованія тѣхъ благъ и стремленіе къ нимъ, которыя доставлены роду человѣческому христіанствомъ, и что, съ другой стороны, христіанство не имѣло въ виду сообщить человѣку и не сообщило (да и не успѣло бы въ этомъ)

[1]) Geschichte des Materialismus, s. 512.

[2]) *Фишеръ*, Ub. d. Gezetz d. Entwicklung, s. 122.

того, что̀ неестественно, несвойственно ему. Такъ какъ у всѣхъ людей человѣческая природа одна и таже, то значитъ всѣмъ людямъ должно принадлежать обладаніе общимъ достояніемъ человѣчества, общими нравственными чувствами,—но лишь въ задаточномъ состояніи, отнюдь не исключающемъ прогресса въ нравственной области. „Первые принципы", говоритъ *Фишеръ*, „всегда могутъ быть одни и тѣже, но примѣненіе, разширеніе, углубленіе и спеціализированіе ихъ могутъ подлежать богатому развитію. Для аналогіи можно указать на религіозную область. Поколику намъ извѣстно изъ исторіи, общія религіозныя идеи были общи всѣмъ поколѣніямъ и народамъ; но станетъ ли кто на этомъ основаніи отрицать прогрессъ религіозныхъ воззрѣній и культовъ въ теченіи временъ?" [1]) Намъ нѣтъ нужды дѣлать какихъ нибудь новыхъ открытій относительно законовъ нравственнаго поведенія человѣка, особенно съ появленіемъ христіанства; но полное и точное переведеніе объективно положеннаго въ нравственной природѣ человѣческой въ ясное субъективное сознаніе потребуетъ весьма длиннаго процесса сознательнаго усвоенія объективно даннаго. Вообще, воззрѣніе *Бокля* примѣнимо не только къ „нравственнымъ истинамъ", но и къ „умственнымъ". Вѣдь напр. новѣйшія пантеистическія и матеріалистическія теоріи не были ли высказываемы уже давнымъ-давно, въ древнее еще время? Сама теорія *Бокля* о преобладающемъ значеніи умственнаго элемента въ культурной жизни человѣчества не была ли извѣстна еще древне-греческимъ философамъ, и даже раньше—китайскимъ мудрецамъ? „Исторія наукъ съ очевидностію показываетъ", пишетъ *Вундтъ*, что инстинктивное познаніе всегда предшествуетъ сознательному. Новые принципы изслѣдованія обыкновенно уже давнымъ давно существуютъ и прилагаются на дѣлѣ въ сотняхъ случаевъ, прежде нежели ученые дойдутъ до яснаго познанія ихъ сущности... Прежде чѣмъ наука пойдетъ по новому

[1]) Üb. d. Gesetz d. Entwicklung, s. 114.

пути, въ ней всегда замѣчается множество симптомовъ, предвѣщающихъ этотъ новый путь. Тотъ, кто первый совершаетъ переворотъ, большею частію только проявляетъ въ дѣйствіи то, что прежде, болѣе или менѣе ясно, таилось въ умахъ многихъ другихъ... Такимъ образомъ и въ наукѣ почти не бываетъ ничего новаго подъ луною. Вся заслуга людей, открывающихъ новые законы и являющихся реформаторами въ наукѣ, состоитъ въ томъ, что они ясно видятъ цѣль, къ которой ведутъ шаги ихъ предшественниковъ, и въ первый разъ съ яснымъ сознаніемъ высказываютъ и оцѣниваютъ вещи, которыя прежде понимались только инстинктивно“ [1]).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что методъ *Бокля* страдаетъ ненаучностію: на основаніи нѣсколькихъ внѣшнихъ признаковъ предметовъ онъ спѣшитъ сдѣлать заключеніе о тожествѣ ихъ, игнорируя внутреннее, существенное различіе между ними; да еслибы и съ внутренней стороны они имѣли *нѣсколько* сходныхъ признаковъ, то и тогда нельзя еще дѣлать заключеніе о *полномъ* тожествѣ ихъ по существу (*Бэконъ*).

Спросимъ далѣе. не обусловливается ли умственная культура нравственнымъ элементомъ? и на оборотъ: не суть ли „нравственныя истины“—„истины умственныя“? На первый вопросъ отвѣтимъ словами *Ляпе*. Замѣтивши, что основныя правила познанія съ незапамятныхъ временъ остаются однѣми и тѣми же, *Ляпе* продолжаетъ: „можно утверждать, что совершенное примѣненіе, сдѣланное изъ этихъ правилъ новымъ временемъ *главнымъ образомъ должно быть приписано моральной причинѣ*. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь *моральныя* свойства направляли древнихъ на свободное и индивидуальное мышленіе, но заставляли довольствоваться извѣстною степенью познанія и больше достоинства приписывать образованію личности, чѣмъ односторонному прогрессу въ знаніи. Основная *моральная* черта среднихъ вѣковъ вела къ

---

[1]) Душа человѣка и животныхъ, II г., Спб., 1866, стр. 264. 265.

созданію авторитетовъ, къ подчиненію авторитетамъ и къ ограниченію свободнаго изслѣдованія формальнымъ преданіемъ. *Моральнаго* свойства были самоотверженіе и мужество, съ которыми при началѣ новаго времени *Коперникъ*, *Жильберъ* и *Гарвей*, *Кеплеръ* и *Везаль* преслѣдовали свои цѣли. Можно даже указать аналогію между нравственными принципами *христіанства* и тактикой изслѣдователей,—такъ какъ послѣдними ничто столь строго не было требуемо отъ себя, какъ отреченіе отъ своихъ химеръ и пристрастій, разрывъ съ мнѣніями окружающей среды и всецѣлое преданіе себя объекту. О величайшихъ изслѣдователяхъ можно сказать, что имъ необходимо было умереть для самихъ себя и міра, чтобы въ общеніи съ внятнымъ голосомъ природы проводить новую жизнь [1]). А по второму вопросу приведемъ нѣсколько строкъ изъ указанной выше, по нашему предмету, статьи одного изъ нашихъ періодическихъ изданій. „Бокль говоритъ, что „„нравственныя истины““ суть тѣ, которыя относятся къ нашимъ обязанностямъ. Но развѣ Бокль не желаетъ, чтобы люди послѣдовали его ученію о превосходствѣ интеллектуальнаго развитія предъ нравственнымъ и сосредоточили всѣ свои усилія на пріобрѣтеній возможно большаго количества реальныхъ знаній, сдѣлавши это первостепенною своею обязанностію? Если же желаетъ этого, въ чемъ не можетъ быть сомнѣнія, то почему онъ отчисляетъ это свое ученіе къ числу „„умственныхъ истинъ““, когда онъ самъ опредѣлилъ, что эти послѣднія относятся лишь къ нашему познанію? Хотя у Бокля не находимъ разъясненія всѣхъ этихъ недоумѣній, тѣмъ не менѣе очевидно, что указываемый Боклемъ принципъ истинной цивилизаціи имѣетъ практическую тенденцію и вполнѣ совпадаетъ съ воззрѣніями древнѣйшихъ мыслителей“ [2]).

[1]) Geschichte d. Materialismus, s. 511, 512.

[2]) Нравственность, какъ условіе истинной цивилизаціи и спеціальный предметъ науки; разборъ теоріи Бокля, *Гусева*, Москва, 1874 (отписк изъ Прав. Обозр.).

Въ доказательство своей теоріи *Бокль* ссылается на то обстоятельство, что люди добродѣтельные, но невѣжественные производятъ зло въ мірѣ. Но почему *Бокль* не потрудился тутъ же задаться вопросомъ: а что производятъ люди геніальные, но порочные?—не большее ли еще зло? Вспомнимъ только о кровожадныхъ завоевателяхъ и деспотахъ. Не слѣдуетъ ли изъ этихъ двухъ фактовъ только то, что для достойнаго человѣческаго существованія необходимо соединеніе обоихъ элементовъ—умственнаго и нравственнаго,—только то, что для достиженія высокой степени нравственнаго совершенства необходима достаточная степень умственнаго образованія? Да и что за нравственность разумѣется у *Бокля*, когда въ примѣръ невѣжественныхъ, но добродѣтельныхъ людей, производящихъ зло въ мірѣ, онъ представляетъ религіозныхъ фанатиковъ? Такъ какъ нравственное чувство у этихъ личностей совершенно заглушено и превращено въ слѣпое орудіе религіозной страсти, то значитъ надобно назвать ихъ скорѣе безнравственными, нравственно больными, а не нормальными выразителями здраваго нравственнаго духа.

И странно: если допускается *индивидуальное* нравственное совершенствованіе, то неестественно отрицать соціальное нравственное совершенствованіе. Правда, *Бокль* ссылается на то кажущееся обстоятельство, что плоды нравственнаго развитія человѣчества не могутъ быть передаваемы изъ рода въ родъ по преданію, что нравственныя дѣйствія „отличаются личнымъ и одиночнымъ характеромъ“, тутъ „каждый начинаетъ дѣло съизнова“ [1]). Вѣрно, что нравственность не можетъ быть передаваема столь же прямо и непосредственно, какъ могутъ быть передаваемы познанія,—и въ этомъ состоитъ высокое значеніе и достоинство нравственности, обусловленной свободою и самодѣятельностію человѣческой личности; тѣмъ не менѣе противъ

[1]) Исторія цивилизаціи, 1 т., стр. 136. 137.

Боклевой изолированности и непередаваемости нравственныхъ дѣйствій и невозможности, вслѣдствіе этого, нравственнаго прогресса говорятъ слѣдующіе факты. Во первыхъ, для достиженія нравственности (нравственной жизни) требуется не только практическое упражненіе въ нравственной дѣятельности, но и поученіе, наставленіе въ нравственной жизни, наставленіе о томъ, что нравственно и что безнравственно, какъ надобно вести себя, чтобы быть нравственнымъ человѣкомъ; а послѣднее совершается, между прочимъ (даже главнымъ образомъ), теоретическимъ путемъ передачи свѣдѣній, слѣдовательно тѣмъ путемъ, какимъ передаются Боклевы „умственныя истины", обусловливающія, по *Боклю*, прогрессъ культурной исторіи. Во вторыхъ, человѣческій индивидуумъ возрастаетъ и развивается, какъ извѣстно, не иначе, какъ въ окружающей его человѣческой средѣ, и въ этомъ случаѣ, по свидѣтельству опыта и по даннымъ здравой психологіи, онъ претерпѣваетъ неотразимое и даже рѣшительное вліяніе отъ окружающей его среды, дѣйствующей на него множествомъ актовъ и силъ и опредѣляющей характеръ и направленіе послѣдующей жизни его [1]). Зн чить взрослыя поколѣнія передаютъ (и намѣренно, и ненамѣренно) свойства свои возрастающимъ среди нихъ молодымъ поколѣніямъ. Наконецъ, въ настоящее время доказанъ фактъ наслѣдственной передачи отъ родителей къ дѣтямъ не только особенностей тѣлесной организаціи, но и духовныхъ свойствъ и предрасположеній [2]).

Выискивая причину неподвижности въ нравственной области, *Боклъ* находитъ ее съ *Макинтошемъ* въ томъ обстоятествѣ, что „Факты, служащіе къ составленію нравственныхъ понятій, равно доступны и ясны какъ грубѣй-

---

[1]) Чит напр. *Циллера*—Vorlesungen üb. allgem. Padagogik, Leipzig, 1876, s. 60 68; *Ляне*—Die Bedeutung der Heimat fur das geistige Leben des Menschen, Festrede, Plauen, 1877.

[2]) *Дарвиномъ Спенсеромъ* и мн. др. англійскими изслѣдователями. Чит. напр. *Гальтона*—Наслѣдственность таланта, пер. съ англ., Спб., 1875.

шему варвару, такъ и просвѣщеннѣйшему философу“ [1]). Прежде всего невѣрно самое положеніе *Бокля*. Если станемъ изучать обычаи дикихъ народовъ, на основаніи которыхъ единственно, при недостаткѣ письменныхъ кодексовъ, мы можемъ ознакомиться съ нравственными представленіями и понятіями дикихъ народовъ, то найдемъ, что у образованныхъ народовъ и у дикарей факты для образованія нравственныхъ понятій далеко не совпадаютъ, что нравственная жизнь тѣхъ и другихъ значительно разнится, и что слѣдовательно дикарямъ гораздо труднѣе образовывать чистыя нравственныя понятія, чѣмъ культурнымъ народамъ,—труднѣе за недостаткомъ фактовъ. Но еслибы мы предположили даже, что положеніе *Бокля* вѣрно, то и тогда не въ правѣ дѣлать изъ него тотъ выводъ, какой сдѣланъ изъ него *Бокленъ*. Большая разница—созерцать фактъ, и составить понятіе о немъ. Разница эта доказывается разнообразіемъ сужденій людей объ одномъ и томъ же предметѣ. Слѣдовательно, мы можемъ наблюдать факты, но можемъ не имѣть вѣрнаго понятія о нихъ.

Исходя изъ идеи нравственности (морали), какъ главнаго (задающаго тонъ) момента въ понятіи личности—какъ индивидуальной, такъ и коллективной—и переходя въ форму или область существованія человѣка въ обществѣ, мы наталкиваемся на идею *права*,—понятіе, находящееся въ такомъ тѣсномъ сродствѣ съ нравственностію въ специфическомъ смыслѣ этого слова, что „по видимому едвали можетъ быть различаемо отъ нея“, замѣтилъ *Этгингенъ* [2]). Право можетъ быть понимаемо и въ широкомъ, общемъ смыслѣ слова, въ смыслѣ идеальномъ, этическомъ. Въ этомъ смыслѣ право есть необходимый коррелятъ долга (основывающагося на законѣ). Нравственный міропорядокъ зиждется на незыблемомъ объективномъ законѣ, независящемъ отъ произвола

---

[1]) Ист. цивил., I т., стр. 135 (прим.).

[2]) D christl. Sittenlehre, s. 94.

человѣка (и какого бы то ни было тварнаго существа, участвующаго въ бытіи); значитъ человѣкъ, подчиненный нравственному міропорядку, *обязанъ* въ субъективной дѣятельности своей сообразоваться съ объективными требованіями закона, и такъ какъ ни одинъ моментъ изъ жизни человѣка и вообще члена нравственнаго міра не можетъ выйти изъ подчиненія нравственному закону, иначе нравственный міропорядокъ рушился бы, то значитъ нравственный субъектъ долженъ быть нормируемъ объективнымъ закономъ въ отношеніяхъ своихъ ко всѣмъ безъ исключенія объектамъ универсума, ко всѣмъ безъ исключенія видамъ бытія; а отсюда слѣдуетъ, что на сторонѣ объективнаго закона лежитъ право по отношенію къ нравственному субъекту—быть ему (закону) исполненнымъ дѣятельностію послѣдняго. Такимъ образомъ происходитъ, что обязанности и права взаимно переплетаются въ отношеніяхъ между собою названныхъ нами въ своемъ мѣстѣ[1]) факторовъ нравственной жизни, которые суть-Богъ, человѣческій индивидуумъ и человѣческое общество и видимая природа,—переплетаются, такъ какъ всѣ отношенія между названными факторами посредствуются закономъ. Но мы говоримъ о правѣ не въ этомъ смыслѣ слова, а въ смыслѣ тѣсномъ, соціально-политическомъ, слѣдовательно о правѣ, осуществляемомъ въ *государствѣ* (δίκη, jus, Recht, droit). Это-то право, лежащее въ основѣ политико-гражданскаго общества и въ немъ осуществляемое, мы ставимъ, по силѣ тѣснѣйшаго сродства его со специфически нравственною идеей, вторымъ факторомъ исторіи. Право это имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ воля свободнаго существа и ея произведенія во внѣшнемъ мірѣ сталкиваются съ волею и произведеніями другаго подобнаго свободнаго существа, и вслѣдствіе этого возникаетъ потребность—для избѣжанія возможныхъ коллизій устанавливать общія нормы, которымъ должны подчиняться

[1]) См. стр. 117 и д.

такія существа, чтобы сохранять гармонію между собою, чтобы жить не среди анархіи и междуусобной войны, а въ благоустроенномъ обществѣ. Значитъ область права есть собственно область *человѣческихъ* отношеній, отношеній между волею и волею человѣка. Правда, юридическіе законы отчасти простираются и на отношенія человѣка къ Богу, напр. налагаютъ наказаніе за публичное богохульство, за публичное оскорбленіе святыни и т. п.; съ другой стороны, ими отчасти нормируются и отношенія человѣка къ физической природѣ, напр. образуются общества покровительства животныхъ, налагается штрафъ за добровольную порчу полезныхъ растеній и т. д. Но при этомъ имѣется въ виду главнымъ образомъ благоустройство человѣческаго общества, сохраненіе порядка общежитія, потрясаемаго иррелигіозностію и порчею нравовъ, а не внутреннее нравственное совершенствованіе человѣческаго индивидуума. Да и надобно припомнить, что къ Богу и къ физической природѣ человѣкъ находится въ иномъ отношеніи, чѣмъ къ равному себѣ. Право божественнаго существа (понимая право въ тѣсномъ смыслѣ), собственно говоря, и не можетъ быть нарушено, такъ какъ воля Творца безконечно возвышена надъ свободою тварнаго существа, и всякая дисгармонія послѣдняго съ волею перваго неминуемо наказывается (въ совѣсти),—и потому, вмѣсто заявленія правъ со стороны тварнаго принципа, отъ него требуется безусловная преданность Творцу. А къ физической природѣ человѣкъ стоитъ въ отношеніи господства, она никогда и нигдѣ не выступаетъ предъ нимъ съ равнымъ значеніемъ субъекта, а потому и не можетъ заявить правъ своихъ по отношенію къ нему непосредственно, а заявляетъ ихъ чрезъ посредство вложенныхъ въ нее Творцемъ законовъ, противодѣйствуя ненормальному отношенію къ ней человѣка, подчиняя его въ этомъ случаѣ своей власти, или отказываясь служить ему вслѣдствіе истощенія своего. Такимъ образомъ только въ средѣ свободнаго тварнаго принципа лежитъ область

равноправныхъ отношеній, только здѣсь встрѣчается равенство (по достоинству) субъекта и объекта дѣятельности (тотъ и другой суть относительныя тварныя личности), слѣдовательно собственно здѣсь открывается поле для дѣйствительныхъ коллизій, для столкновеній въ собственномъ смыслѣ слова; и потому, повторяемъ, область человѣческихъ отношеній по преимуществу есть область права; человѣческое общество—вотъ чему спецпфически принадлежитъ послѣднее. „Истинный субъектъ права", замѣтилъ *Каулихъ*, „есть человѣкъ" [1]).

Вопросомъ объ отношеніи между правомъ (юридическимъ) и нравственностію, какъ и связаннымъ съ нимъ вопросомъ объ отношеніи между государствомъ и церковью, много занимались юристы и моралисты и довольно наговорили объ этомъ предметѣ. Намъ нѣтъ нужды входить въ разборъ теорій и положеній, созданныхъ и высказанныхъ по этому предмету; мы скажемъ только, что со времени *Гегеля* и по его примѣру начали отожествлять право и нравственность (мораль), отожествлять жизнь въ государствѣ и жизнь въ сферѣ специфически нравственной, чрезъ мѣру идеализируя право и государство и усвоя имъ универсальное значеніе. Сторонники этой натуралистической теоріи числятся и на сторонѣ моралистовъ-богослововъ, напр. *Роте*. По теоріи *Гегеля*, развитой въ его философіи права, нравственность всецѣло объемлется правомъ, которое онъ (и послѣдователи его) называетъ „объективнымъ организмомъ человѣческой свободы". Общая воля („объективный духъ"), имѣющая значеніе силы и авторитета по отношенію къ индивидуальной волѣ, имѣетъ мѣстопребываніе свое и проводитъ жизнь свою не внѣ исторіи, а внутри ея, въ историческомъ существованіи народа, образующаго собою государство. Потому на государство съ его историческими

[1]) System der Ethik, Prag, 1877, s. 218. 219.

учрежденіями и законодательствомъ надобно смотрѣть какъ на общую волю, представляющую собою высочайшую силу и высочайшій авторитетъ по отношенію къ индивидууму.—Можно ли, спрашивается, отожествить идею нравственности и идею права? Какое вообще отношеніе между этими двумя областями?

И то и другая, и право и нравственность коренятся на идеѣ *справедливости*, имѣютъ въ виду осуществленіе правды, т. е. такое поведеніе человѣка, которое соотвѣтствовало бы объективному закону, нормирующему жизнь человѣка,—такое отношеніе его къ различнымъ видамъ бытія, какое предположено въ идеѣ творенія. Но въ характерѣ осуществленія тѣмъ и другою идеи справедливости есть существенная разница. Въ области нравственности вниманіе обращается главнымъ образомъ на внутреннее расположеніе и направленіе воли, изъ которыхъ проистекаютъ дѣйствія; между тѣмъ въ области права имѣются въ виду собственно дѣйствія человѣка, порядокъ внѣшняго поведенія его въ сожительствѣ съ другими людьми, т. е. въ обществѣ. Въ первой (въ области нравственности) непремѣнно и главнымъ образомъ спрашивается о мотивахъ дѣйствій, по которымъ индивидуумъ поступаетъ такъ или иначе, и только по нимъ оцѣнивается нравственное достоинство дѣйствій; а такъ какъ коренной мотивъ истинной нравственности долженъ лежать въ любви, то дѣйствіе человѣка получаетъ бо́льшее или мѣньшее нравственное достоинство, смотря по тому—ближе ли или дальше мотивъ его отъ этого корня; между тѣмъ въ послѣдней (въ области права) довольствуются соблюденіемъ только формы дѣйствій, и послѣднія оцѣниваются здѣсь только формальнымъ соотвѣтствіемъ ихъ съ предписаніемъ юридическаго закона. Въ области нравственности имѣется главнымъ образомъ въ виду *субъективность* дѣятеля, а въ области права—*дѣйствія* субъекта. Потому-то нравственное совершенство, т. е. совершеніе дѣйствій изъ внутренней свободы и любви, не можетъ быть

достигнуто тѣми средствами, которыя находятся въ распоряженіи государства и которыя всѣ принудительнаго характера,—оно достигается духовными вліяніями на внутреннюю нравственную природу, на совѣсть человѣка; между тѣмъ въ области права, какъ сейчасъ замѣчено, дѣйствія вынуждаются внѣшними средствами. Потому и наказанія за неисполненіе нравственнаго и юридическаго законовъ бываютъ внутреннія, посредствуемыя собственною совѣстью провинившагося человѣка, и внѣшнія, посредствуемыя поставленною для этого въ государствѣ судейскою властію. Далѣе: нравственность имѣетъ отношеніе къ *высочайшей* цѣли жизни, къ конечному назначенію человѣка, къ идеалу абсолютнаго блага; между тѣмъ право имѣетъ въ виду сохраненіе гражданскаго порядка, регулированіе совмѣстнаго сожительства людей, обезопашеніе ихъ личностей и ихъ имущества, слѣдовательно—*относительную* цѣль, *условное* благо [1]). Потому смѣшеніе этихъ двухъ областей неминуемо поведетъ за собою вредныя послѣдствія и для нравственности, и для права,—для нравственности—аліенацію и съуженіе понятія о нравственности, вслѣдствіе разсмотрѣнія послѣдней съ точки зрѣнія права, а для права—идеализацію и универсализацію понятія о правѣ, вслѣдствіе сужденія о послѣднемъ съ точки зрѣнія нравственности.

Но при такомъ различіи нравственной и юридической областей, онѣ не только не чужды между собою, а тѣмъ меньше противорѣчатъ другъ другу, но, напротивъ, находятся въ тѣсной внутренней связи между собою, какъ уже замѣчено нами въ началѣ рѣчи объ отношеніи между этими двумя областями. Недавно мы сказали, что и нравственность и право преслѣдуютъ одну цѣль, именно—осуществленіе идеи справедливости, слѣдовательно между ними должна

---

[1]) Не только государство, но даже видимая церковь, какъ воспитательныя учрежденія, должны нѣкогда прейти, уничтожиться, слѣд. не имѣютъ вѣчнаго значенія, безусловнаго достоинства.

быть и есть общность интересовъ; хотя онѣ не тожественныя понятія, но взаимно обусловливаютъ другъ друга и служатъ другъ другу. Съ одной стороны, нравственность служитъ необходимымъ внутреннимъ основаніемъ права и живительнымъ элементомъ ея; всѣ юридическія понятія должны быть создаваемы на нравственныхъ принцицахъ; это потому, что корень всякаго вообще внѣшняго поведенія человѣка, слѣдовательно и сожительства его съ другими въ обществѣ, лежитъ во внутреннемъ настроеніи человѣка (составляющемъ специфическую область нравственности) и слѣдовательно обусловливается имъ, и что только въ этомъ случаѣ можно поручиться какъ за гуманность юридическихъ законовъ (такъ какъ основной нравственный мотивъ человѣческихъ отношеній заключается въ любви), такъ и за исполнимость ихъ въ народѣ, за плодотворность ихъ вліянія и тѣсное соприкосновеніе со всѣмъ существомъ человѣка; наконецъ дѣятельность юридическая должна быть вмѣстѣ и дѣятельностію нравственною, такъ какъ человѣкъ не есть только ζῶον πολιτικόν (*Аристотель*), но и нравственное существо, слѣдовательно долженъ сочетавать ту и другую дѣятельность, выводить ихъ „изъ одного и того же источника“[1]). „У всѣхъ народовъ“, пишетъ *Арнольдъ* относительно предпослѣдняго нашего положенія, „право сохраняетъ свою силу и свою истинность только до тѣхъ поръ, пока ово проникнуто національными нравами и нравственностію“. „Достаточно извѣстно, какъ немного успѣваютъ тѣ законы, которые стоятъ въ противорѣчіи съ ними, какъ много разъ они должны быть повторяемы и изощряемы, пока наконецъ не окажутся безсильными и не будутъ преданы забвенію... Всякое право и всякій законъ имѣютъ значеніе и силу только тогда, когда они коренятся не только во внѣшней потребности народа, но и во внутреннемъ настроеніи его.

---

[1]) *Каулихъ*, System d. Ethik, s. 224.

Другими словами—только тогда, когда они живы, когда они дѣйствительно суть выраженіе національныхъ нравовъ, существуютъ не на бумагѣ только, но и въ духѣ народа“ [1]). Не напрасно потому *Кнаппъ* назвалъ право, не растворяемое и не освящаемое нравственностію, „безсовѣстнымъ правомъ“ [2]). Потому-то изложенная нами гегелевская теорія „историческаго права“ страдаетъ недостаткомъ абсолютнаго принципа нравственнаго, безусловнаго основанія, на которомъ могъ бы опереться историческій авторитетъ („объективная воля“) и которое ощущается въ совѣсти. Потому-то, далѣе, право не можетъ быть выводимо ни изъ власти сильнаго и болѣе разсудительнаго, какъ думаютъ одни, ни изъ взаимнаго соглашенія, договора людей между собою (contrat social), какъ утверждаютъ другіе *(Гроцій, Гоббесъ, Руссо)*, а изъ авторитета,—авторитета человѣческаго, основывающагося на авторитетѣ божескомъ [3]). Деспотизмъ и коварство со стороны правителей, своеволіе и революціонныя попытки со стороны подчиненныхъ будутъ служить всегдашнимъ посмѣяніемъ и обличеніемъ фальшивости первыхъ двухъ, названныхъ сейчасъ, теорій права и государства. Еще древній мудрецъ замѣтилъ, что гораздо легче построить городъ на воздухѣ, чѣмъ создать его на землѣ безъ боговъ. Если мы обратимся къ генезису права, то найдемъ, что право (юридическія понятія, юридическіе законы и юридическія учрежденія) есть произведеніе народныхъ нравовъ; а нравы, въ свою очередь, создаются нравственнымъ чувствомъ, которое въ первоначальную пору развитія человѣческаго общества находитъ въ нихъ свое выраженіе.

Съ другой стороны, и право оказываетъ важную услугу нравственности. Мы сказали сейчасъ, что нравы суть

---

[1]) Cultur und Rechtsleben, Berlin, 1865, s. 246. 242.

[2]) System der Rechtsphilosophie, Erlangen, 1857, s 192.

[3]) Ср. Римл. 13, 1; 1 Тим. 2, 1 и д.

первоначальное выраженіе нравственнаго чувства, присущаго природѣ человѣка. А изъ нравовъ постепенно вырабатываются нормы и правила жизни, которыя закрѣпляются въ положительномъ законѣ. Законъ этотъ противостоитъ нравственному сознанію человѣка съ значеніемъ права, которое на этой ступени, въ эту пору обнимаетъ еще весьма широкую область (и политико юридическую, и специфически нравственную, и религіозную). Но по закону психическаго развитія, протекающаго трехмоментную схему (описанную въ особенности философіей *Гегеля*), объективный законъ, положенный субъективнымъ сознаніемъ нравственнаго существа и служащій выраженіемъ его, въ свою очередь обратно вліяетъ на уясненіе и возвышеніе послѣдняго, доводя его до болѣе или менѣе строгаго разграниченія областей специфически-нравственной и юридической. Но и тогда (т. е. послѣ разграниченія юридической и специфически-нравственной областей) юридическое право не перестаетъ оказывать своего содѣйствія нравственности. Оно получаетъ значеніе воспитательнаго средства; грубыя проявленія человѣческой природы встрѣчаютъ здѣсь преграду, подъ вліяніемъ внѣшняго авторитета вырабатывается внутренняя свобода. Воспитательныя средства права такъ относятся къ воспитательнымъ средствамъ нравственности, какъ напр. въ области педагогики воспитательная „дисциплина“ относится къ воспитательному „управленію“. „Гдѣ не достаетъ любви, тамъ должно заявить себя право,—должно рѣшить споръ и съ насиліемъ возстановить правду“ [1]).

Какъ видно изъ сказаннаго, разграниченіе нравственности и права свидѣтельствуетъ о нравственномъ несовершенствѣ человѣческихъ обществъ. Еслибы въ мірѣ господствовала любовь, тогда всѣ дѣйствія людей, всѣ отношенія ихъ другъ къ другу были бы проникнуты искреннимъ благожеланіемъ, проистекающимъ изъ внутренней свободы;

---

[1]) *Эттингенъ*, D. christl. Sittenlehre, s. 122.

слѣдовательно тогда не было бы нужды нормировать отношенія людей между собою внѣшнимъ, принудительнымъ закономъ права,—для этого достаточно было бы внутренняго, свободнаго закона нравственности. Тогда, значитъ, право и мораль, право и любовь вполнѣ покрывали бы другъ друга, и значитъ въ родѣ человѣческомъ господствовала бы теократія (въ высшемъ смыслѣ этого слова), т. е. все овладѣвалось бы и объединялось абсолютною нравственною силою божественной идеи, божескою волею. Но при настоящемъ фактическомъ состояніи человѣческаго рода нравственность и право болѣе или менѣе расходятся, не тожественныя понятія,—расходятся тѣмъ дальше, и даже вступаютъ въ противорѣчіе другъ къ другу, чѣмъ несовершеннѣе состояніе человѣческаго общества. Съ одной стороны, право можетъ издавать такія предписанія, къ которымъ нравственность относится болѣе или менѣе безразлично, но которыя впрочемъ должны быть исполняемы, такъ какъ право мы признали нравственною силою; съ другой стороны, нравственность, какъ видѣли мы изъ всего сказаннаго объ отношеніи между нравственностію и правомъ, содержитъ въ области своей много такого, къ чему право относится безразлично. Но право, сказали мы, можетъ вступить и въ коллизію съ нравственностію, позволяя или даже требуя того, что нравственностію запрещается.

Что касается сравнительнаго объема нравственной и юридической областей, то изъ сказаннаго не трудно заключить, что область нравственности шире области права, такъ какъ нравственность, во первыхъ, имѣетъ свою собственную весьма широкую область, которою прямо не затрогиваются интересы государства и на которую потому не простираетъ своихъ притязаній право (область отношеній семейныхъ, дружескихъ, отчасти школьныхъ и т. п.); во вторыхъ, и область права, какъ мы видѣли, не свободна отъ вліянія нравственности; идея права должна имѣть корень свой въ идеѣ нравственности; нравственная идея обнимаетъ

собою область мотивовъ всѣхъ безъ исключенія дѣйствій человѣческихъ, слѣдовательно и дѣйствій въ сферѣ политическаго общества. Впрочемъ, въ раннюю пору жизни человѣчества право, какъ уже замѣчено нами, обнимало собою болѣе широкую область (не только политическую, но и нравственную и религіозную), чѣмъ въ послѣдствіи, по мѣрѣ возрастанія внутренней свободы человѣка и сознанія специфически-нравственной идеи.

Выходя изъ идеи нравственности и поднимаясь на поверхность, въ мірѣ эмпирическихъ отношеній человѣческой жизни, мы встрѣтились съ идеею права; а выходя изъ той же нравственной идеи и проникая въ глубь, въ идеальное основаніе нравственности, мы встрѣчаемся съ идеею религіи,—съ идеею, находящеюся въ столь же близкомъ отношеніи къ идеѣ нравственности, какъ и идея права. Потому третьимъ факторомъ исторіи мы ставимъ факторъ *религіозный*. Вопросъ о религіи и объ отношеніи ея къ нравственности принадлежитъ къ числу животрепещущихъ вопросовъ нашихъ дней, потому мы остановимся на этомъ предметѣ подолѣе.

Въ прогрессѣ историческаго развитія религіозно-нравственнаго духа человѣческаго обозначались—въ древнемъ и новомъ мірѣ—два, шедшихъ параллельно, крайнихъ направленія въ реальномъ выраженіи отношенія между религіей и нравственностію. Въ первой половинѣ жизни своей древній человѣкъ, человѣкъ Востока, былъ всецѣло проникнутъ и поглощенъ сознаніемъ безусловной зависимости своей отъ высшей, абсолютной силы, которую онъ признавалъ божественною и которую представлялъ себѣ въ пантеистической формѣ; а сознаніе зависимости отъ абсолютной, божеской силы есть сознаніе религіозное. Слѣдовательно на Востокѣ религія преобладала и поглощала собою нравственность, служащую выраженіемъ свободы, самостоятельности человѣка; здѣсь господствовалъ акосмизмъ, квіэтизмъ, мистическое погруженіе въ Бога. На территоріи греческой древній

человѣкъ начинаетъ освобождаться отъ давящей сознаніе его тягости религіозной зависимости; сведши боговъ почти на уровень съ человѣкомъ, грекъ почувствовалъ себя свободнѣе, самостоятельнѣе; онъ съ ревностію и охотою началъ проявлять свою самодѣятельность, характеризующую нравственность. Уже въ „Антигонѣ“ *Софокла*, по указанію *Пфляйдерера*, встрѣчается трагическое столкновеніе между индивидуальною нравственностію, заявляющею вѣчное и безусловное право свое въ *совѣсти* каждаго человѣка, и нравственностію объективною, выражающеюся въ *государственномъ законѣ* [1]). Греческіе философы идутъ далѣе: *Сократъ* черпаетъ философію, направленную у него на рѣшеніе нравственно-практическихъ вопросовъ, изъ себя самаго, изъ собственнаго внутренняго существа человѣческаго, а *Аристотель* заходитъ уже такъ далеко, что признаетъ религію и нравственность по существу своему совершенно отличными и независимыми другъ отъ друга, нравственную идею онъ производитъ не изъ идеи Бога, а основываетъ ее на разумномъ самосознаніи. Затѣмъ ратовали за освобожденіе нравственнаго духа отъ религіозной основы стоики—греческіе и римскіе, слѣдуя своему принципу—φύσει ὁμολογουμένως ζῆν.—Все описанное, совершившееся въ древнемъ мірѣ, было повторено, конечно въ иномъ духѣ и въ иныхъ формахъ, и въ мірѣ новомъ. Изучая исторію христіанства отъ основанія его до реформаціи, и отъ реформаціи до настоящаго времени, встрѣтимъ немало религіозныхъ направленій, оттѣснявшихъ религіознымъ сознаніемъ, сознаніемъ зависимости человѣка, сознаніе нравственное, сознаніе свободы и самостоятельности его; укажемъ для примѣра на католическое монашество и на протестантскій піэтизмъ. Какъ реакція этимъ крайнимъ религіознымъ направленіямъ, всякій разъ

---

[1]) Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhaltniss geschichtlich und philosophisch erörtert, Leipzig, 1872, s. 14.

возвышала голосъ свой автономія человѣка, въ параллель голосу ея въ странѣ свободнаго древне-греческаго народа. Наияснѣе и наирѣзче голосъ ея слышится въ настоящіе дни; поборники и сторонники индифферентизма и просвѣщенія 18 в. доставили ей твердую почву, а въ основѣ ея, т. е. такъ называемой „независимой морали“ (moral indépendante). лежитъ кантовскій „категорическій императивъ“.

Нерѣдко приходилось и теперь еще приходится христіанству слышать отъ людей міра сего упреки въ томъ, будто оно отчуждаетъ человѣка отъ дѣйствительной жизни, дѣлаетъ его безполезнымъ, а то и вреднымъ членомъ общества, убаюкиваетъ его въ состояніе полубодрственной, полусонной дремоты, въ которой ему грезятся фантастическіе образы изъ области несбыточнаго, или по крайней мѣрѣ сомнительнаго, далекаго, неяснаго. Мы далеки отъ той мысли, чтобы этотъ упрекъ заслуживало само христіанство по своему истинному существу и по своей чистой формѣ; но не можемъ оспаривать того, что его по справедливости заслуживаютъ тѣ односторонно религіозныя направленія христіанства, которыя причислены нами къ первой изъ категорій, указанныхъ сейчасъ по вопросу объ отношеніи между нравственностію и религіей. Правда, односторонно-религіозныя направленія вынаруживаютъ существенный моментъ въ понятіи нравственности, именно— глубокое внутреннее настроеніе, изъ котораго должны пульсировать хотѣнія воли и воплощаться во внѣшнихъ формахъ въ объективномъ мірѣ. Нельзя, далѣе, сказать и того, чтобы эти односторонно-религіозныя направленія были совершенно индифферентны и въ отношеніи нравственной самодѣятельности человѣка. Но ихъ внутреннее настроеніе, ихъ „вѣра“, остается „безъ дѣлъ“, а потому „мертвою“; если же ими совершаются, какъ сейчасъ замѣчено, и дѣла, то эти дѣла мотивируются не столько „повелѣніями“, сколько „запрещеніями“, а потому односторонняго, отрицательнаго характера, слѣдовательно также мало имѣютъ въ себѣ

жизни. Въ корнѣ этихъ направленій лежитъ дуалистическое представленіе объ отношеніи между Богомъ и міромъ, божественнымъ и человѣческимъ, священнымъ и мірскимъ, духомъ и матеріей, какъ элементами безусловно неоднородными. Почему все мірское, естественное, обще-человѣческое разсматривается если не какъ прямо противорѣчащее, враждебное христіанству, то какъ безполезное для религіозно-нравственной жизни христіанства, или по крайней мѣрѣ нравственно необязательное. Вслѣдствіе чего тѣ сферы жизненныхъ отношеній человѣческихъ, которыя служатъ важными силами для выработки здраваго нравственнаго характера, каковы—семейство, общество, государство,—далѣе, наука и искусство, игнорируются или пренебрегаются, какъ профанирующія чистую религіозно-нравственную жизнь. „Христіанство“, скажемъ словами *Пфляйдерера*, „на взглядъ этихъ направленій есть совершенно иной, второй міръ, стоящій внѣ міра естественно-человѣческаго; замѣчая противоположности въ эмпирической дѣйствительности, они выпускаютъ изъ виду другой моментъ, тотъ моментъ, что христіанство хочетъ быть не чѣмъ другимъ, какъ преображеніемъ того же естественно-человѣческаго, совершенствованіемъ и восполненіемъ человѣческой природы по подобію Божію; замѣчая нехристіанскія явленія въ дѣйствительномъ мірѣ, они не въ состояніи возвыситься къ познанію того, что существо и назначеніе всякой міровой жизни, по идеѣ Творца, состоитъ въ томъ, чтобы послужить матеріаломъ, который долженъ быть возвышенъ нравственною работою христіанскаго духа въ царство Божіе“ [1]). „Направивши взглядъ свой исключительно на царство благодати“, продолжимъ словами *Мартензена*, „они не замѣчали царства природы, царства перваго творенія, которое между тѣмъ должно было послужить предположеніемъ для царства благодати.

---

[1]) Moral u. Religion. s 183. 184

Они въ такой степени углубились въ ученіе о спасеніи и Спасителѣ, что ученіе о Богѣ-Отцѣ, о Богѣ-всемогущемъ, о Богѣ-творцѣ неба и земли не могло достигнуть у нихъ того развитія и примѣненія, которыя должны принадлежать ему. Твореніе было понято ими слишкомъ односторонно подъ точкою зрѣнія грѣховности и испорченности; настоящая жизнь разсматривалась *только* какъ приготовленіе къ будущей; между тѣмъ они выпускали изъ виду то обстоятельство, или по крайней мѣрѣ не обращали надлежащаго вниманія, что настоящая жизнь только тогда можетъ быть по истинѣ *средствомъ* для будущей, если она вмѣстѣ съ тѣмъ будетъ *цѣлію* сама по себѣ, если жизнь въ семъ земномъ, назначенномъ намъ Богомъ существованіи, будетъ основательно и въ полнотѣ проведена по всѣмъ своимъ задачамъ. Въ ученіи они твердо держались, конечно, того пункта, что грѣхъ не составляетъ существа человѣка, что твореніе, хотя разстроено грѣхомъ, но все-таки остается произведеніемъ не діавола, а Бога. Но понятіе это не было надлежащимъ образомъ развито и разумно примѣнено на практикѣ, смыслъ и чувство оставались слѣпыми для многочисленныхъ явленій естественной жизни человѣческой и естественнаго духа человѣческаго“ [1]).

Они (односторонно-религіозныя направленія) забыли, что—по выраженію апостола—„все наше“, т. е. все, принадлежащее къ полнотѣ человѣческаго существованія, вся земная жизнь съ разнообразіемъ ея интересовъ не отъемлемо принадлежитъ человѣку, слѣдовательно непосягаетъ на нее и христіанство,—забыли, что все должно быть собрано и соединено подъ Христомъ, какъ главою [2]), слѣдовательно между всѣмъ должно быть нѣчто общее, элементъ сродный,—что царство небесное подобно „закваскѣ, которую женщина

---

[1]) Die christliche Ethik, s. 71.

[2]) Ефес. 1, 10.

положила въ три мѣры муки, доколѣ не вскисло все[1]),— это образъ христіанскаго принципа, преобразующаго по духовному, божескому началу жизнь человѣка въ семъ земномъ мірѣ. Они забыли, что причина зла коренится не во внѣшнемъ, объективномъ мірѣ, а въ волѣ человѣка, слѣдовательно въ томъ самомъ началѣ, изъ котораго истекаютъ истинность и богопріятныя хотѣнія и дѣйствія человѣка, и что значитъ добро и зло переплетены между собою въ нашемъ мірѣ, и какъ повсюду можно находить въ немъ зло, такъ повсюду можно находить и добро. Они забыли, что если извѣстный предметъ не можетъ быть *конечною* цѣлію человѣческаго стремленія, то отсюда еще не слѣдуетъ, что онъ не можетъ быть *условною*, *относительною* цѣлію, слѣдовательно можетъ составлять для него благо въ *относительномъ* смыслѣ, если не въ *безусловномъ*[2]). Они

---

[1]) Матѳ., 13, 33.

[2]) Блистательна по этому предмету рѣчь *Мартензена*. „Между тѣмъ какъ Владыка міра" пишетъ онъ, „оставался новѣйшему цивилизованному покольнію „неизвѣстнымъ Богомъ", какъ нѣкогда аѳинянамъ, на горизонтѣ духовнаго неба разсвѣло царство божественныхъ идей, въ которомъ духъ человѣческій позналъ свое собственное существо, и которое распространило столь блестящій свѣтъ надъ земнымъ существованіемъ, что многимъ настоящая жизнь показалась столь пріятною и богатою, что они не чувствовали потребности въ жизни будущей. Чувство и смыслъ къ *прекрасному* были развиты великими поэтами и художниками, и скоро замѣтили, что можно радоваться величію природы, произведеніямъ искусства, и радость сохраняетъ свое право и свое достоинство и въ томъ случаѣ, если она не будетъ радостію непосредственно религіозною, выраженіемъ благочестія. Восторженными мыслителями была остроумно и краснорѣчиво выяснена, далѣе, идея *блага*, идея нравственности, и повсюду сталъ слышаться голосъ; можетъ быть нравственность, можетъ быть сознаніе свободы, можетъ быть подчиненіе вѣчнымъ требованіямъ закона и идеала, которыя имѣютъ право на высокое уваженіе и удивленіе, хотя на нихъ и непримѣтно печати христіанства. Радости и скорби человѣческаго сердца, тайныя приключенія и опыты человѣческой души, борьба свободы за идеалы жизни—живо и увлекательно изображаемы были поэтами и дѣйствовали на жизнь, электризируя и оплодотворяя ее. Искали общечеловѣческаго, развѣдывали о человѣкѣ во всѣхъ временахъ, во всѣхъ странахъ, между всѣми народами, во

забыли, что христіанство и культура, по свидѣтельству исторіи, находятся между собою въ заимоотношеніи: съ одной стороны, христіанство вліяло на зарожденіе культуры

всѣхъ религіяхъ.. ; и всеобщая исторія болѣе и болѣе понималась и излагалась, какъ исторія *человѣка*... Наконецъ философіей была вновь оживлена идея *истины*. Человѣческое самосознаніе сдѣлалось исходнымъ пунктомъ познанія истины, пробнымъ камнемъ при изысканіи ея, въ противоположность всему тому, что называется авторитетомъ на небѣ и на землѣ. Углублялись какъ въ таинства природы, такъ и въ скрытое существо человѣческаго „я", человѣческаго самосознанія; изслѣдывали законы мышленія и бытія; дѣлали попытки разрѣшить великую загадку всякой жизни, и всякій опытъ такой попытки съ воодушевленіемъ проповѣдывали и воспѣвали. Нѣтъ сомнѣнія, что многое изъ этихъ прекрасныхъ и великихъ произведеній и пріобрѣтеній человѣческаго духа было достигнуто прометеевскимъ путемъ, что ни въ одномъ изъ этихъ воспѣтыхъ и достохвальныхъ произведеній новаго времени нельзя искать рѣчи или указанія на то благо, которое доставлено Христомъ. Однако отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы во всѣхъ этихъ произведеніяхъ и пріобрѣтеніяхъ человѣческаго духа не было никакихъ *точекъ соприкосновенія* съ благомъ христіанскимъ. Правда то, что всему этому царству гуманности недостаетъ самаго высшаго, къ чему можетъ возвыситься духъ человѣческій, такъ какъ недостаетъ мысли и рѣчи о личномъ Богѣ. Но изъ того, что извѣстное поколѣніе не обладаетъ высочайшимъ благомъ, не слѣдуетъ, что оно не можетъ обладать относительнымъ благомъ. Правда то, что все это новое культурное сознаніе носитъ въ себѣ неразрѣшимое противорѣчіе, подвержено, говоря вообще, суетности,—что доказывается тѣмъ фактомъ, что столь блистательные начатки культурной жизни окончились самыми прозаическими культурными стремленіями настоящаго времени, матеріализмомъ. Правда то, что человѣку высоко образованному, но живущему въ семъ мірѣ безъ Бога и Христа, остается и свойственно міровоззрѣніе не оптимистическое, а пессимистическое. Но чтобы сказать, что все, приведенное нами выше, есть не больше, какъ *суета*, надобно напередъ выяснить смыслъ и значеніе этихъ явленій Говоря, что все названное суета, мы разумѣемъ то же, что разумѣлъ *Сократъ*, когда говорилъ, что онъ ничего не знаетъ. Признаніе въ незнаніи не имѣетъ никакого особеннаго значенія въ устахъ того, кто дѣйствительно ничего не знаетъ, или имѣетъ свѣдѣнія только о вещахъ тривіальныхъ; но оно получаетъ таковое значеніе, когда признается въ незнаніи человѣкъ знающій, но умѣющій свое знаніе въ ничто въ сравненіи съ другимъ, высшимъ знаніемъ. Такой случай былъ съ Сократомъ, который обладалъ самою высшею наукою своего времени, но призналъ ее ничтожною по сравненію съ высшимъ знаніемъ, котораго онъ искалъ. Тоже самое надобно сказать о высказанномъ положеніи, что все пріобрѣтенное новѣйшею культурою суетно. Если мы относимъ его къ та-

въ тѣхъ странахъ, гдѣ оно распространялось[1]), а съ другой стороны, культура, какъ увидимъ ниже (въ рѣчи объ отношеніи между нравственнымъ факторомъ исторіи и факторами интеллектуальнымъ, эстетическимъ и индустріальнымъ), есть одно изъ необходимыхъ условій полнаго уясненія и

ними вещамъ, которыя сами по себѣ ничего болѣе, какъ пустота и иллюзія, пошлость и тривіальность, то не высказываемъ имъ ничего особеннаго,—смыслъ этого выраженія въ настоящемъ случаѣ очень понятенъ намъ. Свой истинный, свой трагическій смыслъ получаетъ оно только тогда, когда высказывается о вещахъ, заключающихъ въ себѣ реальность, даже выражающихъ величіе міра сего, но въ отношеніи къ высочайшей реальности, къ Богу, отъ котораго онѣ оторваны и отдѣлены, *все-таки* оказывающихся суетными, ничтожными. А что мы имѣетъ реальность, что богатство міра и его слава не суть безъ всякаго ограниченія суета и пустота, это можно видѣть не только изъ языческой саги о Прометеѣ (похищенное съ неба имѣетъ извѣстное значеніе, цѣну), но и изъ притчи Спасителя о драгоцѣнномъ жемчугѣ. Онъ сравниваетъ царство небесное съ купцомъ, ищущимъ хорошихъ жемчуговъ, который, нашедши одну драгоцѣнную жемчужину, пошелъ и продалъ все, что имѣлъ, и купилъ ее. Значитъ богатство купца, на которое онъ пріобрѣлъ драгоцѣнную жемчужину и подъ которымъ разумѣется совокупность земныхъ благъ, имѣетъ дѣйствительное значеніе, дѣйствительную цѣну. Слѣд. и человѣку падшему христіанство приписываетъ собственность, благо, даже нѣкоторое богатство, величіе. Если же, теперь, евангеліемъ требуется, чтобы человѣкъ всѣмъ жертвовалъ, чѣмъ обладаетъ, ради одной жемчужины, чтобы все оставилъ и послѣдовалъ Христу, то этимъ требованіемъ выясняется только одна сторона дѣла. Мы должны оставить разсматриваніе и созерцаніе вещей міра сего отрѣшенно отъ Бога,—созерцаніе, ошибочно останавливающееся на этихъ вещахъ, какъ на послѣдней, самой высшей реальности. Но дѣло имѣетъ еще другую сторону, на которую Спаситель указалъ словами: „кто оставитъ домы, или братьевъ, или сестеръ, или отца, или мать, или жену, или дѣтей, или зе́мли, ради имени Моего, тотъ получитъ *во сто кратъ*, и наслѣдуетъ жизнь вѣчную“ (Матѳ. 19, 29) Если мы ради Христа оставимъ всѣ эти реальности міра сего, не будемъ искать въ нихъ спасенія и хвалиться ими, то мы обратно получимъ ихъ въ высшемъ смыслѣ, съ высшимъ значеніемъ,—получимъ въ связи и въ правильномъ отношеніи ихъ къ единой, высочайшей реальности, которая составитъ ихъ живой центръ и оживитъ ихъ; тогда мы научимся и будемъ имѣть возможность правильно относиться къ разнаго рода существующимъ реальностямъ, относительно—къ относительному, абсолютно—къ абсолютному“. D. christl. Ethik. s. 72—76.

[1]) Чит. напр. *Нитша*—Die Wirkung des evang. Christenthums auf kulturlose Volker, Ein Vortrag, Berlin, 1852.

раскрытія религіозно-нравственныхъ понятій и нравственной жизни. Они забыли, наконецъ, что, по свидѣтельству опыта, „истинные послѣдователи и ученики Христа находятся во всѣхъ званіяхъ и на всѣхъ должностяхъ, находятся въ сферахъ всякаго рода человѣческой дѣятельности; онъ (опытъ) научаетъ насъ, что духъ Христа присутствуетъ и дѣйствуетъ не только въ храмахъ, но и на рынкѣ, въ мастерской художника, въ кабинетахъ поэта и философа,—что онъ можетъ препроводить морехода и матроса черезъ море, воина—въ пылъ сраженія. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ духъ благочестія и христіанства сообщается не объекту, предмету дѣятельности, а субъекту, личности, сообщается вѣрѣ человѣка, какъ твердой основѣ и несокрушимой силѣ, при содѣйствіи которой онъ дѣйствуетъ и все сноситъ“ [1]). Неудивительно, поэтому, если эти односторонніе направленія, отклонивши взоръ свой отъ сего міра, назначеннаго служить сферою для проявленія самодѣятельности человѣка, и направивши его почти исключительно на абсолютное, на Бога, предъ которымъ человѣкъ является исчезающею малостію, по сравненію съ которымъ ему свойственно безмолвное и трепетное созерцаніе величія и могущества Вѣчнаго,—не въ состояніи были создать въ себѣ гармоніи необходимости и свободы, подчиненія и самодѣятельности, пассивности и активности Такимъ образомъ въ результатѣ оказывается, что у нихъ вмѣсто возвышенія достоинства отношеній человѣка къ абсолютному, и вообще ко всему существующему, оно унижается, такъ какъ низводится на степень отношеній безличныхъ, въ которыхъ человѣческое „я“ теряется и низводится на степень несвободнаго, слѣпаго орудія. Вспомнимъ только о человѣкѣ Востока. Между тѣмъ „въ томъ именно состоитъ величіе и царственный духъ христіанства, что онъ“, по справедливому замѣчанію *Мартензена*, „хочетъ господствовать надъ свободными, надъ та-

[1]) *Мартензенъ*, D. christl. Ethik, s. 39.

кими слугами, которые въ другомъ отношеніи суть сами господа“ [1]). Неудивительно, далѣе, если религіозный духъ человѣка съ такимъ направленіемъ остается пустымъ, безсодержательнымъ, если жизнь его оказывается безплодною. Неудивительно, если благочестіе его извращается „въ игру чувствами и представленіями“ [2]).

Если разсмотрѣнное нами направленіе, т. е религія безъ нравственности, безъ нравственной самодѣятельности человѣка, въ настоящее время „не можетъ разсчитывать“, по вѣрному замѣчанію *Мартензена*, „на многихъ защитниковъ“, то зато „тѣмъ болѣе поборниковъ имѣетъ въ наши дни“ второе изъ указанныхъ нами направленій, „нравственность безъ религіи и вѣры“ [3]). Явленіе это станетъ вполнѣ понятнымъ для насъ, если вспомнимъ о пріобрѣтеніяхъ, сдѣланныхъ человѣкомъ по настоящее время, особенно въ послѣднія столѣтія,—если вспомнимъ о высокомъ развитіи самосознанія и самоопредѣленія его, о господствѣ его надъ природою и надъ самимъ собою и въ теоретической области, и въ практической. Углубляясь въ самаго себя, въ сущность и условія своего бытія и существованія, человѣкъ нашелъ, что онъ долженъ носить и дѣйствительно носитъ въ самомъ себѣ законъ своего бытія и жизни (какъ носитъ въ себѣ таковой и все вообще существующее), и этотъ законъ сознаетъ. Если же такъ, то ему нѣтъ нужды заимствовать норму для своей жизни отвнѣ, нѣтъ нужды обращаться ко внѣшнимъ предписаніямъ, обыкновенно санкціированнымъ именемъ божескаго авторитета, которыя, какъ внѣшнія, могутъ быть случайны по отношенію къ сущности человѣка; достаточно нормъ, возвѣщаемыхъ собственнымъ разумомъ человѣка, которыя не могутъ быть въ противорѣчіи съ сущностію человѣка, иначе былъ бы нарушенъ

---

[1]) Ibid., 38.

[2]) *Пфляйдерер*ъ, Moral u. Religion. s. 183.

[3]) D. christl. Ethik, s. 23. 24.

законъ тождества. Такимъ образомъ человѣкъ, сознающій себя нравственнымъ индивидуумомъ, личностію („я"), является самъ для себя законодателемъ, слѣдовательно существомъ самостоятельнымъ, независимымъ, заключающимъ начало и цѣль свою въ самомъ себѣ. Таковы основы автономической нравственности, получившей въ настоящее время преобладающее значеніе [1]).

Автономическая этика вынаруживаетъ важный моментъ въ понятіи нравственности,—моментъ, игнорируемый разсмотрѣнною нами сейчасъ супранатуральною, односторонне-религіозною (богословскою) этикой. Потому она имѣетъ важное значеніе и относительное право на существованіе. Значеніе ея состоитъ въ томъ, что она стремится основать нравственность на собственномъ внутреннемъ существѣ человѣка, слѣдовательно поставляетъ ее въ *необходимое*, *субстанціальное* отношеніе къ природѣ человѣка,—что она не допускаетъ никакихъ нравственныхъ требованій и никакого авторитета, основаній которыхъ человѣкъ не находилъ бы въ самомъ себѣ и не имѣлъ бы возможности ясно сознать ихъ и самостоятельно убѣдиться въ этомъ,—что не знаетъ также никакого содержанія нравственныхъ требованій или никакихъ нравственныхъ задачъ, которыя не производились бы изъ собственнаго существа человѣка или изъ идеи человѣчества. Такимъ образомъ автономическая этика ратуетъ за свободу человѣка, составляющую необходимое условіе нравственности, и за личное достоинство его, спасая его отъ рабства чужой воли, отъ униженія до простаго средства чужимъ цѣлямъ, отъ этерономіи,—а это случилось бы, если бы нравственный законъ противорѣчилъ человѣку какъ нѣчто внѣшнее, чуждое ему, насильственно вынуждающее къ подчиненію ему, а не возбуждающее въ немъ

---

[1]) Подробное изложеніе и защищеніе автономической морали см. у *Куанье*—La moral indépendante, dans son principe et dans son objet, Paris, 1869.

добровольнаго и охотнаго послушанія. „Подъ именемъ христіанства“, пишетъ *Вайссе*, „часто господствовалъ внѣшній номистическій духъ, онъ господствуетъ и нынѣ въ католической церкви, достигши наивысшей силы своей въ романизмѣ и іезуитизмѣ; его встрѣчаемъ, хотя въ смѣшеніи съ существенными элементами истины, но все-таки какъ вредную закваску, и въ евангелической церкви—въ ортодоксизмѣ, клерикализмѣ, піетизмѣ, пуританизмѣ, методизмѣ и т. д. Когда существо Бога, а слѣдовательно и отношеніе къ Нему не мыслятся истинно этическими, тогда нравственность, именно вслѣдствіе религіознаго мотивированія ея, получаетъ этерономическій характеръ, такъ какъ тутъ привмѣшиваются страхъ, жажда награды и т. под. мотивы,—такъ какъ тутъ мѣсто нравственности занимаетъ opus operatum. Противъ такой этерономіи автономическій гуманизмъ заявляетъ полноправный протестъ свой“ [1]). Важно значеніе автономической этики и въ виду современныхъ матеріалистическихъ и эвдемонистическихъ направленій и въ теоріи, и въ жизни, поколику она опредѣляется (при автономіи) идеей личности человѣка и признаніемъ нравственнаго достоинства человѣческаго. Свидѣтельствуя о проявленіи и преобладаніи свободы въ мірѣ чувственности, о побѣдѣ духа надъ природою, о неискоренимости изъ человѣческой природы нравственныхъ и идеальныхъ дарованій; она противодѣйствуетъ широко распространившемуся въ настоящее время отрицанію духовной стороны природы человѣческой. Наконецъ, достоинство ея состоитъ въ томъ, что она противодѣйствуетъ разсмотрѣнному нами односторонному вынаруженію религіи въ жизни человѣка и подавленію ею самоопредѣленія человѣка, какъ слѣдствію не только средневѣковой мистики, но и лютеранскаго ученія объ оправданіи вѣрою, благодатію. Потому автономическая этика, какъ замѣтили мы, и какъ

---

[1]) Die christliche Idee des Guten und ihre modernen Gegensatze, Gotha, 1877, s. 31.

слѣдуетъ изъ сказаннаго о значеніи ея, имѣетъ право на существованіе (относительное). Величіе и царственный духъ христіанства, сказали мы выше словами *Мартензена*, состоитъ въ томъ, что онъ хочетъ господствовать надъ свободными, надъ такими слугами, которые въ другомъ отношеніи суть сами господа. Значитъ „для достиженія *истинной* религіозной зависимости“, продолжимъ его же словами, „именно зависимости *свободной*, для утвержденія теономіи истинно свободной, человѣкъ долженъ обладать *относительною* автономіей, извѣстною степенью сообщенной ему самостоятельности, долженъ, конечно въ относительномъ, ограниченномъ смыслѣ, имѣть въ самомъ себѣ свой собственный средоточный пунктъ и быть для себя своимъ собственнымъ законодателемъ. Человѣкъ долженъ быть въ состояніи понять себя какъ самоцѣль, долженъ въ относительномъ смыслѣ основывать и созидать царство гуманности, какъ свое собственное царство, чтобы и нравственность могла быть развита какъ его *собственная* нравственность“. „Такимъ образомъ для достиженія нравственности религіозной человѣкъ долженъ быть способенъ развить и выразить нравственность *мірскую* [1]), какъ начало, опредѣляющее жизнь его въ отношеніяхъ его къ себѣ самому и къ міру, неустанавливая при этомъ личнаго и свободнаго отношенія къ Богу“ [2]).

Но право на существованіе имѣетъ автономическая этика только *относительное*, сказали мы. Это значитъ, что она содержитъ въ себѣ не полную истину, а только часть ея, одну сторону ея,—что она чѣмъ-то обусловливается, ограничивается, и что, слѣдовательно, и это ограничивающее, обусловливающее должно быть принято въ разсчетъ, если хотимъ получить полную, безусловную истину. Это

---

[1]) Слово „мірской“ употреблено sensu medio, съ исключеніемъ понятія грѣховности.

[2]) D. christl. Ethik, s. 24. 25.

ограничивающеее, обусловливающее, и есть тотъ моментъ съ которымъ мы сейчасъ сопоставляли автономическую нравственность, т. е. моментъ *религіозный*, теономія. Значитъ въ разсчетъ должно быть принято и то направленіе въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи между нравственностію и религіей, которое выше разсмотрѣно нами и окритиковано, какъ тоже одностороннее. Односторонность, а слѣдовательно несостоятельность автономической этики обнаруживается и въ виду основъ нравственности, и въ виду цѣли нравственности, и въ виду мотивовъ ея. Покажемъ несостоятельность ея съ этихъ трехъ сторонъ.

Сторонники автономической морали, углубляясь въ существо природы человѣческой, находятъ въ собственной же природѣ человѣка законъ нравственнаго существованія его, открываютъ имманентныя субстанціи его нормы нравственной жизни; слѣдовательно, заключаютъ, человѣку принадлежитъ автономія. Между тѣмъ именно тогда, когда мы углубимся въ существо внутренней природы человѣческой, сознанію нашему откроется неотразимое указаніе на безусловное, на божественное, слѣдовательно на принципъ религіозный. Именно, если станемъ всматриваться въ явленія совѣсти (фактъ общечеловѣческій), служащей носительницею въ человѣкѣ нравственнаго закона, то найдемъ, что совѣсть *ограничиваетъ* человѣка,—ограничиваетъ и до совершенія свободнаго дѣйствія, обязуя его къ свободно-нравственному дѣйствію, къ согласію съ возвѣщаемымъ ею нравственнымъ закономъ, и отклоняя отъ безнравственнаго дѣйствія, отъ разногласія съ нравственнымъ закономъ, и послѣ совершенія дѣйствія, произнося судъ надъ нимъ и соотвѣтственно суду награждая миромъ, спокойствіемъ совѣсти, или наказывая безпокойствомъ, мученіемъ совѣсти. Ясно отсюда, что въ совѣсти человѣка заключается сила, стоящая *выше* человѣка, слѣдовательно указывающая на вышечеловѣческій принципъ. Въ самомъ дѣлѣ, сознавая долгъ свой къ извѣстному роду дѣятельности, человѣкъ ощущаетъ въ себѣ силу,

противостоящую свободѣ его съ значеніемъ *необходимости*, слѣдовательно отличную отъ нея (свободы), иную, нетожественную съ нею и ея произведеніями, а господствующую надъ ними. Значитъ человѣческому „я“ присущъ нечеловѣческій элементъ. Конечно, содержаніе нравственнаго закона, открывающееся въ совѣсти человѣка, равно содержанію нравственной природы человѣческой, принадлежитъ къ сущности ея, тожественно съ нею; но это содержаніе открывается въ человѣкѣ въ такой *формѣ*, которая свидѣтельствуетъ о *высшемъ* происхожденіи его, о началѣ, переступающемъ границу природы человѣческой, а потому являющемся по отношенію къ человѣку съ значеніемъ авторитета, противоположности, вызывающей человѣка на подчиненіе, на примиреніе противоположности,—относится къ нему такъ, какъ „я“ относится къ „ты“, оказывается въ результатѣ „двое“. Не напрасно потому *Кантъ* восклицаетъ: „О долгъ! ты возвышенное, великое имя...; гдѣ достойное тебя начало, гдѣ корень твоего благороднаго происхожденія?“ Только мы не можемъ удовлетвориться отвѣтомъ *Канта* на этотъ глубокій вопросъ,—отвѣтомъ, по которому источникъ долга въ самомъ же человѣкѣ, въ его „личности“, въ „собственномъ разумѣ его“. Человѣкъ не можетъ заключать въ себѣ достаточнаго основанія, довлѣющей причины для происхожденія обязующаго его нравственнаго закона,—онъ есть только носитель его; не можетъ потому, что человѣческая личность, какъ существо условное, ограниченное, и начало своего собственнаго происхожденія не заключаетъ въ самой себѣ, слѣдовательно не можетъ быть причиной и того, что́ содержится въ ней; будучи обусловлена стороннею, внѣшнею силою въ своемъ собственномъ бытіи, она, естественно, должна быть обусловлена и въ сознаніи присущаго ей нравственнаго закона. Развиваясь изъ темной, безсознательной области, переходя постепенно изъ необходимости къ свободѣ, она *застаетъ* нравственный законъ *даннымъ* ей, *положеннымъ* въ ней, слѣдовательно кѣмъ-то другимъ, высшимъ ея, кѣмъ-то такимъ,

кто раньше существованія человѣческой личности передумалъ его и характеризуется такими же свойствами вѣчности, неизмѣняемости, безусловности, какъ вѣченъ, неизмѣняемъ, безусловенъ нравственный законъ („категор. императивъ", по выраженію *Канта*). Въ причинѣ должно быть отнюдь не меньше, чѣмъ сколько содержится въ произведенномъ ею дѣйствіи; слѣдовательно человѣкъ, неотличающійся указанными сейчасъ свойствами, не можетъ быть причиною дѣйствія, сопровождающагося этими свойствами. А что сказать о тѣхъ случаяхъ, когда въ совѣсти ощущается человѣкомъ разладъ между совершенными имъ дѣйствіями и требованіями нравственнаго закона, когда нравственный законъ не только противостоитъ волѣ человѣка, какъ нѣчто иное, отличное отъ нея, независящее отъ нея, но и находится въ противорѣчіи съ нею, исключаетъ ее, относится къ ней какъ нѣчто чуждое ей, непримиримое, уничтожающее ее. Тутъ уже самымъ ощутительнымъ образомъ обнаруживается двойство въ совѣсти принципа человѣческаго и вышечеловѣческаго (божескаго), независимость отъ человѣка нравственнаго закона по происхожденію его.

Если такимъ образомъ довлѣющею причиной нравственнаго закона не можетъ быть признанъ человѣкъ индивидуумъ, то не можетъ быть признана ею и совокупность индивидуумовъ, человѣческое общество. Уже много разъ повторено и естественными, и философскими науками, что родъ, порода—это абстрактная категорія, логическое отвлеченіе отъ индивидуальнаго бытія, слѣдовательно въ сущности содержитъ въ себѣ не больше, чѣмъ сколько содержится въ индивидуумѣ, а потому и не можетъ быть высшею авторитетною силою по отношенію къ послѣднему. Кромѣ того, „общество", какъ замѣтилъ *Шфляйдереръ*, „т. е. множество индивидуумовъ, въ которыхъ порода получаетъ реальное существованіе, не можетъ быть принципомъ абсолютнаго нравственнаго закона, а развѣ—закона

пользы“ [1]). Тогда человѣческая исторія, по выраженію *Мартензена*, было бы не больше, какъ „коммерціей человѣческой воли съ самою собою“ [2]). Не можетъ быть признана причиною нравственнаго закона и окутывающая человѣка физическая природа, такъ какъ послѣдняя стоитъ *ниже* человѣческаго духа (между тѣмъ нравственный законъ стоитъ *выше* человѣка); человѣческій духъ, возрастая къ свободно-нравственной жизни, имѣетъ задачею освободиться отъ давленія физической природы, вступить въ обладаніе ею, въ господство надъ нею, а нерѣдко—и въ борьбу съ нею, въ противорѣчіе ей. Иначе не можетъ состояться духовно-нравственная жизнь человѣка, не можетъ совершиться въ немъ переходъ отъ необходимости къ свободѣ. Если же такъ, если причина присущаго человѣку нравственнаго закона не можетъ заключаться ни въ человѣческомъ духѣ, ни въ физической природѣ, то значитъ ее надо искать въ силѣ, стоящей выше человѣческаго духа и природы, въ силѣ, произведшей какъ субстанцію духа и матеріи, такъ и ихъ законы. Причина эта можетъ быть мыслима въ различной формѣ; пантеизмъ мыслитъ ее въ формѣ безличной идеи [3]); что касается насъ, то мы вынуждаемся признать ее *личностію, духомъ*, иначе она не можетъ быть признана основаніемъ для произведенія человѣческаго *духа* (да и физической природы), такъ какъ въ причинѣ должно содержаться не меньше, чѣмъ сколько содержится въ дѣйствіи,—иначе оказалось бы, что нѣчто происходитъ изъ ничто (что́ невозможно).

Насколько необходимымъ оказался абсолютный, религіозный принципъ при изысканіи основъ нравственности человѣческой, настолько онъ неизбѣженъ и въ виду достиженія цѣли нравственной жизни. Не обладая совершеннымъ,

[1]) Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 1 Bd., Leipzig, 1869, s. 119.

[2]) D. christl. Ethik, s. 17.

[3]) Чит. Moralitat und Religion von *Spir*, Leipzig, 1874.

законченнымъ бытіемъ, а находясь въ процессѣ совершенствованія, возрастанія, человѣческій духъ наталкивается въ нравственномъ развитіи своемъ на различныя препятствія, на силы, противодѣйствующія нравственному развитію его, или по крайней мѣрѣ дѣлающія сомнительнымъ успѣшный исходъ нравственной дѣятельности человѣческой. Прежде всего человѣкъ развивается на почвѣ объективной для него физической природы. Въ этой природѣ и человѣкъ-индивидуумъ, и все человѣческое общество встрѣчаютъ непреодолимую границу; физическая природа течетъ себѣ своимъ собственнымъ путемъ, подчиняясь своимъ собственнымъ законамъ, не обращая никакого вниманія на теченіе жизни человѣческаго духа; какъ же обойтись тутъ безъ коллизій? И безъ нихъ не обходится; нравственная свобода сильно тормозится физическою необходимостію; человѣкъ не увѣренъ въ успѣхѣ и частныхъ, отдѣльныхъ дѣйствій своихъ, и всей суммы своихъ дѣйствій, всей вообще жизни своей и жизни всего человѣчества. Къ чему послужатъ всѣ труды его къ осуществленію нравственности? Не будутъ ли они „безпрерывнымъ катаньемъ сизифовскаго камня?“ [1]) Гдѣ ручательство конечной побѣды царства блага, коль скоро въ самомъ себѣ человѣкъ не носитъ такого ручательства, такъ какъ не есть полновластный распорядитель въ мірѣ бытія?—Но препятствія въ теченіи нравственной жизни своей человѣкъ встрѣчаетъ не только въ природѣ, лежащей внѣ человѣка, но и въ природѣ, положенной въ самомъ человѣкѣ, въ тѣлесной сторонѣ существа его, такъ какъ и надъ нею человѣкъ не имѣетъ полной власти, и она слѣдуетъ въ теченіи своемъ собственному закону, общему у нея съ законами физическаго бытія вообще. Сюда принадлежатъ болѣзни, увѣчья, вообще физическія страданія, поражающія духовную жизнь человѣка. Какъ вести себя остается человѣку во всѣхъ указанныхъ случаяхъ? Остается противо-

[1]) *Мартензенъ*, D. chr. Ethik, s. 31.

поставить непреодолимой судьбѣ стоическое самоотреченіе. Но что въ результатѣ окажется въ подобномъ случаѣ? Иное дѣло, если человѣкъ вѣритъ въ личнаго Бога; хотя тутъ также потребуется отъ него подчиненіе высшей силѣ (Богу), но такъ какъ эта сила сама есть сила благая и желающая человѣку блага, то она ведетъ человѣка такими путями и устрояетъ судьбы его такимъ способомъ, что они служатъ во благо человѣку, содѣйствуютъ достиженію конечной цѣли его. Значитъ человѣкъ, хотя подчиняется здѣсь сторонней, внѣшней силѣ, но въ сущности подчиняется тому же самому нравственному началу, которое носитъ въ самомъ себѣ и которое составляетъ существо духовной природы его; слѣдоват. подчиненіе не находится здѣсь въ противорѣчіи съ самостоятельностію, съ автономіей человѣка, свобода человѣка здѣсь сохраняется. Но отвергши личнаго Бога, высшую нравственную силу, и поддавшись стоическому самоотреченію, человѣкъ попадаетъ въ неразрѣшимое противорѣчіе, поддается вопіющей несправедливости, самому жалкому униженію человѣческаго достоинства; потому что въ этомъ случаѣ онъ противопоставляетъ себя такой силѣ (физической), которая по могуществу выше его, непреодолима для него [1]), но которая въ то же время относится безразлично и даже враждебно къ судьбѣ человѣка, такъ какъ она неоднородна съ живущею въ человѣкѣ нравственною силою и потому течетъ своею особою колеей, по своимъ собственнымъ законамъ, отличнымъ отъ закона духовной природы человѣка. Ясно, что тутъ свобода человѣка переходитъ въ то, что́ находится въ прямомъ противорѣчіи съ нею, именно—въ безусловную зависимость отъ слѣпой необходимости, отъ фатума. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что мы въ томъ только случаѣ можемъ быть увѣрены въ достиженіи цѣли нравственной жизни, въ осуществленіи идеи блага

---

[1]) Человѣкъ, сказали мы выше, не есть полновластный господинъ и распорядитель природы.

и въ конечной побѣдѣ ея царства, если признаемъ бытіе существа, превознесеннаго какъ надъ міромъ исторіи, такъ и надъ міромъ природы, правящаго ими и поставляющаго послѣдній въ услугу первому.

Но встрѣчая препятствія къ осуществленію нравственной идеи внѣ себя, въ физической природѣ, не встрѣчаетъ ли ихъ духъ человѣческій и въ самомъ себѣ, въ своей собственной духовной природѣ? И если такъ, то не уничтожается ли и идеалъ стоической морали, полагающей цѣлью нравственности не господство блага въ мірѣ вообще, а только внутреннюю добродѣтель индивидуума? Отвѣтъ даетъ ап. *Павелъ*, говоря, что „мы дѣлаемъ не то, что́ хотимъ, а то, что́ ненавидимъ“,—что мы „добра, котораго хотимъ, не дѣлаемъ, а зло, котораго не хотимъ, дѣлаемъ“ [1]) Ясно, что это практическая антиномія, игнорированная *Кантомъ*, указавшимъ столько антиномій въ теоретической области, въ которыхъ запутывается разумъ человѣческій,—*Кантомъ*, который говоритъ: „ты обязанъ исполнять свой долгъ, слѣдовательно ты можешь исполнить его; потому что было бы противорѣчіе, если бы законъ требовалъ невозможнаго“. Конечно, съ идеальной точки зрѣнія это положеніе *Канта* можно принять безусловно; но съ эмпирической точки зрѣнія оно должно быть ограничено [2]). Если станемъ слѣдить за направленіемъ воли новорожденнаго дитяти, то замѣтимъ, что еще до раскрытія самосознанія и свободнаго самоопредѣленія въ немъ станетъ проявляться естественная склонность ко злу (упрямство, злоба, зависть и т. п.). Опытъ говоритъ, далѣе, что всякій человѣкъ впродолженіе всей жизни своей чувствуетъ въ себѣ „радикальную“ склонность ко злу (расходящуюся по двумъ основнымъ направленіямъ—высокомѣрія или самолюбія въ тѣсномъ смыслѣ слова и чувственно-

---

[1]) Римл. 7, 15. 19.

[2]) Хотя опытъ принудилъ и *Канта* говорить о „радикальномъ злѣ“, но въ его системѣ этотъ фактъ является непонятнымъ и необъяснимымъ.

сти), съ которою долженъ бороться, если хочетъ проводить нравственную жизнь, и въ борьбѣ съ которою очень часто изнемогаетъ. Причину этого ненормальнаго явленія объясняетъ названный сейчасъ апостолъ, говоря объ „иномъ законѣ въ членахъ нашихъ, противоборствующемъ закону ума нашего и дѣлающемъ насъ плѣнниками закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ нашихъ“ [1]). Т. е. волѣ нашей присуще иное начало, кромѣ добраго, начало злое; и вотъ причина, почему мы часто не въ состояніи бываемъ исполнить то, къ чему обязуетъ насъ нравственный законъ. Идеальныя требованія нравственнаго закона всегда, конечно, присущи духовной природѣ человѣка и свидѣтельствуются въ совѣсти его; но недостаетъ въ человѣкѣ силы къ реальному осуществленію требованій нравственнаго закона; и въ этомъ случаѣ совѣсть служитъ лишь къ тому, что обличаетъ человѣка въ слабости, въ нравственномъ несовершенствѣ и даже низости, и вызываетъ въ человѣкѣ безпокойное сознаніе дисгармоніи, вины, столь извѣстное всякому изъ опыта. Какою же силою можетъ быть уничтоженъ этотъ дуализмъ въ человѣкѣ? Вопросъ этотъ не можетъ быть рѣшенъ удовлетворительно съ абстрактной точки зрѣнія, на которой стоитъ *Кантъ*; онъ можетъ быть съ основательностію и ясностію рѣшенъ только съ исторической точки зрѣнія. Ставши на эту точку зрѣнія, мы увидимъ, что зло сдѣлалось въ человѣкѣ историческою силою, т. е. силою, превосходящею человѣка-индивидуума обнимающею собою его,— стала въ немъ, по выраженію апостола, „закономъ“, слѣдовательно такимъ началомъ, которому человѣкъ съ необходимостію долженъ подчиняться, изъ-подъ власти котораго самъ собою никогда не можетъ вполнѣ освободиться, не смотря на всѣ усилія свои. Слѣдовательно, освобожденіе человѣка отъ противорѣчія въ духовныхъ силахъ его можетъ

---

[1]) Римл. 7, 23.—Тотъ же апостолъ объясняетъ и причину появленія въ человѣкѣ „инаго“ закона.

послѣдовать не извнутри человѣка, а отвнѣ. Но оно не можетъ послѣдовать отъ окружающей человѣка природы, такъ какъ природа, какъ мы видѣли уже, относится индифферентно и даже враждебно къ выполненію нравственной задачи человѣка. Оно можетъ послѣдовать только отъ духовно-нравственнаго же существа, но стоящаго выше человѣка, имѣющаго безусловную силу и власть надъ его бытіемъ; слѣдовательно, можетъ послѣдовать отъ того только существа, которое выше признано нами виновникомъ бытія человѣка и имманентнаго ему нравственнаго закона. Сила эта, освобождающая человѣка изъ-подъ власти зла (грѣха) и содѣйствующая ему къ выполненію нравственной задачи, сообщена человѣчеству въ христіанствѣ, учащемъ о необходимости „новаго рожденія“ [1]). Но мы прибавимъ, что еслибы человѣкъ и не вышелъ изъ нормальнаго состоянія своего, то и тогда онъ нуждался бы для успѣшнаго теченія нравственной жизни своей въ сторонней помощи подобнаго ему, но высшаго существа; доказательствомъ служитъ каждое дитя, нуждающееся въ воспитателѣ, въ его наставленіяхъ и въ его примѣрѣ. И тогда, кромѣ имманентнаго ему нравственнаго закона, онъ нуждался бы въ возбужденіи и содѣйствіи къ слѣдованію нравственному закону со стороны существа, открывающагося изъ міра трансцендентнаго. Значитъ и тогда не могло бы быть признано состоятельнымъ ученіе деистовъ.

Доказавши необходимость религіознаго принципа при изслѣдованіи основъ нравственности и цѣли ея, не трудно, наконецъ, показать необходимость его и при разсмотрѣніи мотивовъ нравственности. Можетъ ли быть логика неотразимѣе слѣдующей: „будьте святы, потому что Я святъ, Господь Богъ вашъ“ [2]); „будьте совершенны, потому что совершенъ Отецъ вашъ небесный“ [3]). Неотразимость ея

---

[1]) Іоанн. гл. 3.

[2]) Лев. 11, 44. 45; 19, 2; 20, 7.

[3]) Матѳ. 5, 48.

основывается на законѣ тожества (сродства природъ божеской и человѣческой); а фактическая дѣйствительность неотразимости этой логики доказывается силою примѣра при нравственномъ воспитаніи дѣтей (да и при самовоспитаніи взрослыхъ). Между тѣмъ, изгнавши изъ нравственности религіозную сторону, мы лишаемся столь сильнаго побужденія къ нравственной жизни. Нравственный законъ остается, конечно, во всей своей высотѣ и величіи („категорическимъ императивомъ"); но за то тѣмъ рѣзче ощущается несоотвѣтствіе между идеальными требованіями закона и реальнымъ осуществленіемъ его человѣкомъ, тѣмъ неотразимѣе изъ глубины души будетъ пробиваться грустное сознаніе той ненормальности, что существуетъ абсолютный законъ, но не существуетъ адекватной ему воли, воплощающей въ себѣ этотъ законъ. Естественно, что сознаніе это будетъ вліять на человѣка не ободряющимъ, оживляющимъ образомъ, а ослабляющимъ, парализующимъ нравственную дѣятельность его; а между тѣмъ „мужество, и мужество свѣтлое, совершенно необходимо при всякомъ важномъ предпріятіи" [1]). Какъ идти человѣку, слабому существу, по никѣмъ непреложенному пути къ нравственному совершенству? Нѣтъ поддержки, а отсюда недостатокъ надежды и терпѣнія. Какіе печальные результаты могутъ оказываться при подобномъ положеніи дѣла, достаточно вспомнить о широкой практикѣ у стоиковъ самоубійства. А чѣмъ больше ослабляется нравственная энергія, чѣмъ недостижимѣе оказывается нравственный идеалъ, тѣмъ больше помрачается и этотъ идеалъ, тѣмъ ниже сводится со ступени абсолютнаго достоинства на ступень обычнаго утилитаризма, эвдемонистическаго самодовольства. Идеализмъ автономической нравственности ниспадаетъ такимъ образомъ въ практическій реализмъ.

---

[1]) *Аллинъ*, Die Grundlehren der allg. Ethik, Leipzig, 1861; прибавл.: Über das Verhaltniss der Religion zur Moral, s. 240.

Къ такому нежеланному результату мы пришли, принявши исходнымъ пунктомъ формальную сторону въ мотивѣ нравственной жизни. Къ нему же прійдемъ, обративши вниманіе на матеріальную сторону его. Если корень зла лежитъ въ эгоизмѣ, т. е. въ положеніи моего индивидуальнаго „я“ безъ одновременнаго обрѣтенія другаго „я“, „я“ универсальнаго, т. е. всей совокупности другихъ „я“, то начало добра, принципъ нравственности долженъ быть признанъ въ любви, т. е. въ признаніи моего собственнаго „я„ въ другомъ „я“, въ преданіи моего собственнаго „я“ другому „я“, но безъ потери моего собственнаго „я“, и одновременномъ воспріятіи другаго „я“ въ мое собственное „я“, но безъ уничтоженія самости (личности) этого другаго „я“ [1]). Но чтобы любить всякое частное, конечное, человѣческое „я“, которыхъ безчисленное множество и которыя стоятъ не выше меня по достоинству своему, не представляютъ въ отношеніи ко мнѣ абсолютнаго обязательства любить ихъ, я долженъ принять въ посредство всеобъемлющее „я“, „я“ универсальное, обнимающее собою всѣ человѣческія „я“ и обовязующее меня своею любовію къ нимъ любить ихъ. А универсальное, всеобъемлющее начало есть божеское начало, Богъ, который есть „безусловное отрицаніе эгоизма, есть любовь“, этотъ „источникъ нравственнаго настроенія и нравственной жизни“, скажемъ словами *Шенкеля*. Потому „*любовь возникаетъ изъ религіи, даже есть сама истинная религія*“, продолжимъ его же словами; потому „любовь къ Богу производитъ и истинную любовь къ міру“, „есть источникъ всякой истинной любви“. „Любя Бога, можемъ ли мы не любить божественнаго въ людяхъ и въ мірѣ?“ „Только религія, какъ общеніе съ Богомъ, очищаетъ сердце наше отъ эгоистическаго служенія міру“. „Освобождая духовное существо человѣка отъ естественной необходимости

---

[1]) *Фильмаръ*, Theologische Moral (akademische Vorlesungen), herausg. von *Israel*, 1 Th., Gütersloh, 1871, s. 134.

по силѣ единенія съ Богомъ, только любовь къ божеству дѣлаетъ человѣка истинно свободнымъ“ [1]). Описывая затѣмъ дѣйствія любви, имѣющей источникъ свой въ Богѣ, въ религіи, *Шенкель* характеризуетъ ихъ слѣд. словами: „Изъ любви проистекаютъ всѣ благородныя наслажденія, всѣ высшія радости жизни. Она спасаетъ человѣка отъ его изолированнаго положенія, отъ односторонности и окоченѣлости индивидуальной ограниченности его. Она научаетъ его бѣжать ложной самости и искать новаго существованія въ другихъ существахъ; она раскрываетъ предъ нимъ богатства міра, которыя онъ пріобрѣталъ бы, но не творя хищничества, обезпечивалъ бы себѣ право на участіе въ нихъ свободнымъ преданіемъ себя имъ. Предъ нею охотно открываются сердца; мягкимъ дыханіемъ своимъ она въ состояніи разложить и жесткую кору эгоизма, разбить оковы предразсудка, разрушить границы рутины, уничтожить закрѣпы кастоваго и цеховаго духа. Она смягчаетъ болѣзни. Она приноситъ счастіе. Какъ ангелъ утѣшитель, она идетъ къ печальному; она возвышаетъ радость веселящихся; она насыщаетъ алчущихъ; она одѣваетъ нагихъ; съ ея появленіемъ и на сухой почвѣ произрастаютъ ростки, цвѣты и плоды. Она творитъ чудеса. Она вѣритъ въ человѣчество. И на одичаломъ, исковерканномъ человѣческомъ лицѣ она умѣетъ прочитать сглаженные слѣды образа Божія, и если ей приходится сомнѣваться, то однако она никогда не отчаевается. Что эгоизмъ раздѣлилъ, то она связываетъ; гдѣ ярится война, туда она привноситъ благословеніе. Человѣческая жизнь, освященная духомъ и дѣйствіями любви, есть жизнь прекрасная, совершенная“. „И грубый самолюбецъ чтитъ ее, когда въ пошлыхъ дѣйствіяхъ своихъ прикрываетъ себя личиной любви“ [2]). Радикально противоположны дѣйствія эгоизма. Тотъ же *Шенкель* описываетъ ихъ слѣдующимъ образомъ. „Эгоизмъ

[1]) Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung, 1 Abth, Wiesbaden, 1867, s. 82. 83.

[2]) Ibid., s. 82.

есть источникъ всякаго несчастія. Когда человѣкъ только себя самаго ищетъ въ жизни, онъ теряетъ все другое, находящееся внѣ его и выше его, и становится пустынникомъ въ себѣ. Призванный усвоять своей личности блага міра, исполнять богатствомъ вселенной свою разъединенную индивидуальность, вводить внѣшній міръ во внутреннее существо свое и расширять его до того, чтобы оно стало отобразомъ универсума, онъ высокомѣрно противопоставляетъ свое незначительное, бѣдное „я“ міру и живетъ съ нимъ въ губительномъ спорѣ, оканчивающемся уничтоженіемъ его собственнаго существа. Заглушивши совѣсть, оболгавши разсудокъ, поразивши волю, отравивши всю вообще личную жизнь, эгоизмъ порождаетъ мрачную мизантропію, ожесточеніе, равнодушіе и тупость къ вѣчнымъ благамъ, зависть ко всякому чужому преимуществу“. „Потому эгоизмъ не вѣритъ въ человѣчество; онъ осмѣиваетъ труды и борьбу изъза блага его, какъ забавную фантасмагорію; онъ вѣритъ только въ индивидуумъ и его права. Онъ разложилъ человѣчество, разбилъ его на части, въ которыхъ едва могутъ быть замѣчены слѣды первоначальнаго образа Божія, который наивеличественнѣе долженъ бы сіять изъ него (человѣчества)“. „Потому эгоизмъ наполняетъ міръ нескончаемою войной за собственные интересы“. „Живя безъ высокихъ идей, безъ широкихъ цѣлей, безъ влеченія къ идеальному, безъ воодушевленія къ прогрессу человѣческаго рода, живя только въ собственное удовольствіе на счетъ другихъ, эгоизмъ представляетъ собою и въ себѣ рабское чувство, къ которому неизбѣжно присужденъ каждый изъ его слугъ“ [1]). Вотъ плоды эгоизма, неизбѣжнаго слѣдствія нравственности безъ религіи; вотъ и плоды любви, порождаемой и возгрѣваемой религіей. При недостаткѣ серіозности, свящ. строгости жизни, какъ слѣдствіи отсутствія живаго, воплощеннаго идеала нравственной жизни, человѣку безъ религіи недостаетъ и

[1]) Ibid., s. 80. 81.

мягкости, нѣжности въ жизни, какъ слѣдствіе отсутствія живаго участія въ судьбѣ людей и всего человѣчества. „Нѣтъ любви безъ вѣры; а любовь есть сумма морали; ergo безъ вѣры нѣтъ и морали“ [1]).

Мы нарочито распространились о слѣдствіяхъ эгоизма для нравственной жизни человѣка, противоположныхъ слѣдствіямъ любви, чтобы видѣть, что человѣкъ-автономистъ, игнорируя отношеніе свое къ Богу и опираясь лишь на себѣ самомъ, становится эгоистомъ, а ставши эгоистомъ, онъ всецѣло повреждаетъ всю свою нравственную жизнь; слѣд. автономія сама себя обличаетъ, такъ какъ ведетъ не къ нравственности, а къ безнравственности, она „въ самой себѣ носитъ *коренной недостатокъ* свой“ [2]). Не напрасно потому бл. *Августинъ* назвалъ языческія добродѣтели splendida vitia; хотя онѣ суть добродѣтели, но тѣмъ не менѣе въ самихъ себѣ носятъ разрушительное начало свое, эгоизмъ, опираются на слишкомъ узкой и не прочной почвѣ, на самомъ по себѣ человѣкѣ. Не напрасно *Леберъ* и *Мартензенъ* напоминаютъ сторонникамъ автономической морали миѳъ о Прометеѣ. И если обратимся къ практической жизни, то ясно убѣдимся въ разрушительности для нравственной жизни автономическаго начала. Обратимъ вниманіе на наше время. Кому не извѣстно, что въ наши дни особенно широко распространилось начало автономіи человѣка; извѣстно также всякому, что въ наши дни широко распространилось и начало гуманности, человѣчныхъ отношеній между людьми,—окончательно выводится рабство, учреждаются дома для бѣдныхъ и сиротъ, требуется всеобщее образованіе, всѣ уравниваются предъ закономъ, вводится въ послѣдній строгая правда, но вмѣстѣ и снисхожденіе, заботятся объ общемъ благосо-

---

[1]) *Otto*, Die Freiheit des Menschen, ihr Wesen und ihre Schranke, Gutersloh, 1872, s. 96.

[2]) *Вайссе*, Die christliche Idee des Guten und ihre modernen Gegensatze, Gotha, 1877, s. 27.

стоянiи, о благосостоянiи всѣхъ. Но дѣйствительно ли всѣ эти стремленiя проникнуты истиннымъ духомъ жертвующей любви? Если бы такъ, скажемъ словами *Вайссе*, то „различные классы общества и различныя нацiи не находились бы по отношенiю другъ къ другу въ такихъ натянутыхъ и вооруженныхъ положенiяхъ, въ какихъ они находятся въ настоящее время и какiя заставляютъ опасаться, что не нынѣ-завтра разразится bellum omnium contra omnes“. „Только въ томъ случаѣ, когда человѣкъ ставитъ себя въ отношенiе къ личному Богу, только тогда всѣ люди дѣйствительно равны между собою, только въ Немъ, какъ отцѣ, всѣ люди суть братья и сестры между собою, только общее призванiе всѣхъ людей къ вѣчному сообществу съ Нимъ сообщаетъ всѣмъ людямъ безусловное достоинство (или недостоинство), по сравненiю съ которымъ временныя различiя званiя, состоянiя, дарованiя, образованiя, внѣшней дѣятельности и связанныхъ съ ними особенныхъ интересовъ каждаго исчезаютъ“[1]).

Такимъ образомъ и основами нравственности, и цѣлiю ея, и мотивами ея неизбѣжно предполагается религiозный принципъ. И значитъ автономiя человѣка необходимо включаетъ въ себя теономiю. И вотъ почему *Кантъ*, пытавшiйся утвердить автономiю человѣческой воли, оказался непослѣдовательнымъ въ своей системѣ, сдѣлавши въ концѣ концовъ невольное признанiе въ несостоятельности автономической этики. Собственно говоря, уже въ „категорическомъ императивѣ“ *Канта* можно усматривать религiозный моментъ (безусловное); звучитъ религiозностiю и рѣчь *Канта* о величiи и святости долга; но со всею ясностiю постулирована *Кантомъ* необходимость бытiя живаго личнаго Бога для сохраненiя нравственнаго мiропорядка въ концѣ его моральной системы. Именно: существованiемъ Бога по *Канту* обусловливается высочайшее благо, слагаемое изъ элементовъ—добро-

[1]) Ibid., s. 29. 30.

дѣтели и соотвѣтствующаго ей счастія, обусловливается гармонія духа и природы, разума и чувственности; между тѣмъ ни законъ нравственный, ни законъ природы не служатъ ручательствомъ достижимости этого блага. Довольно ясно просвѣчиваетъ признаніе подобной же необходимости и въ томъ пунктѣ моральной системы *Канта*, гдѣ послѣдній говоритъ о потребности откровенія сверхъестественнаго авторитета для признанія разумомъ, одолѣваемымъ чувственностію, законовъ своихъ и объ учрежденіи религіознаго общества. Еще дальше повелъ дѣло автономіи практическаго разума *Фихте*, сдѣлавши послѣдовательные выводы изъ ученія *Канта* объ этомъ предметѣ; потому у него еще рѣзче обнаружился недостатокъ нравственной автономіи человѣческаго „я“ и возсіяло на горизонтѣ духовнаго міра божеское „я“. Сгладивши кантовскій дуализмъ разума и чувственности и низведши послѣднюю на степень *отрицательнаго* только момента, полагаемаго самимъ разумомъ („я“, по *Фихте*) съ цѣлію саморазвитія, признавши затѣмъ „нравственный міропорядокъ“, опредѣляющій нравственную задачу и нравственную дѣятельность человѣческаго „я“ (по отношенію къ „не я“), существующимъ только въ сознаніи самаго человѣка,—*Фихте* пришелъ такимъ путемъ къ утвержденію абсолютности человѣческой свободы съ ея цѣлями, абсолютности человѣческаго „я“. Между тѣмъ *Фихте* не могъ не замѣтить, что на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности, человѣческое „я“ не есть неограниченное „я“ (вѣдь оно уже ограничивается другими „я“); слѣд. необходимо предположить чистое „я“, эту божественную первооснову, явленія которой суть конечныя человѣческія „я“.

Утверждая автономію практическаго разума человѣческаго, основывая нравственный законъ на собственной природѣ человѣка, *Кантъ* думаетъ, что опереть нравственный законъ на какомъ нибудь другомъ основаніи, лежащемъ дальше человѣка, за предѣлами его—значитъ лишить законъ безусловности, самостоятельности, „категоричности“. Между

тѣмъ на самомъ дѣлѣ абсолютною волею абсолютнаго существа только и обусловливается безусловность и нерушимость нравственнаго закона, получающаго соотвѣтственное себѣ абсолютное основаніе. Ссылаясь на божескую волю, какъ на источникъ нравственнаго закона, мы только доставляемъ нравственному закону бо́льшую и сродную ему глубину. Мы только сочетаваемъ идеальное и реальное, абстрактное и конкретное, понятіе и жизнь,—сводимъ первое (идеальное, абстрактное, понятіе) на послѣднее (реальное, конкретное, жизнь), и такимъ образомъ восполняемъ его (первое).—Нельзя, далѣе, сказать, что ссылаясь на внѣшнюю, божескую волю, какъ на принципъ нравственности, мы этимъ помрачаемъ чистоту нравственнаго закона, безкорыстность дѣйствій исполнителя его, какъ думаетъ *Кантъ*. Напротивъ, мы видѣли выше, что именно тогда, когда человѣкъ не видитъ предъ собою адекватной абстрактному нравственному закону воли, т. е. воли, отъ вѣчности въ совершенствѣ осуществляющей нравственный законъ, онъ ослабѣваетъ въ нравственной энергіи и мужествѣ и низводитъ абсолютное, но недостижимое благо на степень относительнаго блага, измѣряетъ благо масштабомъ пользы и удовольствія, судитъ о немъ съ точки зрѣнія односторонней субъективности. „Эта (т. е. безъ религіи) мораль“, справедливо говоритъ *Шулеръ*, „называетъ себя независимою или свободною; между тѣмъ менѣе всего можно сказать о ней, чтобы она на самомъ дѣлѣ была такова,—на самомъ дѣлѣ она носитъ на себѣ ясные слѣды того, что она раба всѣхъ прихотей и страстей человѣка, и что она находится во власти не менѣе духа времени, какъ и обстоятельствъ и отношеній, среди которыхъ находится воображающій себя автономнымъ человѣкъ. Она слѣдуетъ какъ заблужденіямъ поврежденной совѣсти, такъ и давленію испорченнаго чувства. Подобно тому какъ человѣкъ, толкующій объ абсолютной свободѣ знанія, создаетъ себѣ мнѣнія, какъ попало, какъ понимаетъ,—и тотъ, кто ратуетъ за абсолютную сво-

боду совѣсти, самъ создаетъ себѣ мораль, т. е. создаетъ ее такъ, какъ понимаетъ или какъ угодно ему“ [1]). Явленіе это доказывается и исторически. „Какъ изъ идеализма *Канта* и *Фихте*“, пишетъ *Пфляйдереръ*, „вышла романтика съ ея ироніей, въ которой самосознающій индивидуумъ разсматриваетъ все общее, какъ преодолѣнную точку зрѣнія, и ничему больше не придаетъ вѣса, какъ только себѣ самому во всемъ ничтожествѣ своихъ выдумокъ и прихотей, такъ изъ антропологизма *Файербаха* вышелъ нагой эгоизмъ, объявившій любовь къ людямъ сумасбродствомъ и признавшій разумнымъ единственно самолюбіе. Явленія эти не случайны; они доказываютъ, что автономическая нравственность дѣйствительно ведетъ послѣдовательно къ тому, что̀ противоположно ей, такъ какъ она не имѣетъ почвы подъ ногами“ [2]). Но иное дѣло, когда человѣкъ подчиняетъ волю свою святой волѣ абсолютнаго существа, имѣетъ предъ глазами живой идеалъ нравственной жизни.—Нельзя, наконецъ, думать, что, отказываясь отъ автономіи, мы этимъ лишаемъ себя принадлежащаго намъ человѣческаго достоинства. Теономія не унижаетъ человѣческую природу, а, напротивъ, возвышаетъ, помѣщая принципъ и цѣль ея въ Богѣ (высшемъ, но въ то же время и сродномъ человѣку существѣ). „Истинное достоинство человѣка“ (какъ ограниченнаго, конечнаго существа), замѣтилъ *Мартензенъ*, „есть не его собственное достоинство“, не то достоинство, которое пріобрѣтается его собственными силами и имъ самимъ приписывается и усвояется себѣ, „а то, которое *даруется* ему Богомъ и Его благодатію“ [3]). Не унижается тутъ человѣческое достоинство потому, что, сводя законъ нравственной жизни своей на Бога, какъ на законодателя, человѣкъ не попадаетъ изъ автономіи въ этерономію,

[1]) Die Trennung der Moral von der Religion ist die Vernichtung der Moral, Innsbruck, 1870, s. 32. 33.

[2]) Die Religion, s. 119. 120.

[3]) Die christl. Ethik, s. 28.

а только сообщаетъ въ теономіи болѣе глубокое основаніе для автономіи своей.

Не напрасно поэтому важное значеніе религіи для нравственной жизни человѣка признано и древними и новыми, и языческими и христіанскими мыслителями. Невольно исповѣдуютъ силу ея и противники ея [1]).

Изъ всего сказаннаго нами объ отношеніи между нравственностію и религіей вытекаетъ два слѣдствія. Съ одной стороны, нравственность и религія представляютъ собою два различныхъ момента. два различныхъ фактора жизни человѣка, слѣдовательно не могутъ быть отожествляемы; а съ другой стороны, онѣ находятся между собою въ тѣсной, неразрывной связи.

Расходясь по двумъ крайнимъ направленіямъ, то провозглашая независимость нравственности отъ религіи, то заслоняя религіознымъ элементомъ элементъ нравственный, непонимающіе правильнаго отношенія между нравственностію и религіей имѣютъ то общее между собою, что стремятся слить религію и нравственность, отожествить ихъ,— то уничтожая самостоятельность религіознаго элемента и переводя религію въ нравственность, то сглаживая нравственный элементъ и разрѣшая нравственность въ религію. Но несостоятельность положеній ихъ доказывается тѣмъ, что они смѣшиваютъ двѣ различныя вещи, двѣ различныя области, слѣдоват. идутъ противъ логическаго закона противорѣчія,— смѣшиваютъ области божескую и міровую. Конечно, нравственность, какъ мы доказали уже, должна опираться на религіозномъ корнѣ; Богъ, святая воля обсолютнаго существа должна быть опредѣляющимъ началомъ всей жизни, всѣхъ дѣйствій человѣка, на какой бы предметъ они ни направлялись. Но предметы эти бываютъ различны, и мы сейчасъ разграничили двѣ основныя категоріи объектовъ

---

[1]) Богатое собраніе тирадъ и цитатъ по этому предмету см. у *Шулера*— D. Trennung d. Moral u. Religion...

человѣческой дѣятельности Область отношеній человѣка къ Богу, установленныхъ по иниціативѣ открывающагося человѣку божества и предлагающаго ему общеніе съ собою, есть область религіи; а область поведенія человѣка по отношенію къ міру (какъ своему внутреннему, субъективному, такъ и внѣшнему, объективному), на основаніи установленнаго сыновняго отношенія человѣка къ Богу, есть область нравственности. И значитъ въ религіи, въ области которой человѣкъ вступаетъ въ отношеніе къ существу высшему себя, абсолютному, перевѣшиваетъ (такъ сказать „задаетъ тонъ) элементъ зависимости, пассивности, ассимиляціи, а въ нравственности, въ области которой человѣкъ вступаетъ въ отношеніе къ равноправнымъ или къ низшимъ себя сферамъ бытія, перевѣшиваетъ элементъ самодѣятельности, активности, продуктивности. Потому-то специфическая область религіи есть область чувства, а специфическая область нравственности—область воли. „Въ религіи человѣкъ *возвышается* къ общенію съ Богомъ; а въ нравственности онъ *возвышаетъ* это общеніе воплощеніемъ божественнаго образа въ себѣ и во внѣшнемъ мірѣ. Въ первомъ случаѣ человѣкъ направляется отъ тварной дробности и множества къ единому центру жизни; а въ послѣднемъ—изъ этого божескаго центра дѣятельно направляется къ тварной периферіи, изъ единства къ множеству, чтобы первое открыть въ послѣднемъ“. „И въ религіи, и въ нравственности прославляется Богъ въ своемъ твореніи,—но въ религіи *для* человѣка и *въ* человѣкѣ, а въ нравственности *чрезъ* человѣка“ [1]).

Но при различіи, сказали мы, нравственность и религія находятся между собою въ тѣсной, неразрывной связи. Анализируя каждую изъ нихъ, найдемъ въ каждой элементы другой. Такъ, основнымъ и характернымъ моментомъ нравственности мы признали самоопредѣленіе (волю); между

[1]) *Бухтке*, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1 Bd. Berlin. 1861. s. 311.

тѣмъ и религіозный актъ не можетъ совершиться безъ самоопредѣленія, безъ извѣстнаго движенія и направленія воли. Основаніе этого факта заключается въ свойствахъ человѣка, какъ личности; будучи личностію, человѣкъ никогда не можетъ относиться къ чему бы то ни было, возбуждающему его существо, чисто страдательно, слѣдовательно и къ тому, что происходитъ внутри человѣка, не обнаруживаясь во внѣ. Специфическимъ органомъ религіи мы признали чувство; но и въ актахъ чувства (въ чувствованіяхъ) человѣкъ воздѣйствуетъ противъ вліяній на него объектовъ чувствованій, поколику относится къ нимъ съ самосознаніемъ, и даже обязанъ къ тому, обязанъ разумно направлять свои чувствованія, чтобы сохранять роль нравственно-свободнаго существа. Если такимъ образомъ элементъ самоопредѣленія присущъ и всѣмъ вообще чувствованіямъ человѣка, то въ особенности онъ долженъ быть присущъ религіознымъ чувствованіямъ, такъ какъ въ нихъ непосредственно коренятся нравственныя требованія, т. е. требованія, непосредственно мотивирующія человѣческую волю и сообщающія функціямъ ея безусловное достоинство. Еще больше убѣдимся мы въ этомъ, если вспомнимъ, что религіозность, равно какъ и нравственность должны быть не разъединенными актами, не случайными феноменами, появляющимися на горизонтѣ духовной жизни человѣка, а постояннымъ, непрерывнымъ и необходимымъ направленіемъ духа человѣческаго, основною силою его жизни, характеромъ. И если обратимся къ исторіи, то найдемъ, что элементъ самоопредѣляющей воли присущъ даже самымъ несовершеннымъ, самымъ грубымъ формамъ религіи; и здѣсь „съ ощущеніемъ таинственной высшей силы, безусловнаго, связывается и практическій интересъ (хотя еще эгоистическій), вызывающій человѣка на опредѣленное практическое поведеніе по отношенію къ этой силѣ; онъ (человѣкъ) страшится ея, онъ надѣется что нибудь получить отъ нея, или по крайней мѣрѣ умиротворить ея угрозу, если будетъ

поступать по ея требованіямъ“ [1]). Но въ особенности надобно сказать это о христіанской религіи, выяснившей понятіе личности и истинное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Здѣсь волящему человѣку противостоитъ волящій Богъ. Направленіе человѣка на святую волю Божію, на ея требованія, составляетъ высочайшую задачу его жизни; а направленіе его на любящее сердце Божіе, на Божію любовь, составляетъ край всѣхъ желаній его. Слѣд. Богъ— объектъ стремленій человѣка здѣсь не средство только (какъ въ грубыхъ языческихъ религіяхъ), а цѣль (и притомъ конечная); равно мотивъ стремленій его здѣсь не внѣ объекта стремленій, а въ самомъ же объектѣ. Даже самому первому религіозному акту—вѣрѣ присущъ нравственный факторъ, такъ какъ она есть *свободное* признаніе, есть *принятіе* божественнаго начала и свободная преданность человѣческой воли волѣ Божіей.

Такимъ образомъ человѣкъ обладаетъ самоопредѣленіемъ и по отношенію къ абсолютному началу, и на этомъ основываются „обязанности“ человѣка къ Богу [2]). Есть и „религіозная нравственность“, въ отличіе отъ „человѣческой или мірской“, отъ „нравственности въ тѣсномъ смыслѣ слова“ [3]). Въ фактѣ этомъ мы усматриваемъ возвышенность отношеній между Богомъ и человѣкомъ,—усматриваемъ обиліе благости нисходящаго къ человѣку Бога, и высокую честь (достоинство) восходящаго къ Богу человѣка.

Анализируя религію, мы нашли въ ней нравственный элементъ; а анализируя нравственность, мы находимъ въ ней религіозный элементъ. Но о послѣднемъ предметѣ мы уже много сказали, отвергая автономическую нравственность. Закончимъ словами *Мартензена:* „Если были и есть атеисты, которые говорятъ: „„я не вѣрю въ Бога, но я

---

[1]) *Кестлинъ*, Theol. Studien u. Kritiken, 1870, 1 Heft, s. 60.

[2]) Какъ обыкновенно выражаются въ нашихъ правоученіяхъ.

[3]) *Кестлинъ*, Stud. u. Kritik., s. 55.

вѣрю въ мой долгъ"", и если они дѣлами самоотверженія и самопожертвованія доказываютъ, что они говорятъ объ этой вѣрѣ въ долгъ свой серіозно, то мы смотримъ на такихъ людей не какъ на атеистовъ, а какъ на религіозно-вѣрующихъ, потому что въ центрѣ сознанія ихъ о лежащихъ на нихъ обязанностяхъ ясно возвышается *олтарь невѣдомому Богу* (Дѣян. 17). Вѣрить въ долгъ, и ради его добровольно жертвовать честью, собственностію, даже кровью и жизнію— это значитъ вѣрить въ ѳеосъ (нравственное благо), какъ въ высочайшую силу бытія; а это въ сущности одно съ вѣрою въ конечную побѣду нравственнаго добра и всякаго праваго дѣла надъ всѣмъ противорѣчащимъ имъ. Не вѣрить въ эту побѣду—значитъ не довѣрять силѣ, которая обязываетъ мою волю; и было бы непонятно, почему я долженъ жертвовать собою въ услугу той силы, которая слишкомъ безсильна, или не вполнѣ увѣрена въ самой себѣ, чтобы быть въ состояніи, или имѣть желаніе привести къ концу свои цѣли. Потому безусловная вѣра въ долгъ носитъ въ себѣ скрытую вѣру въ нравственный міропорядокъ и въ нравственное міроправленіе, дремлющую вѣру въ божественное провидѣніе, приводящее добрыя дѣла къ полной побѣдѣ и надзирающее за тѣмъ, чтобы трудъ въ услугу обязанностямъ „„не былъ напрасенъ"", по выраженію апостола" [1]). Но человѣческая дѣятельность, далѣе, бываетъ не только нравственною, соотвѣтствующею долгу, но и безнравственною, противною долгу. И послѣдняя, т. е. и нравственное зло, предполагаетъ религіозную основу, предполагаетъ высшую волю, какъ норму жизни творенія, отъ которой уклонилась воля человѣческая: иначе явленія зла въ мірѣ останутся непонятными, необъяснимыми.

Какъ видимъ, нравственость и религія такъ тѣсно связаны между собою, что раздѣленіе ихъ не только неосновательно, но и положительно немыслимо. Онѣ предста-

---

[1]) Die christl. Ethik, s. 29. 30.

вляютъ собою „единство въ различіи и различіе въ единствѣ“, по замѣчанію *Пфляйдерера* [1]); „все нравственное религіозно, и все религіозное нравственно“ [2]), выразился *Вуттке*. Чѣмъ больше мы выходимъ наружу и расходимся въ широту, тѣмъ больше нравственность и религія разграничиваются между собою, образуя двѣ самостоятельныя области; а чѣмъ больше мы погружаемся во внутрь, въ глубину, тѣмъ болѣе онѣ сливаются другъ съ другомъ, образуя собою таинственное „зерно, изъ котораго развивается растеніе, растущее почти одновременно и вверхъ, и внизъ (растенія, плохо укореняющіяся, засыхаютъ, а невозрастающія вверхъ изгнивають;—корень соотвѣтствуетъ религіи, а верхняя сторона растенія, вѣнчающая его, нравственности)“ [3]),— уподобляясь „солнечному лучу, въ которомъ неразрывно соединены теплота и свѣтъ (хотя то и другое не одно и тоже)“ [4]). Тотъ и другой процессъ, нравственный и религіозный, имѣютъ источникъ свой, исходный пунктъ въ совѣсти человѣка. Сущность и первоначальное выраженіе того и другаго состоитъ во внутреннемъ настроеніи человѣческой личности. „Любовь, этотъ основной мотивъ духовной дѣятельности человѣческой, есть связь, соединяющая религію и нравственность; она религіозна въ своемъ основаніи, нравственна въ своемъ явленіи“ [5]). Можно сказать поэтому съ *Вуттке*, что „презритель религіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ и человѣкъ безнравственный, а человѣкъ безнравственный въ соотвѣтствующей степени и иррелигіозенъ“ [6]).

Связь этихъ двухъ факторовъ, взаимная сопринадлежность ихъ подтверждается и исторіей. Съ одной стороны,

---

[1]) Moral u Religion, s. 189.

[2]) Handbuch d. christl. Sittenlehre, 1 Bd., s 312

[3]) *Вуттке*, Ibid., s. 314.

[4]) Ibid. s. 312.

[5]) *Шенкель*, Christenthum u. Kirche, 1 Abth., s. 83.

[6]) Handbuch..., s. 312.

исторія говоритъ намъ, что религія производила вліяніе на нравственное міровоззрѣніе и нравственную дѣятельность человѣчества. Вѣра въ кровожадное и мстительное божество производила то, что даже мать забывала естественную привязанность къ своему дитяти и въ жестокости сердца бросала его въ жертву божеству. Представленіе грековъ о богахъ, какъ существахъ страстныхъ,—гнѣвныхъ, завистливыхъ, ревнивыхъ, мстительныхъ, сладострастныхъ, дѣлало таковыми же и исповѣдниковъ этой религіи и давало имъ право на это. Солидарность еврейскаго народа, разсѣяннаго по всему лицу земли, но не смѣшивающагося съ другими народами, имѣетъ основаніе свое въ религіи этого народа, возвѣщающей ему о божественномъ избранничествѣ его быть солію земли. Возвышенная религія христіанская производитъ и столь же возвышенную нравственность. Различныя исповѣданія христіанскія—православное, католическое, протестантское оттѣняются различно и въ нравственной жизни сторонниковъ этихъ исповѣданій и даже существенно измѣняютъ ее.

Когда человѣкъ исповѣдуетъ религію истинную, возвышенную, тогда часто будетъ случаться, что нравственная жизнь человѣка стоитъ ниже его религіи, хуже ея, и въ этомъ случаѣ нравственность его должна выправляться религіей. Но, съ другой стороны, когда человѣкъ исповѣдуетъ ложную религію, тогда будутъ встрѣчаться такіе случаи, что человѣкъ въ нравственной жизни своей будетъ выше своей религіи, лучше ея, и въ этомъ случаѣ наоборотъ—нравственность должна быть коррективомъ религіи. И изъ исторіи мы знаемъ, что такъ дѣйствительно и бывало; нравственное сознаніе воздѣйствовало противъ религіознаго формализма и механизма, противъ религіознаго мистицизма, противъ крайняго церковнаго іерархизма. Вспомнимъ о реакціяхъ буддизма противъ браминизма, христіанства противъ іудейства, протестантства противъ католичества. Вспомнимъ изъ нашего времени о переходахъ евреевъ

и католиковъ въ православіе, о выправкѣ и осмысленіи религіозныхъ христіанскихъ обрядовъ и даже религіозныхъ ученій нравственнымъ сознаніемъ. Нравственное сознаніе проникнуто чувствомъ свободы, а потому оно не хочетъ допустить ничего такого, что повреждало бы человѣка, какъ самосознающее существо и свободное, что причиняло бы ущербъ его личности. Такимъ образомъ оказывается, что тѣсная связь между нравственностію и религіей выгодна не только для первой, но и для послѣдней.

Въ заключеніе рѣчи объ отношеніи между нравственностію и религіей не лишнимъ считаемъ прибавить, что если въ настоящее время замѣчается нерасположеніе многихъ къ религіи, упадокъ религіозности, то, заботясь о поднятіи послѣдней, о господствѣ ея въ жизни человѣка, надобно въ настоящее время, время автономіи и практическаго реализма, нравственнымъ сознаніемъ (совѣстью) уяснять, оживлять и оплодотворять религіозное сознаніе,—надобно объяснять и доказывать, что религіозность не есть нѣчто внѣшнее, случайное и произвольное для человѣка, а внутреннее и необходимое, что она не есть нѣчто унижающее и опошляющее человѣка, а, напротивъ, возвышающее и облагораживающее, что она не есть нѣчто обременяющее и подавляющее его, а напротивъ—оживляющее и осчастливливающее,—надобно религіозный интересъ человѣка связывать самымъ нераспутаннымъ образомъ съ другими высшими и существенными интересами его (интеллектуальнымъ, эстетическимъ..), и прежде всего съ нравственнымъ интересомъ,—надобно, чтобы воспитанникъ всякій предметъ разсматривалъ и всякій шагъ дѣлалъ въ своей жизни такъ, чтобы повсюду видѣлъ слѣды божества и проникался чувствомъ благоговѣнія къ близкому присутствію Его,—иначе не можетъ быть достигнутъ желанный миръ между Богомъ и человѣкомъ, между свободою человѣка и зависимостію его.

ПРОДОЛЖЕНІЕ О ФАКТОРАХЪ ИСТОРІИ: ЭСТЕТИЧЕСКІЙ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ И ИНДУСТРІАЛЬНЫЙ ФАКТОРЫ.

Хотя сущность нравственности заключается во внутреннемъ душевномъ расположеніи, но чтобы нравственность не оставалась безплодною, мистическою, она должна воплощаться въ соотвѣтствующихъ внутреннему настроенію внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Въ этомъ пунктѣ нравственная область соприкасается съ *эстетическою*, которая также есть область внѣшнихъ формъ или—точнѣе—идеаловъ. Потому изящное, предметъ эстетики, мы ставимъ третьимъ, послѣ нравственнаго, факторомъ исторіи, или четвертымъ въ общемъ счетѣ.

Вслѣдствіе сродства между нравственнымъ и эстетическимъ элементами были періоды и дѣятели въ исторіи развитія нравственнаго сознанія, отожествлявшіе эти два элемента. Въ древнее время смѣшивались эти двѣ области у греческаго народа. Выходя изъ представленія гармоніи бытія, древній грекъ полагалъ нравственную задачу свою въ созданіи прекраснаго; жизнь представлялась ему не столько нравственною борьбою, сколько эстетическою игрою, доставляющею наслажденіе Идея изящнаго смѣшивалась съ идеею нравственности и у *Плотина* (въ неоплатонизмѣ), опирающагося на принципахъ системы *Платона*. Въ новое время смѣшеніе этихъ идей произведено въ романтической и въ гербартовой школахъ. По *Фризу* (философъ романтической школы) этика есть наука о красотѣ души. Признавая источникомъ или органомъ и метафизическихъ истинъ не мышленіе, подобно представителямъ абсолютнаго германскаго идеализма, а внутренній опытъ и чувство, *Фризъ* утверждаетъ, что и нравственное сужденіе, которое, по его мнѣнію, есть сужденіе о духовной красотѣ человѣческихъ дѣйствій, опирается единственно на чувствѣ. *Гербартъ* считаетъ этику частью эстетики. Вся практическая философія

у него основывается на эстетическихъ сужденіяхъ. Какъ и эстетическое, нравственное сужденіе есть безкорыстное сужденіе вкуса, производящаго довольство или недовольство извѣстными дѣйствіями и состояніями воли. Вообще, параллель между добрымъ и прекраснымъ часто проводится новѣйшими мыслителями.

Мы съ ясностію увидимъ неосновательность смѣшенія нравственной и эстетической областей, если сопоставимъ основныя понятія о нравственности и объ изящномъ; коль скоро между ними не окажется тожества, то значитъ нравственное и изящное и не могутъ быть смѣшиваемы.

Въ исторіи эстетики изящное понималось и опредѣлялось различно; но благодаря изслѣдованіямъ *Винкельмана*, *Лессинга*, *Шеллинга*, *Зольгера*, въ особенности *Гегеля* (въ своихъ лекціяхъ объ эстетикѣ представившаго первый полный и стройный курсъ эстетики) и послѣдователей его направленія въ этой области—*Вайсе*, *Тирша*, *Фишера* и др., въ эту область внесенъ надлежащій свѣтъ, и мы теперь имѣемъ возможность дать удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ о сущности изящнаго Все существующее во вселенной, и въ его цѣлости, и въ его частяхъ, носитъ въ себѣ свою идею, свою мысль (опредѣляющую конечную цѣль его, его назначеніе) и своеобразнымъ образомъ влечется къ тому, чтобы осуществить эту идею. Чѣмъ совершеннѣе извѣстный предметъ или извѣстное существо выражаютъ во внѣ заключенную въ нихъ идею, тѣмъ они прекраснѣе, тѣмъ изящнѣе. Такимъ образомъ изящное есть адекватное выраженіе отвлеченной идеи въ конкретной жизни, содержанія—въ формѣ, сущности—въ явленіи. Но процессъ этотъ можетъ совершиться не иначе, какъ путемъ индивидуализаціи, такъ какъ идея, мысль, есть нѣчто общее, между тѣмъ конкретная жизнь есть индивидуальное явленіе. Значитъ изящное есть возможно совершенное соотвѣтственное выраженіе въ индивидуальной формѣ общей абстрактной мысли. А такъ какъ, далѣе, намъ неизвѣстна форма существованія чистаго духа, такъ какъ все идеальное, сверхчувственное выясняется для насъ лишь по мѣрѣ того, какъ наглядным образомъ представляется намъ въ чувственныхъ формахъ,

такъ какъ мы мыслимъ духовное образно (заимствуя образы изъ видимаго міра) и видимъ только формы чувственнаго міра (поелику духъ развивается на почвѣ природы), то значитъ прекрасное можетъ быть выражаемо въ семъ мірѣ не иначе, какъ въ чувственномъ образѣ, въ тѣлесной формѣ. Такъ какъ все въ бытіи стремится къ изящному, т. е. къ адекватному выраженію своей идеи, то и въ природѣ, и въ человѣческой жизни мы находимъ довольно прекрасныхъ явленій (особенно въ первой); но такъ какъ настоящія условія существованія въ мірѣ (особенно въ области человѣческой) невполнѣ благопріятны для совершенной (прекрасной) жизни, то и въ природѣ, и особенно въ жизни человѣческой (въ области свободы) мы встрѣчаемъ довольно и некрасивыхъ явленій Восполнить недостатокъ выраженія природою и человѣческою жизнію изящнаго призвано искусство (изящное); и потому изящное часто называемъ художественнымъ [1]). Сила души, которою художникъ творитъ изящное, есть фантазія; процессъ фантазіи—это та дѣятельность души, которая общее, абстрактное, составляющее содержаніе разсудка и разума, дѣлаетъ наглядным, чувственно созерцаемымъ, которая сверхчувственный міръ понятій и идей выражаетъ

[1]) Нѣкоторые мыслители, и въ числѣ ихъ *Кантъ*, ставили изящное въ природѣ выше изящныхъ произведеній человѣческаго искусства, и въ связи съ этимъ взглядомъ главную задачу искусства полагали въ подражаніи природѣ. Несостоятельность этого взгляда съ ясностію увидимъ, если сравнимъ классическія произведенія искусства съ произведеніями природы. Насколько, напр., музыкальныя произведенія *Бетховена* или *Моцарта* возвышеннѣе возможныхъ сочетаній звуковъ въ природѣ! Природа дѣйствительно возбуждаетъ въ насъ симпатію и привлекаетъ къ себѣ, производитъ на насъ возвышающее и успокаивающее впечатлѣніе прекраснаго,—производитъ это полнотою заключенной въ природѣ и наглядно представляющейся намъ жизни и безыскусственностію и свободою, вслѣдствіе которыхъ произведенія природы являются сами себѣ довлѣющими, не связаны внѣшними и чуждыми имъ цѣлями, какъ это бываетъ въ обществѣ людей Пусть согласились бы мы даже, что природа въ состояніи выражать идею въ болѣе соотвѣтствующихъ формахъ, чѣмъ человѣческое искусство (обративши вниманіе напр. на изящество цвѣтовъ, съ тончайшими формами и неуловимыми переливами красокъ). Но при всемъ томъ не надобно забывать, что изящное нравится намъ не одною формою своею, но вмѣстѣ и содержаніемъ или идеею, что въ изящномъ существенна не только первая, но и послѣдняя. А содержаніе или идея можетъ быть весьма различнаго достоинства, и въ этомъ отношеніи человѣческое искусство можетъ безконечно, выразимся

въ индивидуальныхъ тѣлесныхъ образахъ [1]). Таково самое вѣрное понятіе о предметѣ эстетики—объ изящномъ, добытое въ особенности философами-эстетиками гегеліанскаго направленія [2]); такое же понятіе каждый изъ насъ необходимо отвлечетъ при созерцаніи классическихъ произведеній изящнаго искусства.

Сопоставляя теперь найденное нами понятіе объ изящномъ съ извѣстнымъ уже намъ понятіемъ о нравственности, мы найдемъ между ними существенную разницу. Въ нравственной дѣятельности человѣкъ вступаетъ въ отношеніе къ *абсолютной* цѣли его жизни; и здѣсь играетъ роль воля, а воля составляетъ центръ тяжести человѣческой личности, зерно ея, глубочайшую сущность его „я“; отъ такого или иного отношенія ея къ вѣчной волѣ абсолютнаго существа (Творца) зависитъ истинное достоинство или недостоинство и вѣчная судьба человѣка, какъ нравственнаго существа. Между тѣмъ при созданіи художественнаго произведенія имѣется въ виду, какъ мы видѣли, соразмѣрное (адекватное) выраженіе извѣстной идеи, выбранной художникомъ изъ

такъ, превосходитъ природу, изображая личныя отношенія, выражая въ произведеніяхъ своихъ идею свободы и любви, а не безличныя только, какъ природа. Если *Кантъ* унижаетъ человѣческое искусство сравнительно съ произведеніями природы, то этотъ взглядъ вытекаетъ изъ духа его философіи и изъ неправильнаго взгляда его на искусство. *Кантъ* не признаетъ за изящнымъ предметнаго значенія и не находитъ въ немъ ничего по содержанію аналогичнаго нравственной жизни и истинѣ. Да и вопросъ—не совершеннѣе ли можетъ быть и форма въ человѣческомъ искусствѣ сравнительно съ природою, т. е. не адекватнѣе ли она можетъ быть содержанію.

[1]) На этомъ основаніи нѣкоторые психологи смотрятъ на фантазію, какъ на продолженіе той формирующей силы душевной, которая производитъ образованія тѣлеснаго организма.

[2]) По *Гегелю* (его эстетика) изящное есть чувственное проявленіе идеи. Только у *Гегеля*, представителя философскаго идеализма, это опредѣленіе является въ слишкомъ отвлеченномъ видѣ. И у многихъ изъ прежнихъ мыслителей древняго и новаго времени даются опредѣленія изящнаго болѣе или менѣе подходящія къ данному нами, только у нихъ болѣе или менѣе односторонне выдвигается въ опредѣленіи изящнаго то элементъ идеальный (идея или содержаніе), то элементъ чувственный (чувственная форма); первое у *Платона*, *Плотина*, *Винкельмана*, *Шлегеля*, *Тика*, *Новалиса*, *Зольгера* и др.; второе у *Аристотеля*, *Баумгартена*, *Мендельзона*, *Зульцера*, *Майера*, *Гербарта*, *Циммермана* и др. Правильное опредѣленіе изящнаго зависитъ отъ опредѣленія правильнаго отношенія между этими двумя элементами.

области нравственной или физической, во внѣшней формѣ,— на этой цѣли, т. е. на гармоническомъ сочетаніи идеальнаго и реальнаго художникъ и останавливаетея, ею и удовлетворяется; слѣд. цѣль здѣсь относительная, условная въ жизни человѣка, роль играетъ здѣсь эстетическое чувство, которое не стоитъ въ такомъ необходимомъ и непосредственномъ отношеніи къ нравственному достоинству и судьбѣ человѣка, какъ нравственнаго существа, какъ воля и ея рѣшенія. Фантазіи художника предлежитъ цѣлая градація идей для воплощенія ихъ въ чувственныхъ формахъ,—идей предметовъ и явленій, имѣющихъ различное достоинство по отношенію къ нравственной задачѣ; а такъ какъ въ мірѣ существуетъ зло, то возможно художественное, т. е. адекватное выраженіе и идеи (или вѣрнѣе—понятія) зла, идеи грѣховныхъ явленій. Значитъ съ чисто-эстетической точки зрѣнія и зло можетъ быть названо изящнымъ явленіемъ,восторгающимъ человѣка, именно тогда, когда оно выражено въ прекрасной, т. е. адекватной формѣ (какъ думалъ еще *Аристотель*),—между тѣмъ какъ воплощеніе грѣховной идеи въ нравственно-практической дѣятельности человѣка, волею его, положительно невозможно (если не хотимъ впасть въ противорѣчіе съ собою, разрушить нравственную природу свою), безнравственно. Конечно, эстетическая точка зрѣнія, какъ увидимъ ниже, должна быть подчиняема нравственной, коль скоро человѣкъ есть личность, заключающая въ себѣ много элементовъ, къ числу которыхъ относятся и эстетическій и нравственный; но служеніе нравственности составляетъ посредственную, внѣшнюю цѣль художника, прямая же, непосредственная скрывается въ ней самой, въ созданіи художественнаго произведенія и въ удовлетвореніи эстетическаго вкуса; область эстетики есть самостоятельная область (какъ и области этики и логики). Вѣдь наслаждаемся же мы и получаемъ полное удовлетвореніе и при созерцаніи такихъ изящныхъ произведеній [1]), въ которыхъ нравственный эле-

[1]) Напр. архитектурныхъ, музыкальныхъ; равно и произведеній природы.

ментъ совсѣмъ незамѣтенъ; слѣд. наслаждаемся ими, какъ чисто эстетическими произведеніями. Потому то нравственность коренится въ совѣсти, нормирующей жизнь человѣка такими законами, которыми опредѣляется различеніе добра и зла, дѣятельное слѣдованіе которымъ, т. е. фактическое осуществленіе нравственности, составляетъ непремѣнный долгъ всякаго безъ исключенія человѣка, подчиненіе или неподчиненіе которымъ сопровождается наградою или наказаніемъ во внутреннихъ ощущеніяхъ совѣсти. Между тѣмъ органомъ созданія эстетическихъ явленій служитъ фантазія, опирающаяся на законы пропорціональной формировки (созданія гармоническихъ формъ), дающіе начало для различенія прекраснаго и гадкаго. Хотя и эти законы всеобщи, такъ какъ имѣютъ основаніе свое въ природѣ человѣка, но фактическое осуществленіе ихъ въ произведеніяхъ фантазіи не составляетъ непремѣннаго долга человѣка; только развитіе способности постигать изящныя произведенія и воодушевляться ими, проникаться при созерцаніи художественныхъ произведеній тѣмъ, что̀ чувствовалъ при созданіи своихъ произведеній художникъ и заключилъ въ послѣднихъ на всѣ времена, должно быть требуемо отъ всякаго человѣка по мѣрѣ развитія общаго образованія его,—для созданія же художественныхъ произведеній искусства требуется особенное дарованіе отъ природы, а потому оно и не составляетъ обязанности всякаго человѣка. Какъ видимъ изъ сказаннаго, весьма важную, существенную роль играетъ въ художественномъ произведеніи внѣшняя форма; между тѣмъ въ нравственномъ актѣ главную роль играетъ внутреннее состояніе человѣка,—оно можетъ даже не обнаруживаться во внѣшнемъ дѣйствіи, можетъ также обнаруживаться и часто обнаруживается въ весьма некрасивой, въ неадекватной формѣ.

Если обратимся къ дѣйствительной жизни, къ исторіи и опыту, то указанное нами различіе нравственной и эстетической областей подтвердится какъ нельзя болѣе. Нравственное образованіе не оказывается необходимымъ спутникомъ эстетическаго, и эстетическое—нравственнаго. Съ

одной стороны ,встрѣтимъ эстетически-талантливыхъ и даже геніальныхъ людей, создающихъ высокія художественныя произведенія, но нравственное поведеніе которыхъ находится въ противорѣчіи съ законами совѣсти; они или высокомѣрные эгоисты. или служители чувственной похоти. Или сколько вращается вокругъ насъ такъ называемыхъ „франтиковъ“. которые именно франтики, т. е люди, желающіе казаться красивыми и красиво вести себя, не заботясь о томъ. что творится по ту сторону красивой оболочки. Съ другой стороны, встрѣтимъ не мало нравственныхъ людей, и даже высоконравственныхъ, но которые не только неспособны создавать высокія художественныя произведенія, но нерѣдко неспособны и наслаждаться изящными произведеніями, или выражать внутреннія движенія своей души въ соотвѣтствующихъ (адекватныхъ) внѣшнихъ формахъ. Вспомнимъ о деревенскомъ крестьянинѣ, который можетъ быть добръ по душѣ, но не въ состояніи и двухъ шаговъ сдѣлать по правиламъ эстетики.

Но изъ сказаннаго вовсе не слѣдуетъ, что нравственная и эстетическая области чужды другъ другу, противорѣчатъ себѣ; объединяющее ихъ (какъ и другіе элементы души и факторы исторіи) начало лежитъ въ единствѣ природы души, и послѣ этого объединенія онѣ находятся во взаимодѣйствіи между собою. Важное значеніе вліянія эстетическаго фактора на нравственный ясно для того, кто выработалъ себѣ здравое понятіе о предметѣ эстетики. Противъ увлеченія эстетическими предметами и явленіями возстаютъ строгіе характеры; и нельзя сказать, чтобы виной тому всегда былъ единственно ихъ ригоризмъ. Нѣтъ сомнѣнія, что эстетиками, или по крайней мѣрѣ кажущимися эстетиками, изящное нерѣдко смѣшивалось и смѣшивается съ пріятнымъ; между тѣмъ еще въ древнее время найдена существенная разница между этими двумя явленіями и признано необходимымъ разграничивать эти два понятія (*Сократомъ*, а еще опредѣленнѣе *Платономъ*, потомъ *Аристотелемъ*). Сколько встрѣчаемъ вокругъ себя упивающихся эстетиче-

скими предметами и явленіями потому, что они льстятъ ихъ чувственности. Даже *Кантъ*, хотя точно разграничиваетъ изящное отъ пріятнаго (и полезнаго), но поставляетъ изящное въ зависимость отъ случайностей нашего личнаго настроенія, ограничиваетъ изящное предѣлами вкуса, дѣйствіемъ его на наше чувство; онъ не находитъ въ немъ ничего предметнаго, не считаетъ его выраженіемъ цѣннаго содержанія мыслительнаго и волящаго отправленія человѣческаго духа. Такой же взглядъ на изящное господствовалъ въ направленіяхъ французской и англійской школъ прошлаго столѣтія. А при такомъ взглядѣ на предметъ эстетики „прекрасное въ природѣ и людяхъ", говоря словами *Ульрици*, „окажется не больше, какъ пріятною добавкою къ полезному и доброму, случайною формою, неимѣющею никакого отношенія къ существу предметовъ...; искусство окажется свободною дѣятельностію извѣстныхъ индивидуумовъ, которой они посвящаютъ себя съ тѣмъ, чтобы въ болѣе прочной и удобной формѣ доставлять себѣ и другимъ то удовольствіе, которое доставляетъ имъ скоропреходящая красота природы"[1]). Хотя, конечно, и отъ изящнаго мы испытываемъ удовольствіе, и притомъ въ высшей степени, но удовольствію этому свойственны всеобщность и необходимость; между тѣмъ удовольствіе, испытанное отъ пріятнаго, отличается характеромъ частнымъ (индивидуальнымъ), чувственнымъ и случайнымъ. Если мы углубимся въ явленіе изящнаго и составимъ себѣ вѣрное, здравое понятіе о немъ, то найдемъ съ *Гегелемъ*, что изящное есть своеобразная метаморфоза той общей идеи, которая развѣтвляется въ тройцу— истиннаго, добраго и прекраснаго. Слѣд. красота находится въ тѣснѣйшемъ родствѣ съ истиною и добромъ, а потому и столько же важна и полноправна, какъ и послѣднія. Объективное значеніе идей истины и добра (блага) въ настоящее время считается фактомъ общепризнаннымъ; никто не сомнѣвается въ томъ, что истина не выдумывается человѣ-

[1]) Нравственная природа человѣка, пер. *Голубинскій*, Казань, 1878, стр. 619.

комъ, а познается имъ готовою,—что благо существуетъ не въ субъективномъ только сознаніи человѣка, но и реально—какъ въ природѣ (законосообразность, порядокъ, цѣлесообразность), такъ и въ человѣкѣ (императивъ). Такое же объективное значеніе должно принадлежать и принадлежитъ и идеѣ красоты, и оно съ необходимостію слѣдуетъ изъ даннаго нами выше понятія объ изящномъ. По нашему опредѣленію прекрасное есть адекватное выраженіе въ индивидуальной формѣ общей родовой идеи, лежащей въ основаніи бытія; слѣд. имѣетъ предметомъ своимъ не фантастическое, существующее въ одномъ воображеніи человѣка, а дѣйствительное въ его истинности. Изображая то, что̀ дѣйствительно существуетъ, а не то, что̀ только воображаемо, будучи занято реальнымъ бытіемъ, искусство изображаетъ, какъ мы видѣли, и зло, грѣхъ, слѣд. то, что̀ хотя существуетъ (не воображаемо, а дѣйствительно), но что̀ не должно существовать (должно быть не дѣйствительнымъ, а воображаемымъ); потому оно и зло изображаетъ въ его истинности, т. е. какъ такое, что̀ не должно быть, какъ достойное отверженія, какъ безнравственное,—изображаетъ его въ его ничтожествѣ. Такимъ образомъ и здѣсь искусство остается вѣрнымъ своей идеѣ, совпадающей, какъ мы сказали, съ идеями истины и добра. Безусловное, всесовершенное, отражающееся въ конечныхъ формахъ тварнаго бытія, составляетъ содержаніе и истины, и добра, и красоты, только оно въ различныхъ моментахъ своихъ воспринимается сознающимъ духомъ человѣческимъ и различнымъ образомъ отражается въ немъ въ томъ, другомъ и третьемъ случаяхъ. Въ первомъ случаѣ безусловное, всесовершенное является въ видѣ законовъ бытія; согласіе съ ними явленій физическаго и нравственнаго міра составляетъ содержаніе истины, воспринимаемой и постигаемой человѣкомъ въ отвлеченной формѣ мышленія. Во второмъ случаѣ безусловное, всесовершенное является въ видѣ цѣли бытія; оно противопоставляется тварному бытію въ формѣ требованій, имѣю-

щихъ быть осуществленными инстинктивными [1]) влеченіями міра физическаго и свободными стремленіями міра нравственнаго; по мѣрѣ достиженія гармоніи между первымъ (безусловнымъ, всесовершеннымъ) и послѣдними (влеченіями и стремленіями) осуществляется благо. Наконецъ въ третьемъ случаѣ постигаемая мышленіемъ истина и требонія блага представляются законченными, осуществленными, и въ этомъ состоитъ красота, въ области искусства создаваемая силою творческой фантазіи. Значитъ упрека заслуживаетъ не истинное, классическое искусство, а кажущееся, романтическое; первое же производитъ весьма благопріятное дѣйствіе на нравственное преуспѣяніе человѣка.

Таковое дѣйствіе его, указанное еще *Платономъ*, а въ христіанскомъ мірѣ блаж. *Августиномъ*, не трудно замѣтить въ процессахъ и ассимилирующей, и продуктивной нравственной дѣятельности человѣка. Первый процессъ слагается изъ момента познанія нравственныхъ требованій (нравственнаго закона) и изъ момента принятія ихъ къ сердцу, какъ выражаются, т. е. возбужденія въ себѣ симпатіи, любви къ нимъ, охоты и склонности слѣдовать имъ. Въ томъ и другомъ случаѣ конкретное воплощеніе нравственной идеи въ индивидуальной формѣ весьма плодотворно и даже необходимо для успѣшнаго теченія названнаго процесса; необходимость его коренится въ природѣ человѣка; и значитъ „выключающіе изъ высшихъ областей человѣческой жизни чувственныя изображенія не знаютъ существа человѣка“ [2]). Какъ извѣстно изъ психологіи, понятіе или идея извѣстнаго предмета тѣмъ яснѣе сознается нами и тѣмъ сильнѣе дѣйствуетъ на насъ, чѣмъ, съ одной стороны, рѣзче объективируется и чѣмъ, съ другой стороны, нагляднѣе представляется,—такъ какъ человѣкъ не есть чистый духъ, а окованъ чувственностію. Кому неизвѣстна—и изъ дѣтей и изъ взрослыхъ людей—сила примѣра? Не потрясаютъ ли нашу душу—сильнѣе, чѣмъ абстрактная мораль—драмы великихъ

[1]) Слово инстинктъ употребляемъ въ широкомъ смыслѣ этого слова.
[2]) *Лютардтъ*, Vortrage üb. Moral d. Christenthums, s. 173.

поэтовъ, изображающія побѣдоносную силу добра и неизбѣжную гибель зла? Не напрасно и Основатель христіанства воплощалъ свое ученіе въ притчахъ. Но изящное, какъ намъ уже извѣстно, представляетъ намъ предметъ въ видѣ не только наглядномъ, образномъ, но и совершенномъ, законченномъ, такъ какъ оно требуетъ гармоніи содержанія и формы, сущности и явленія, идеальнаго и реальнаго. Значитъ оно не только служитъ образцомъ для нравственно-практической дѣятельности, но и образцомъ прекраснымъ, увлекательнымъ, восхитительнымъ; отъ него не только исходитъ импульсъ къ практической дѣятельности, но и импульсъ къ дѣятельности возвышенной, совершенной, достойной человѣка. И въ нравственно-практической дѣятельности своей человѣкъ стремится создавать гармонію своей воли съ требованіями нравственнаго закона, покрайней мѣрѣ въ этомъ состоитъ задача его жизни; но при всемъ усиліи своемъ онъ не въ состояніи сдѣлать свою волю совершеннымъ (адекватнымъ) выраженіемъ нравственнаго закона, воля его часто оказывается слабою къ полному осуществленію послѣдняго. Равно въ познавательной дѣятельности разсудокъ нашъ наталкивается на неразрѣшимыя противорѣчія между видимыми явленіями бытія и его сущностью, между телеологіей міра и случайнымъ сцѣпленіемъ событій. Только въ изящныхъ произведеніяхъ искусства и въ соотвѣтсвующихъ имъ прекрасныхъ явленіяхъ природы эта двойственность сглажена, примирена; явленіе равно здѣсь сущности; реальная форма адекватна идеальной нормѣ. Поэтому изящное въ состояніи служить для нравственной жизни человѣка идеаломъ, такъ какъ представляетъ разрѣшенною ту задачу, разрѣшить которую предлежитъ волѣ человѣка; оно „возбуждаетъ человѣка дать реальное существованіе тому, что̀ представляется ему въ идеальномъ видѣ, эстетическое превратить въ этическое, исполнить въ дѣйствительности то, о чемъ искусство только пророчествуетъ“ [1]).

[1]) *Мартензенъ*, Grundriss des Systems der Moralphilosophie, aus dem Danischen, Kiel, 1845, s 92.

„Пока наступитъ время исполненія всяческаго“, пишетъ *Эттингенъ*, „когда физика, по выраженію *Шляйермахера*, сдѣлается этикой, а этика—физикой, такъ какъ долженствующее быть будетъ мыслимо тогда существующимъ уже въ дѣйствительности и на оборотъ,—пока наступитъ, говоримъ, это время, намъ земнороднымъ удѣлена одна область, какъ чудесный даръ Божій, область, назначеніе которой—такъ сказать пророчески предвосхищать идеалъ совершенства и поставлять его предъ нашимъ предчувствующимъ будущее глазомъ и предъ художнически-творческою фантазіей. Это область эстетики“ [1]). А такъ какъ, далѣе, прекрасное изображаетъ предъ нами совершенное, изображаетъ то, что само по себѣ въ состояніи вполнѣ удовлетворить насъ, то значитъ оно не можетъ и не должно служить средствомъ только для цѣли, служить чему нибудь стороннему, внѣшнему; цѣль свою оно заключаетъ въ самомъ себѣ. И отъ художественнаго произведенія дѣйствительно требуется, что бы оно было самоцѣлью, и требуется по праву, потому что по мѣрѣ того какъ цѣль его переносится во внѣ, оно теряетъ характеръ прекраснаго и становится „полезнымъ“, такъ какъ въ этомъ случаѣ форма его соображается не съ внутреннею идеей его, а съ тою стороннею цѣлію, которой оно служитъ. Хотя здравое искусство не можетъ отрѣшиться отъ жизни и не служитъ интересамъ эпохи, такъ какъ фантазія художника питается идеями своей эпохи, и въ особенности въ настоящее время, въ противоположность искусству романтическому, которое было занято темами отвлеченными, требуютъ отъ искусства, чтобы оно шло объ руку съ вопросами современной жизни, но цѣль служенія интересамъ эпохи оно не высказываетъ, какъ цѣль, послѣдняя только подразумѣвается, есть цѣль посредственная, не прямая. И въ этомъ, значитъ, отношеніи изящное искусство служитъ идеаломъ для нравственной дѣятельности человѣка, для обнаруженій его воли, которыя

---

[1]) D. christl. Sittenlehre, s. 349.

получаютъ нравственное достоинство свое по мѣрѣ того, какъ они мотивируются не внѣшними для воли интересами, ожиданіемъ полезнаго или пріятнаго (хотя и это не исключается), а самою же доброю волей, ея хотѣніями, нормируемыми нравственнымъ закономъ, какъ доказалъ *Кантъ* [1]).

Вторая психологическая категорія (послѣ ассимиляціи) какъ всякой человѣческой дѣятельности, такъ и нравственной, есть производительность, продукція. Тутъ уже требуется отъ человѣка выступить извнутри себя, проявить волю свою во внѣшней дѣятельности, возвратить усвоенное съ лихвою въ общую сокровищницу бытія и жизни. А область внѣшнихъ формъ, какъ намъ уже извѣстно, есть область эстетики. Значитъ и тутъ эстетическое образованіе окажетъ услугу нравственному совершенствованію. Каждый человѣкъ обязанъ занять и занимаетъ извѣстное положеніе въ обществѣ. Чтобы выполнить нравственную задачу свою на указанномъ ему Богомъ и людьми мѣстѣ, онъ долженъ быть способенъ къ вѣрному (адекватному) и богатому (многосложному, многостороннему) проявленію нравственнаго духа своего во внѣ, въ сношеніяхъ своихъ съ другими людьми. Онъ долженъ быть въ состояніи внутреннее благородство и силу характера воплощать въ благородныхъ и внушительныхъ формахъ; пользуясь языкомъ, этою самою глубокою связью между людьми и самымъ важнымъ средствомъ вліянія на другаго, онъ долженъ умѣть всегда говорить кстати, т. е. въ свое время, въ своемъ мѣстѣ и надлежащимъ тономъ; во всѣхъ обнаруженіяхъ его личности, во всемъ его поведеніи должно пробиваться нѣчто привлекательное, чарующее; обращаясь къ другимъ съ одними и тѣми же требованіями, съ общими задачами и цѣлями, онъ долженъ быть въ состояніи индивидуализировать общее,

---

[1]) Въ „Метафизикѣ нравовъ“, первыя страницы. Но *Кантъ* поддался односторонности съ своимъ ригористическимъ началомъ нравственности.

примѣнять одно и тоже сообразно состоянію и требованіямъ каждаго [1]). Очевидно, что все это не можетъ быть достигнуто безъ высокаго эстетическаго образованія. А между тѣмъ все это въ высшей степени важно нетолько для другихъ, съ которыми мы входимъ въ соотношенія [2]), но и для насъ самихъ, такъ какъ и для насъ самихъ наша внутренняя жизнь уясняется лишь по мѣрѣ того, какъ она объективируется во внѣшнихъ формахъ, производящихъ обратное вліяніе на нее. Если бы деревенскимъ крестьяниномъ замѣстить важный постъ въ государственной іерархіи, и если бы, предположимъ, онъ (крестьянинъ) обладалъ всѣми знаніями, необходимыми для занимающаго этотъ постъ, и самою лучшею волей, то все таки онъ не въ состояніи былъ бы занимать его по недостатку эстетическаго образованія, сообщающаго умѣнье воплощать знанія и хотѣнія въ соотвѣтствующихъ дѣйствіяхъ.

Изъ объясненнаго нами важнаго значенія искусства для высшей жизни человѣческаго духа объясняется историческая связь искусства съ религіей, и на оборотъ—этою связью дается новое подтвержденіе важнаго значенія искусства въ духовной жизни человѣка, потому что „еслибы искусства были не больше, какъ игрой духа, или внѣшнею прикрасою жизни, то эта связь“, по замѣчанію *Лютардта*, „была бы невозможна“ [3]). А историческая связь ихъ не подлежитъ сомнѣнію. Религія есть „древняя родина искусства“ [4]); она есть „очагъ, съ котораго искусство заимствовало огонь для своего одушевле-

---

[1]) Въ примѣръ поведенія въ обществѣ по правиламъ этики и вмѣстѣ эстетики часто указываютъ на *Фенелона*.

[2]) „Въ особенности къ дитяти“, пишетъ *Вайтцъ*, „нравственность можетъ быть привита и укрѣплена въ немъ лишь по мѣрѣ того, какъ внутреннему содержанію нравственнаго настроенія будетъ соотвѣтствовать внѣшнее выраженіе и будетъ понято дитятей...“ Allgem. Pädagogik, s. 265 и w.

[3]) Der Entwicklungsgang der religiosen Malerei, Vortrag, Leipzig, 1863, s. 4.

[4]) *Лютардтъ*, Vorträge üb. d. Moral d. Christenthums, s. 174.

нія“ [1]). Архитектура (зодчество), это древнѣйшее изъ пластическихъ (изобразительныхъ) искусствъ, первоначально зародилась на почвѣ языческихъ храмовъ; да и въ новое время она развивалась на почвѣ храмовъ же христіанскихъ. Скульптура (ваяніе, пластика) достигла совершенства въ классическомъ мірѣ, создавая статуи боговъ и полубоговъ. Что живопись, это искусство христіанскаго времени, воплощаетъ во многихъ изъ самыхъ лучшихъ произведеній своихъ идею религіозную—для убѣжденія въ этомъ стоитъ только посѣтить дрезденскую картинную галлерею. Менѣе замѣтна связь религіи съ музыкой,—съ одной стороны потому, что музыка достигла совершенства собственно въ новѣйшее время, время, когда элементы жизни человѣческой уже отчетливо выдѣлились другъ отъ друга, а между тѣмъ религіозность (религіозный элементъ) стала упадать; а съ другой стороны—потому, что область музыки есть область чувства, а потому музыка изображаетъ только субъективныя состоянія человѣческаго сердца, есть искусство самое неуловимое для мысли, самое неопредѣленное по предмету ея. Тѣмъ не менѣе кому неизвѣстна связь съ музыкой католическаго и протестантскаго богослуженія, и нашего православнаго—съ пѣніемъ,—кому неизвѣстенъ реквіемъ и другія музыкальныя произведенія религіознаго характера. Наконецъ поэзія есть искусство всѣхъ временъ; а потому о связи ея съ религіей въ древнемъ мірѣ, когда элементы жизни духа были еще слиты для человѣческаго сознанія, излишне и упоминать, а изъ поэтическихъ произведеній новаго времени достаточно указать на „Божественную комедію“ *Данте*, на „Потерянный рай“ *Мильтона*, на „Гамлета“ *Шекспира*, на „Фауста“ *Гёте*. Извѣстна также связь церковнаго богослуженія съ драматическимъ театромъ. Въ нѣкоторые періоды исторіи—въ древней Греціи, въ средніе вѣка—богослуженіе и служеніе искусству даже смѣшива-

[1]) *Лютардтъ*, D. Entwicklungsgang d. relig. Malerei, s. 4.

лись, отожествлялись [1]). Изъ этого міроисторическаго явленія съ неопровержимостію слѣдуетъ, что есть какая-то естественная черта, обобщающая эти двѣ области—искусство и религію. Мы, конечно, далеки отъ того, чтобы съ средневѣковымъ католицизмомъ ограничить задачу искусства исключительнымъ служеніемъ религіи и тѣ художественныя произведенія, которыя имѣютъ объектомъ своимъ чисто мірскіе предметы и явленія, считать суетными, ничтожными. Служа религіи, искусство въ то же время имѣетъ и самостоятельную задачу и самостоятельное право, такъ какъ оно имѣетъ самостоятельное основаніе и начало въ естественной жизни человѣческаго духа. Потому-то есть области или виды искусства (напр. комедія, эпосъ), не гармонирующіе съ священными предметами; потому то, далѣе, исторія искусства есть исторія пріобрѣтенія искусствомъ самостоятельнаго значенія и самостоятельнаго права. Но съ другой стороны, мы не оправдываемъ и тенденцію настоящаго времени, усиливающагося „разорвать“, по замѣчанію *Кааниса*, „тѣ элементы жизни, которые Богъ связалъ въ исторіи“, т. е. искусство и религію,—утверждающаго, что „хотя въ началѣ зарождающееся искусство и состояло подъ опекою религіи, но что̀ годилось для начала, то не годится для конца“ [2]). Утверждая, повторяемъ, самостоятельность (относительную) искусства, мы въ тоже время доказываемъ тѣсное сродство его съ религіей; „мы слишкомъ высокаго мнѣнія объ искусствѣ“, скажемъ словами *Кааниса*, „чтобы границы чисто человѣческой сферы счесть и границами искусства“ [3]). Религія состоитъ въ единеніи конечнаго (человѣка) съ безконечнымъ (Богомъ),—между тѣмъ и ис-

---

[1]) Не напрасно *Шляйермахеръ* называетъ языческія религіи религіями эстетическими,—въ противоположность христіанской религіи, какъ религіи этической

[2]) Drei Vorträge (3. Kunst u. Kirche), Leipzig, 1865, s. 41. 43.

[3]) Ibid., s. 56.

кусство состоитъ въ выраженіи безконечности (идеи) въ конечномъ (матеріи); искусство создаетъ идеалы жизни,—между тѣмъ и въ религіи человѣкъ соединяется съ существомъ, которое является идеаломъ для всѣхъ временъ и народовъ; и искусство и религія имѣютъ отчизну свою въ глубинахъ человѣческаго духа, потому „естественно, если онѣ, столь близко соприкасаясь другъ съ другомъ во внутреннемъ мірѣ человѣка, охотно остаются въ связи и выступая въ міръ явленій“ [1]). „Возражаютъ“, говоритъ *Каанисъ*, „что религія имѣетъ сѣдалище свое въ сердцѣ,—она состоитъ въ отношеніи сердца къ Богу; слѣдовательно ей нѣтъ дѣла до искусства, которое направлено на выраженіе внутренняго во внѣшнемъ“ [2]). Но мы уже замѣчали, что человѣкъ не есть чистый духъ, что потому природа его требуетъ выраженія всего, происходящаго внутри его, слѣдовательно и религіозныхъ состояній, во внѣшнихъ формахъ, требуетъ символизма; а такъ какъ религіозная идея есть идея самая возвышенная, то потому достоинство религіи требуетъ возможно совершеннаго символическаго выраженія религіозныхъ мыслей, т. е. возможно адекватнаго, возможно прекраснаго. Чѣмъ была бы религія безъ религіознаго культа, и чѣмъ былъ бы религіозный культъ безъ поэзіи, безъ музыки, безъ живописи, безъ ораторскаго искусства, безъ архитектуры, безъ ваянія? Поставляя себя на служеніе религіи, вступая въ отношеніе къ церкви, т. е. избирая для изображенія идею религіозную, искусство празднуетъ самый высокій тріумфъ; потому всѣ роды искусства должны соединиться, чтобы дать должное выраженіе религіозной идеѣ, а всѣ участвующіе въ религіозномъ культѣ обязаны позаботиться объ эстетическомъ образованіи, чтобы быть въ состояніи воспринимать изображаемое въ культѣ и этимъ способомъ возноситься отъ види-

---

[1]) *Лютардтъ*, D. Entwicklungsgang d. relig. Malerei, s. 4,

[2]) Drei Vortrage. s. 42.

маго къ невидимому, отъ матеріи къ идеѣ, отъ формы къ сущности. Ссылаются на то, что первенствующая христіанская церковь относилась къ искусству отрицательно. Но явленіе это объясняется обстоятельствами тогдашняго времени; съ одной стороны, искусство находилось въ услуженіи языческой религіи и чувственной страсти (не обуздываемое строгою нравственностію), а съ другой стороны, церковь переживала тогда періодъ гоненій и мученичества, слѣдовательно не въ состояніи была и не чувствовала потребности дать идеѣ своей соотвѣтственное внѣшнее выраженіе.

Но возвышая значеніе эстетическаго элемента въ духовной жизни человѣка, мы не должны забывать и большой опасности, сопряженной съ этимъ элементомъ; положеніе: „чѣмъ крѣпче (сильнѣе), тѣмъ полезнѣе (прибыльнѣе), но тѣмъ и опаснѣе“—имѣетъ силу какъ по отношенію къ физическому міру, такъ и по отношенію къ духовному. Опасность эстетической стороны въ жизни человѣка заключается въ легкости злоупотребленій ею, именно—въ смѣшеніи изящнаго съ пріятнымъ, и вслѣдствіе этого въ низведеніи искусства въ объектъ наслажденія только и въ стремленіи исключительно къ наслажденію пріятнымъ. И при этомъ злоупотребленіе можетъ принять два направленія. Во первыхъ, въ изящномъ произведеніи, какъ намъ извѣстно, необходимо участіе чувственнаго элемента, и притомъ въ формѣ упоевающей, чарующей [1]), вслѣдствіе чего человѣкъ, столь склонный къ чувственнымъ наслажденіямъ, легко можетъ увлечься чувственностію и заслонить ею выражаемую въ чувственной формѣ идею и стать такимъ образомъ служителемъ чувственности; этимъ путемъ человѣкъ можетъ быть завлеченъ къ самому постыдному служенію чувственной страсти, а искусство будетъ служить для при-

---

[1]) Здѣсь матерія и мысль находятся между собою не въ такомъ отношеніи, какъ напр. въ полезномъ, или въ наукѣ.

крытія ея. Вовторыхъ, органомъ искусства, какъ намъ извѣстно, служитъ фантазія, а особенность фантазіи и положенія ея въ духовномъ организмѣ человѣка такова, что фантазія легко беретъ верхъ надъ прочими способностями и переходитъ въ фантазированіе, въ безпорядочную игру представленій; тогда искусство становится для человѣка не выраженіемъ дѣйствительности въ ея совершенствѣ, въ ея истинности, и не напоминаніемъ человѣку о томъ, что́ должно быть и къ чему онъ долженъ стремиться по назначенію Творца, а средствомъ для питанія въ себѣ несбыточныхъ мечтаній, къ построенію воздушныхъ замковъ; тогда человѣкъ становится неспособнымъ къ здравому мышленію и къ здравой дѣятельности. Слѣдовательно, искусство, хотя не можетъ быть, какъ мы видѣли, отожествляемо съ нравственною дѣятельностію, но тѣмъ не менѣе должно быть нормируемо нравственною идеей, должно „получать отъ нея гуманное освященіе и поставляться ею въ услугу здравому культурному развитію и истинному прогрессу“ [1]). И если обратимся къ исторіи искусства, то найдемъ, что напр. христіанство значительно возвысило искусство сравнительно съ состояніемъ его въ древнемъ мірѣ; стоитъ только сравнить принципы античнаго и христіанскаго искусства [2]), или стоитъ только вспомнить, что у древнихъ грековъ, доведшихъ искусство до совершенства, первое мѣсто занимала пластика (скульптура), между тѣмъ въ христіанскомъ мірѣ она отступаетъ на второй планъ. Подобное же возвышающее и отрезвляющее вліяніе здравой религіи на искусство найдемъ и въ исторіи искусства въ христіанскомъ мірѣ.

Во внутреннемъ сродствѣ съ искусствомъ находится наука. И то и другая имѣютъ задачею идеальное отображеніе дѣйствительности (бытія) [3]). Потому рядомъ съ эсте-

---

[1]) *Этти́нгенъ*, D. christl Sittenlehre, s. 86.

[2]) Чит. D. Entwicklungsgang d. relig Malerei von Lutharàt, s. 6.

[3]) Только отображаютъ въ различныхъ формахъ: искусство—въ формѣ конкретной, а наука—въ формѣ абстрактной.

тическимъ факторомъ исторіи мы ставимъ *интеллектуальный* факторъ, который въ общемъ счетѣ будетъ, по нашему плану, пятымъ факторомъ исторіи. Близость этого фактора къ нравственному фактору и вообще отношеніе его къ нему опредѣляется тѣмъ общеизвѣстнымъ обстоятельствомъ, что практическая дѣятельность необходимо предполагаетъ знаніе этой дѣятельности, что воля руководится представленіями. При неразграниченности элементовъ духовной жизни человѣка и при недостаткѣ вѣрнаго и яснаго понятія о субстанціи духа человѣческаго и высочайшей задачи и цѣли человѣческой жизни, въ древнее время мудрецы смѣшивали интеллектуальную и моральную области. Изъ восточныхъ мудрецовъ въ особенности китайскіе (*Конфуцій, Лао-цзы*), а изъ греческихъ *Сократъ* и *Платонъ*. Виной недостатковъ и пороковъ считалось невѣрное или неясное знаніе, а потому нравственное улучшеніе человѣка поставляли въ исключительную зависимость отъ исправленія и уясненія знаній; соотвѣтственно тому добродѣтель представлялась изучимою, знаніе было равно добродѣтели, а заблужденіе—пороку. Взглядъ этотъ на отношеніе между нравственными дѣйствіями и знаніемъ былъ воскрешенъ новѣйшимъ пантеизмомъ (*Фихте, Гегель*), сгладившимъ вѣчное значеніе человѣческой личности, свободу его воли, и превратившимъ человѣка въ исчезающій модусъ единой міровой субстанціи, достигающей на ступени человѣческой зна ія о себѣ. На вульгарную почву этотъ взглядъ переведенъ *Боклемъ*, представителемъ раціонализма по настоящему предмету, считающаго умственное образованіе достаточнымъ факторомъ нормальной дѣятельности.

Смѣшеніе нравственной области съ интеллектуальною еще шире раздвигаетъ и полнѣе сглаживаетъ границы нравственности, чѣмъ смѣшеніе ея съ эстетическою областью [1]);

[1]) Такъ какъ умъ (представленія) дальше отстоитъ отъ воли (хотѣній), чѣмъ сердце (чувствованія).

между тѣмъ какъ и изъ психологіи, и изъ опыта еще легче видѣть неосновательность смѣшенія первыхъ двухъ областей (нрав. и интелл.), чѣмъ послѣднихъ (нрав. и эстет.). Наблюдая психическую жизнь нашу, найдемъ, что процессы ума заканчиваются въ самихъ себѣ, въ своемъ внутреннемъ существѣ; между тѣмъ процессы воли направлены на достиженіе объективной цѣли, производятъ измѣненія и преобразованія въ объективномъ мірѣ. Разница эта между функціями ума и воли основывается на томъ обстоятельствѣ, что сила познавательная направлена на онтологическую сторону универсума, а сила волящая (дѣятельная)— на телеологическую сторону его. А въ онтологическомъ отношеніи Творцемъ произведено абсолютное положеніе (absoluta positio) творенія; власти надъ своимъ бытіемъ въ этомъ отношеніи твореніе не имѣетъ; въ онтологическомъ отношеніи оно есть существо страдательное, безусловно зависимое, подчиненное; „какъ мало тварное существо въ состояніи сдѣлать изъ ничто́ нѣчто, столь же мало оно въ состояніи перемѣнить положенныя въ немъ и вмѣстѣ съ нимъ качества“ [1]). Слѣдоват. въ онтологическомъ отношеніи тварному существу остается только воспринимать, ассимилировать объективное бытіе; а это совершается силою познанія, посредствомъ которой человѣкъ образуетъ идеально въ духѣ своемъ такой же точно міръ, какой реально существуетъ вокругъ него; въ параллель макрокосму создаетъ въ себѣ микрокосмъ, какъ образъ и подобіе его [2]). Между тѣмъ въ телеологическомъ отношеніи задача творенія—съ свободнымъ существомъ—человѣкомъ во главѣ—создавать то, что́ еще не существуетъ, такъ какъ существованіе его поставлено Творцемъ въ зависимость отъ творенія; слѣдо-

[1]) *Каулихъ*, Ueber die Freiheit des Menschen, Prag, 1866, s. 39; System der Ethik, Prag, 1877.

[2]) Конечно, и умъ можетъ быть названъ и часто называется и въ психологіяхъ, и на обыденномъ языкѣ продуктивнымъ, но только—въ указанномъ сейчасъ смыслѣ, въ смыслѣ отображенія или воспроизведенія въ себѣ объективно существующаго.

вательно, тутъ человѣкъ проявляетъ активность (въ собственномъ смыслѣ этого слова), самодѣятельность своей воли,—не отображаетъ или воспроизводитъ только въ себѣ существующій независимо отъ него и навсегда неизмѣнно міръ, а вторгается въ него, производитъ въ немъ преобразованія [1]). Конечно, и въ телеологическомъ отношеніи человѣкъ не есть вполнѣ независимое, вполнѣ свободное существо; если Творецъ есть полный и безусловный властитель творенія, то послѣднее во всѣхъ отношеніяхъ должно находиться въ безусловной зависимости отъ Творца, должно быть во всѣхъ моментахъ бытія и жизни своей предопредѣлено Имъ, слѣдовательно—и въ телеологическомъ; отъ Него должны исходить законы не только бытія (онтолог. стороны) творенія, но и существованія, жизни его (телеол. стороны). Но предопредѣленіе свободнаго творенія въ телеологическомъ отношеніи только идеальное, ему только указанъ путь и доставлена извѣстная сумма средствъ,—и потому все это составляетъ предметъ познанія, и слѣдоват. должно быть отнесено къ категоріи онтологической части творенія, какъ независимое отъ воли послѣдняго; реализація же телеологической идеи творенія, слѣдованіе этому пути и выборъ средствъ для достиженія указанной цѣли предоставлены волѣ творенія. Потому то *Эттингенъ* основательно замѣчаетъ, что даже этика, имѣющая предметомъ своимъ нравственно-практическую жизнь, „поколику она есть наука, имѣетъ первою задачею не улучшать или измѣнять жизнь, а изслѣдывать законы и нормы ея“. „Потому логика и этика“, продолжаетъ онъ, „какъ научныя операціи, принадлежатъ одной и той же логической категоріи. Обѣ эти науки имѣютъ въ виду изслѣдованіе существующаго, установленіе абсолютно истинныхъ законовъ мышленія и дѣятельности. Между тѣмъ нравственность или нравственная работа пря-

[1]) И то до такой степени, что даже вводитъ въ міръ существенно новое, совершенно чуждое первоначальному бытію начало, именно зло, грѣхъ.

мо вторгается въ жизнь; она имѣетъ задачею образовывать или преобразовывать силою воли всѣ моменты жизни въ услуги единственной абсолютной цѣли жизни“ [1]). Такимъ образомъ интеллектуальная область есть теоретическая область отношеній бытія, а нравственная область есть практическая область отношеній жизни; силою ума мы устанавливаемъ законы бытія и существованія (жизни), а силою воли дѣйствуемъ по этимъ законамъ. И если обратимся къ опыту, то найдемъ, что честная нравственная жизнь не есть необходимый спутникъ высокой культуры ума; можно быть спеціалистомъ въ этикѣ и въ тоже время проводить жизнь безнравственную, такъ какъ умъ (познанія) и воля (дѣятельность) не одно и тоже; въ народѣ сложилась даже поговорка—„кто много говоритъ, тотъ мало дѣлаетъ“ [2]). И наоборотъ—встрѣтимъ много людей нравственной жизни, но безъ высокаго умственнаго образованія, и даже безъ всякаго [3]).

Но при такой разграниченности нравственной и интеллектуальной областей онѣ необходимо должны находиться и находятся между собою во взаимодѣйствіи; и потому не удивительны склонность и попытки къ отожествленію ихъ. Значеніе культуры ума для образованія воли отмѣчено нами еще въ началѣ рѣчи нашей объ отношеніи между нравственнымъ и интеллектуальнымъ факторами, гдѣ замѣчено, что воля руководится представленіями, что умѣнье разумно дѣйствовать на практикѣ предполагаетъ знаніе законовъ дѣятельности. Это значитъ, что благо сначала должно быть достигнуто человѣкомъ въ формѣ истины; чтобы правильно дѣйствовать, чтобы поставлять себя въ правильное отношеніе къ различнымъ объектамъ дѣятельности, необходимо напередъ познать нормальное отношеніе свое къ этимъ объектамъ, необходимо сначала узнать, въ чемъ состоитъ

---

[1]) D. christl. Sittenlehre, s. 88.

[2]) Изъ выдающихся историческихъ личностей укажемъ для примѣра на *Бэкона*, какъ на человѣка высоко-образованнаго, но мало нравственнаго.

[3]) Для примѣра укажемъ на Антонія великаго, который проводилъ высокую святую жизнь, но былъ даже неграмотенъ.

правильная и въ чемъ состоитъ неправильная дѣятельность. Безъ этого же условія, безъ постояннаго прогрессивнаго очищенія и уясненія духа ученіемъ, наукою, въ сужденіяхъ зарождаются предразсудки, а въ дѣйствіяхъ рутина. Примѣровъ на глазахъ нашихъ безчисленное множество,—и въ средѣ необразованныхъ, и въ средѣ образованныхъ классовъ общества. Если обратимъ вниманіе на массы нашего простаго (необразованнаго или малообразованнаго) народа, то встрѣтимъ въ немъ много личностей добродушныхъ и честныхъ, но не меньше встрѣтимъ и предразсудковъ и рутины вслѣдствіе недостатка образованія, вслѣдствіе непониманія истиннаго положенія вещей. Встрѣтимъ подобное явленіе (предразсудки и рутину) и въ средѣ образованныхъ людей, но отжившихъ свой вѣкъ, какъ обыкновенно выражаются, пожилыхъ, которымъ хотѣлось бы удержать тотъ взглядъ на міръ и вещи и тотъ порядокъ въ жизни и дѣятельности, которые умѣстны или неизбѣжны были прежде, при иныхъ обстоятельствахъ, и съ которыми они тѣсно сжились въ долгій свой вѣкъ; между тѣмъ жизнь не терпитъ застоя, она постоянно мѣняется и требуетъ соотвѣтствующей перемѣны и въ насъ, въ нашихъ отношеніяхъ къ ней. Съ какою силою могутъ владѣть человѣкомъ предразсудки и рутина—это извѣстно изъ исторіи и опыта. Только образованіе, только наука предохраняетъ насъ какъ отъ предразсудковъ, освобождая насъ отъ индивидуальной ограниченности въ сужденіяхъ, отъ замкнутости въ себѣ, отъ обособленности отъ сужденій другихъ людей и всего человѣчества,—такъ и отъ рутины, доставляя разнообразныя точки зрѣнія для дѣятельности и тѣмъ содѣйствуя подвижности послѣдней, предохраняя ее отъ однообразія, однообразности, мертвечинности.

И наоборотъ—интеллектуальные процессы не могутъ совершаться безъ содѣйствія имъ моральнаго фактора. Это доказывается уже тѣмъ развитымъ нами въ своемъ мѣстѣ положеніемъ, что никакое знаніе не можетъ состояться безъ

вѣры [1]), а вѣра есть результатъ движенія не ума только, но и всего вообще человѣческаго духа. Такимъ образомъ уже въ корнѣ интеллектуальный процессъ обусловливается моральнымъ. Онъ обусловливается имъ и въ дальнѣйшемъ теченіи своемъ. Вспомнимъ, что научное познаніе извѣстнаго предмета предполагаетъ вниманіе, интересъ къ этому предмету; а вниманіе и интересъ опредѣляются волею. Вспомнимъ, что въ нашемъ мышленіи мы отнюдь не довольствуемся законами ассоціаціи идей, а производимъ комбинаціи представленій свободно, слѣдовательно при участіи моральной силы; безъ этого условія не могло бы состояться познаніе истины, т. е. связываніе представленій не по субъективнымъ состояніямъ познающаго субъекта, а сообразно объективно существующимъ отношеніямъ между вещами. Ненапрасно, потому, въ мірѣ христіанскомъ науки стали разрабатываться въ такомъ широкомъ объемѣ и съ такою неутомимою ревностью, какъ не могли разрабатываться и не разрабатывались въ древнемъ мірѣ. „Хотя наука древнѣе христіанства“, скажемъ словами *Лютардта*, „такъ какъ корни ея лежатъ въ природѣ человѣческаго духа“ [2]), тѣмъ не менѣе какъ на одну изъ причинъ высокаго развитія наукъ въ періодъ христіанства надобно указать на моральное вліяніе, произведенное христіанствомъ на человѣчество. „Научное изслѣдованіе“, продолжимъ словами *Лютардта*, „невозможно безъ самоотверженія, безъ преданности и пожертвованія, безъ чувства къ чистой истинѣ“; а все это несравненно сильнѣе возбуждается въ человѣкѣ христіанствомъ, чѣмъ всякою другою религіей. „Научное изслѣдованіе есть нравственная работа, а не простая игра духа; потому истинная наука не должна быть отлучаема отъ нравственности... Когда Пиѳагоръ нашелъ свою знаменитую теорему

---

[1]) Чит. стр. 101. 128. 146. 147.

[2]) Vortrage üb. d. Moral. d. Christenthums, s. 170.

квадратовъ прямоугольнаго треугольника, онъ принесъ предъ богами гекатомбу [1]). Знаменитую книгу свою о движеніи планетъ Кеплеръ заканчиваетъ восторженнымъ прославленіемъ Божества. Истинные ученики науки всегда суть и ученики небесной мудрости, о которой ап. Іаковъ говоритъ, что она мирна, кротка, уступчива, непредзанята, нелицемѣрна. Что Бэконъ сказалъ о философіи, именно—что если ее поверхностно коснуться, то она отводитъ отъ Бога, а если основательно изучить, то она приводитъ къ Богу,—это надобно сказать и о наукѣ вообще. Чѣмъ больше мы углубляемся въ то, что познаемъ, тѣмъ больше оно отсылаетъ насъ къ Богу, который есть послѣдній и высочайшій предметъ науки, есть краеугольный камень въ зданіи бытія. А истинное познаніе Бога привязано къ откровенію Его во Христѣ. Наука требуетъ христіанства, а христіанство требуетъ науки. Потому что христіанство есть религія не обрядовъ только и церемоній, но и слова; оно не есть только дѣло внутренняго настроенія и чувства, но и міръ мыслей и познаній. Такимъ образомъ собственная природа его указываетъ на науку Едва только оно создало себѣ почву въ мірѣ, какъ тотъ часъ же породило на полѣ своемъ и начатки научныхъ трактатовъ. Исторія христіанской церкви есть вмѣстѣ съ тѣмъ и исторія богословія" [2]).

Не безъ основанія поэтому въ настоящее время созрѣло требованіе тѣсной связи между наукою и жизнію. И въ публикѣ въ настоящее время заявляются требованія, чтобы научныя проблемы заимствовались изъ дѣйствительной жизни современнаго общества, и въ школѣ въ настоящее время уже сознано, что средневѣковая головоломня должна быть изгнана, что обученіе есть одно изъ воспитательныхъ средствъ, слѣдовательно должно быть воспитательнаго характера, должно полагать конечную цѣль свою не въ са-

---

[1]) Стотельчная жертва.

[2]) Vorträge, s. 171. 172.

момъ себѣ, а въ образованіи личности питомца, въ созданіи характера [1]). И нѣтъ сомнѣнія, что это требованіе раціонально, основано на истинномъ порядкѣ вещей,—и вотъ значитъ еще объясненіе легкой склонности къ отожествленію интеллектуальной и моральной областей. Мы не раздѣляемъ психологической теоріи *Гербарта*, по которой психическія силы—умъ, сердце (чувствованія) и воля суть не три основныя различныя силы, а одна, только проявляющаяся при различныхъ условіяхъ въ различныхъ формахъ,—не раздѣляемъ и метафизической теоріи новѣйшаго пантеизма, отнимающаго у воли человѣка положительную энергію, способную сопротивляться вліяющимъ на нее мотивамъ; тѣмъ не менѣе не забываемъ, что всѣ эти силы (умъ, чувствованія и воля) принадлежатъ одной и той же субстанціи, дѣйствуютъ на одной и той же почвѣ, и значитъ должны находиться между собою въ тѣснѣйшей связи; всякая перемѣна въ представленіяхъ, естественное дѣло, должна отражаться въ субстанціи духа, а такъ какъ въ субстанціи духа находятся не представленія только, но и чувствованія и хотѣнія, то значитъ въ субстанціи духа представленія наталкиваются на чувствованія и хотѣнія и производятъ въ нихъ соотвѣтствующія себѣ перемѣны,—не забываемъ также о метафизическомъ единствѣ, гармоніи всего существующаго; а такъ какъ достоинство человѣка состоитъ въ томъ, что онъ самъ опредѣляетъ свою судьбу на основаніи метафизическихъ свойствъ своего бытія, то значитъ центръ тяжести человѣческой личности долженъ быть помѣщенъ въ волѣ человѣка.

Послѣднимъ факторомъ исторіи ставимъ факторъ *индустріальный*. Въ этомъ терминѣ совмѣщаемъ представленіе о всякой вообще практической дѣятельности человѣка, направленной на обезпеченіе благополучнаго существованія чело-

---

[1]) Чит. въ Педагогикахъ *Керна*, *Циллера* и нѣк. др. педагоговъ главы о цѣли обученія.

вѣка на землѣ. Ясно, что пунктъ совпаденія этого фактора съ факторомъ нравственнымъ заключается въ томъ, что оба они падаютъ въ сферу *практической* дѣятельности человѣка. Склонность и стремленіе къ отожествленію этихъ двухъ факторовъ или къ затмѣнію послѣдняго первымъ получили широкіе размѣры и пустили глубокіе корни въ особенности въ нашъ „практическій“ вѣкъ. И обстоятельства благопріятствовали этому явленію. Съ одной стороны, разработка физико математическихъ наукъ въ новѣйшее время сдѣлала возможнымъ изобрѣтеніе машинъ (различнаго рода инструментовъ), замѣнившихъ человѣческія руки механическими силами; а машинами обусловливается успѣхъ земледѣлія и промышленности; послѣднее же ведетъ къ развитію торговли, важную услугу которой оказываютъ желѣзныя дороги и пароходы, сокращая пространство и выигрывая человѣку время. Съ другой стороны, совмѣстно съ направленіемъ вниманія на физическую природу сталъ распространяться матеріализмъ, а отсюда — эвдемонистически-практическое направленіе; пріятнымъ и полезнымъ — вотъ чѣмъ исчерпывался интересъ современнаго человѣка. Въ особенной силѣ это направленіе (индустріальное) въ Англіи и Сѣверо-американскихъ Штатахъ; а какъ на представителей—теоретиковъ этого направленія укажемъ на *Бокля* и *Лекки*.

Нѣтъ сомнѣнія, что какъ вездѣ, такъ и въ настоящемъ ученіи и направленіи есть доля истины. Элементъ истины заключается здѣсь, съ одной стороны, въ томъ, что для достиженія высочайшей цѣли своей жизни человѣку необходимо до извѣстной степени властвовать надъ природою, распоряжаться ея силами; съ другой стороны—въ томъ, что для легкаго и удобнаго движенія человѣческаго духа въ высшемъ мірѣ идей и идеаловъ необходима извѣстная степень матеріальнаго обезпеченія, необходимо умѣренное удовлетвореніе низшихъ потребностей человѣческой природы; какъ опасенъ излишекъ послѣдняго, такъ неблагопріятенъ и недостатокъ его. Но полную истину можно было бы при-

знать за подобнымъ ученіемъ и направленіемъ въ томъ только случаѣ, еслибы потребности человѣка ограничивались потребностями животнаго, еслибы вся забота человѣка состояла въ томъ, какъ бы повыгоднѣе пожить на землѣ. Между тѣмъ исторія и опытъ показываютъ, что и при всемъ изобиліи матеріальныхъ средствъ человѣкъ не можетъ оставаться спокойнымъ, если при этомъ неудовлетворены высшія духовныя потребности его,—что онъ носитъ въ глубинѣ духа своего гложущаго червя, который не даетъ возможности мирно уснуть безбожному богачу; исторія свидѣтельствуетъ, что народы богатые въ экономическомъ отношеніи, но испортившіеся нравственно, повергались въ погибель, слѣдовательно несправедливо положеніе современныхъ экономистовъ, что съ умноженіемъ экономическаго богатства настанетъ золотой вѣкъ; опытъ даетъ намъ знать, что въ человѣкѣ спорятъ два начала—начало духа и начало плоти, и что для того, чтобы остаться вѣрнымъ первому, какъ высшему, часто приходится подавлять послѣднее, какъ низшее; и исторія, и опытъ говорятъ, что богатство опаснѣе бѣдности. Высочайшимъ принципомъ человѣческой жизни не можетъ быть поставленъ принципъ пользы и удовольствія въ земной жизни, такъ какъ въ этомъ случаѣ вся дѣятельность человѣка будетъ основываться на эгоизмѣ, хотя бы то и „разумномъ“; а преслѣдуя эгоистическій интересъ, человѣкъ, значитъ, не признаетъ обязанностей, которыя стояли бы выше его и обуздывали его произволъ силою непреложнаго закона; обязанности свои онъ производитъ изъ своихъ индивидуальныхъ интересовъ, слѣдовательно ворочаетъ ими по своимъ желаніямъ и прихотямъ, и значитъ не знаетъ долга, которому онъ обязанъ слѣдовать, хотя онъ находится въ противорѣчіи съ его личными интересами; при такомъ началѣ жизнедѣятельности нѣтъ внутренней гарантіи противъ войны всѣхъ со всѣми.

Такимъ образомъ успѣхи человѣка въ индустріальномъ отношеніи не могутъ быть признаны высочайшимъ благомъ

человѣка и поставлены высочайшею цѣлію жизни его. они суть только относительное благо для человѣка, составляютъ относительную цѣль его жизни; слѣдовательно, какъ относительное, условное, должны быть поставлены въ услугу безотносительному, безусловному. Поколику это происходитъ, потолику индустріальные успѣхи сохраняютъ значеніе и достоинство свое для человѣка и служатъ нравственности; а поколику этого не существуетъ, поколику они становятся самоцѣлію, потолику они теряютъ значеніе и достоинство для человѣка и тормозятъ нравственное развитіе его, подавляя въ немъ высшіе интересы и развивая интересы низшіе.

Если захотимъ обобщить разсмотрѣнные нами факторы исторіи, то можемъ подвести ихъ подъ слѣдующія три категоріи—фактора *религіозно-нравственнаго*, *политико-индустріальнаго* и *интеллектуально-эстетическаго*. Первый дѣйствуетъ и выражается по преимуществу въ *церкви*, второй—въ *государствѣ*, третій—въ *школѣ*. Первая служитъ высшимъ оживляющимъ и одухотворяющимъ началомъ для послѣднихъ. А если бы захотѣли произвести еще большее обобщеніе факторовъ исторіи, то пришли бы къ тѣмъ самымъ общимъ факторамъ, изъ которыхъ мы вышли выше; а такими общими факторами признаны нами *духъ*, развивающійся на почвѣ *физической природы*. Хотя, правда, разсмотрѣнные нами частные факторы или силы исторіи суть силы, принадлежащія духу, но физическая природа всегда служитъ, такъ сказать, подкладкой для обнаруженій духа, и этимъ способомъ принимаетъ участіе въ движеніи исторіи. „Я“ обусловливается „не я“ (*Фихте*).

Развитіе и совершенствованіе духа, развивающагося на почвѣ физической природы, обозначимъ терминомъ *культивированіе*, *культура*,—терминомъ весьма употребительнымъ въ настоящее время. А такъ какъ развитіе и совершенствованіе предполагаютъ постепенное и непрерывное восхожденіе отъ низшаго къ высшему, постоянное движеніе вверхъ, то культура подлежитъ закону *прогресса*,—терминъ столь же

обычный въ настоящее время [1]). Если обратимъ вниманіе на историческое значеніе слова культура, то найдемъ, что подъ нимъ разумѣется развитіе присущихъ человѣку способностей и силъ, направленныхъ на благополучное и достойное человѣка, какъ существа, стоящаго во главѣ творенія, существованіе его на землѣ. Въ этомъ тѣсномъ смыслѣ слова, въ которомъ культурѣ противопоставляютъ христіанство [2]), мы можемъ счесть терминъ культура равнозначительнымъ съ терминомъ *образованіе* (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова), обозначающимъ развитіе ума съ проистекающими отсюда слѣдствіями. Но если обратимся къ этимологіи этого слова [3]), то найдемъ, что подъ нимъ можно разумѣть всякое вообще развитіе и совершенствованіе человѣческаго духа, совершаемыя подъ какими бы то нибыло вліяніями и направляемыя къ какимъ бы то нибыло цѣлямъ, слѣдовательно—и подъ вліяніемъ христіанства и направляемыя на высшій, трансцендентальный порядокъ вещей. И если прослѣдимъ „культурныя исторіи“, въ такомъ изобиліи появляющіяся въ наши дни, то найдемъ, что онѣ вводятъ въ кругъ своего разсмотрѣнія все безъ исключенія, что̀ можетъ быть объектомъ человѣческой дѣятельности, не исключая и религіи. Въ этомъ широкомъ смыслѣ мы и понимаемъ въ настоящемъ мѣстѣ терминъ культура. Въ этомъ смыслѣ культурное развитіе человѣка мы можемъ отожествить съ раз-

---

[1]) Въ большомъ употребленіи въ настоящее время и терминъ *цивилизація*; но то, что̀ обозначается словомъ цивилизація, входитъ у насъ въ сферу культуры, какъ часть ея

[2]) Объ отношеніи между культурою и христіанствомъ въ настоящее время много пишутъ. Кромѣ статей въ разныхъ журналахъ, укажемъ для примѣра на сочиненія: Humanitat und Christenthum von *Kritzler*, 1, 11, Bde, Gotha, 1866—67; Christenthum und moderne Cultur von *Hamberger*, I—III The, Erlangen, 1863—75; Christenthum und Cultur von *Disselhoff*, Vortrab, Gotha, 1869; Cultur und Christenthum von *Conradi*, Vortrag, Wiesbaden, 1868.

[3]) Cultura (отъ colere заботиться, обрабатывать)=обработка, отдѣлка, образованіе

витіемъ къ *гуманности* (терминъ также обычный въ настоящее время), понимая подъ нимъ развитіе всего безъ исключенія того, что́ есть въ человѣкѣ, къ чему способенъ онъ, слѣдовательно отнюдъ не исключая религіознаго элемента и основаннаго на немъ нравственнаго. Соотвѣтственно тому и терминъ прогрессъ, закону котораго подлежитъ, какъ мы сказали, культура, мы понимаемъ не въ смыслѣ частномъ, какъ часто понимается онъ въ настоящее время, не въ смыслѣ прогрессивнаго движенія человѣческаго общества въ пользованіи выгодами земной жизни, обусловленномъ познаніемъ природы и примѣненіемъ ея силъ въ интересахъ человѣческой жизни, а въ смыслѣ приближенія человѣка и всего человѣческаго общества къ тому совершенству, которое соотвѣтствуетъ конечному назначенію человѣка.

Изъ сказаннаго видно, какъ мы рѣшаемъ животрепещущій въ настоящее время вопросъ объ отношеніи между „культурой“ и „христіанствомъ“. Мы не только не считаемъ враждебными эти двѣ силы жизни, а, напротивъ, считаемъ ихъ необходимо требующими другъ друга, пополняющими другъ друга. Хотя между ними существуетъ различіе,— „культура *отъ* человѣка, а христіанство *для* человѣка“ [1]),— но отсюда еще не слѣдуетъ противорѣчіе ихъ другъ другу; „существующее другъ *при* другѣ необходимо должно существовать и другъ *для* друга, и даже другъ *въ* другѣ, если хотимъ получить успѣшное существованіе ихъ другъ при другѣ“ [2]). Значеніе христіанства для культуры въ настоящее время можно считать общепризнаннымъ, и чтобы убѣдиться въ значеніи его для этой цѣли, стоитъ только обратиться къ исторіи. Здѣсь мы найдемъ, что разумъ и наука не могли спасти человѣка, не могли быть довлѣющею очистительною силою для него; этимъ могло быть только христіанство. Здѣсь мы увидимъ, что самые культурные на-

---

[1]) *Конрѣди*, Cultur u. Christenthum, s. 31.

[2]) Ibid.

роды древности—греки и римляне низвергаются съ культурной высоты въ погибель вслѣдствіе религіозно-нравственнаго упадка [1]). Потому задача современнаго культурнаго поколѣнія состоитъ именно въ томъ, чтобы правильнымъ образомъ сочетать въ гармоническое цѣлое достигнутую имъ „культуру“ и христіанство, чтобы сдѣлать послѣднее душою первой. По настоящее время культурное поколѣніе достигло значительныхъ утѣшительныхъ результатовъ, изъ которыхъ, какъ на основные, укажемъ, съ одной стороны (въ области духа), на уваженіе къ личности каждаго человѣка и, съ другой стороны (въ области отношеній между духомъ и матеріей), на пріобрѣтенія, сдѣланныя современнымъ человѣкомъ въ области эмпирическихъ наукъ, и примѣненія ихъ къ практической жизни. Но рядомъ со свѣтлыми сторонами современнаго культурнаго развитія есть довольно и темныхъ сторонъ, основныя изъ которыхъ суть—недостатокъ вниманія и уваженія къ высшему авторитету, которому въ послѣднемъ основаніи должна быть подчинена человѣческая свобода (а отсюда—произволъ), а съ другой стороны—перевѣсъ, предоставляемый матеріальной сторонѣ надъ духовною [2]). Задача, говоримъ, современнаго поколѣнія выправить и сгладить эти недостатки.

Кстати привести здѣсь интересное мѣсто изъ этики *Мартензена*. „Въ настоящее время“, пишетъ онъ, „какъ нельзя болѣе кстати припомнить миѳъ о Прометеѣ. Прометей—это титанъ, который называется въ миѳѣ „„хищникомъ““. Этотъ хищникъ не побоялся стать равнымъ богамъ и похитить огонь съ неба. Онъ тотъ благодѣтель человѣчества, который доставилъ людямъ культуру и цивилизацію, всѣ искусства и науки. Онъ сдѣлалъ людей образованными

---

[1]) Мысль эта проведена въ комедіяхъ *Аристофона* и въ нѣкоторыхъ одахъ *Горація*.

[2]) Чит. Licht-und Schattenseiten der gegenwartigen Culturentwicklung von *Goltz*, Vortrag, Hamburg, 1871.

и сообразительными, но не благочестивыми и добрыми, а напротивъ—высокомѣрными и противящимися, подобно ему, небеснымъ силамъ. Ихъ знаніе—безъ страха Божія, ихъ свобода—безъ послушанія и благоговѣнія. Такъ какъ люди достигли культуры этимъ незаконнымъ путемъ, то Прометей, какъ представитель человѣчества, въ наказаніе былъ прикованъ, по волѣ Зевса, къ скалѣ, гдѣ коршунъ выклевывалъ ему печень, которая все вновь наростала. Всякій третій день возвращался „„крылатый песъ Зевса““ и пожиралъ наросшую печень.—„„Незамирающая““ печень—это образъ пожеланій и страстей, а коршунъ, съѣдающій печень всякій разъ, коль скоро она наростаетъ, это образъ страданій и мученій, неотдѣлимыхъ отъ страстей; самъ же Прометей среди мукъ—это образъ человѣческаго „я“, отрѣшившагося отъ общенія съ Богомъ. Цѣпью желѣзной необходимости онъ прикованъ къ пустынной скалѣ дѣйствительности, впродолженіе тысячелѣтій онъ остается жертвою несказанныхъ страданій, отъ которыхъ его освобождаетъ только Геракъ, божескій сынъ, умерщвляющій коршуна своею стрѣлой и раздробляющій оковы,—это образъ Спасителя, доставившаго спасеніе провинившемуся и связанному роду человѣческому. Прометей не есть мысль, выдуманная человѣкомъ, говоритъ *Шеллингъ*, а есть одна изъ тѣхъ первомыслей, которыя сами собою тѣснятся къ реальному существованію. Не духъ греческаго только народа приноситъ въ этомъ миѳѣ тайное покаяніе, признавая себя свободнымъ, но въ то же время связаннымъ, такъ какъ свобода его незаконна, и вмѣстѣ съ тѣмъ выражая надежду на будущее освобожденіе,—въ этомъ миѳѣ говоритъ духъ человѣческаго рода вообще. Этотъ миѳъ общечеловѣческаго, универсальнаго содержанія. И въ наше время миѳъ о Прометеѣ встрѣтилъ новое довольно рѣзкое выраженіе. Никто не станетъ оспаривать, что во многихъ отношеніяхъ современное поколѣніе достигло своего культурнаго богатства, сокровищъ познанія и господства надъ природою не инымъ путемъ, какъ прометеевскимъ. Въ сво-

ей эмансипаціи отъ вѣры, отъ послушанія и любви къ Богу, оно хвалится, что достигло всего этого собственными силами, собственнымъ разумомъ. Потому-то, не смотря на свою эмансипированную свободу, оно связано, предано въ жертву тайнымъ мученіямъ и сердечной тоскѣ, злосчастной бурной пустынѣ въ своемъ внутреннемъ мірѣ. Постоянно томится оно по свободѣ; но не смотря на неустанное стремленіе къ цивилизаціи и безмѣрную борьбу за свободу, напрасно оно надѣется освободиться отъ оковъ своихъ. Оно можетъ освободиться отъ нихъ не само собою, а путемъ, ведущимъ извнѣ во внутрь,—путемъ, указаннымъ ему въ евангеліи Христа“ [1]).

---

[1]) D. christl. Ethik, s. 67—69.

ПРИНЦИПЪ ИСТОРІИ.

Говоря о факторахъ исторіи, мы разложили ихъ въ цѣлую систему факторовъ или силъ, концентрически расходящихся изъ основнаго своего центра. То существенное, которое получается изъ сочетанія этихъ факторовъ или силъ и которое является заправителемъ въ функціяхъ каждаго изъ факторовъ исторіи, и должно быть признано *принципомъ* исторіи. Но положительное рѣшеніе даннаго вопроса намъ необходимо предварить критическимъ рѣшеніемъ его.

Самыми общими факторами исторіи признаны нами духъ и физическая природа. Смотря по тому, что одни склонялись односторонно на сторону втораго фактора и приносили ему въ жертву первый, а другіе напрягались утончить первый факторъ и принести въ жертву ему второй, мыслители расходились въ исторіи человѣческаго мышленія по двумъ одностороннимъ, слѣдовательно ложнымъ, направленіямъ въ рѣшеніи вопроса о принципѣ исторіи: одни ставили принципомъ принципъ *матеріи*, а другіе принципъ *идеи*. Къ первому направленію мы относимъ не однихъ чистыхъ матеріалистовъ, но и тѣхъ мыслителей, которые такъ или иначе лавируютъ въ объясненіи явленій духовнаго міра, но тѣмъ не менѣе, если хотятъ быть послѣдовательными, должны всѣ явленія въ области бытія свести въ послѣднемъ основаніи на матеріальные атомы, на физическую природу. Рав-

но и ко второму направленію мы относимъ не однихъ строгихъ пантеистовъ, но и семипантеистовъ, пантеистовъ неполныхъ.

Первое направленіе, матеріалистическое, получило широкое развитіе въ особенности въ настоящее время. Если въ древнемъ мірѣ и въ мірѣ христіанскомъ до возрожденія классицизма главнымъ дѣятелемъ въ исторіи являлся Богъ, вслѣдствіе чего тамъ, вообще говоря, господствовала теологическая точка зрѣнія на исторію,—если съ распространеніемъ гуманизма выступилъ на передній планъ человѣкъ и занялъ главную роль въ міроисторической драмѣ, вслѣдствіе чего съ этого времени преобладала антропологическая точка зрѣнія на исторію,—то въ настоящее время съ развитіемъ соціализма и позитивизма во Франціи, матеріализма въ Англіи, пессимизма въ Германіи, является главною заправительницею явленій исторіи физическая природа, вслѣдствіе чего въ преимущественномъ значеніи и уваженіи въ настоящее время физическая точка зрѣнія. Такимъ образомъ изъ трехъ дѣятелей исторіи, которые суть—Богъ, человѣкъ и физическая природа, въ настоящее время остановились на послѣднемъ дѣятелѣ, усвоя ему регулятивное и даже конститутивное значеніе въ области явленій исторіи.

Главными представителями современнаго матеріализма (возобновившаго матеріалистическія теоріи энциклопедистовъ XVIII вѣка) считаются *Файербахъ*, *К. Фохтъ*, *Молешотъ*, *Бихнеръ*, *Чольбе*, *Райхъ*—германцы; но кѣмъ развивалась матеріалистическая теорія въ примѣненіи къ исторіи, кѣмъ разрабатывалась съ матеріалистической точки зрѣнія философія исторіи—это сейчасъ указано нами.

Во Франціи, какъ сейчасъ замѣчено, матеріалистическая теорія примѣнялась къ исторіи соціалистами и позитивистами. Въ основѣ соціалистическаго направленія нашего времени стоитъ *Сенъ-Симонъ*. На что̀ направлена была его тенденція, это можно уже видѣть изъ заглавія сочиненія его—„Реорганизація европейскаго общества, или необходи-

мость и средства связать европейскіе народы въ одно политическое тѣло". Рѣшеніе соціальныхъ вопросовъ, подрывъ фактически существующихъ обществъ и созданіе такого утопическаго общества, которое можетъ существовать развѣ въ фантазіи человѣка—вотъ задача книжныхъ попытокъ *Сенъ-Симона*. У ученика *Симона Леру* господствующимъ понятіемъ является понятіе равенства всѣхъ людей; а о Богѣ онъ знаетъ лишь потолику, поколику Онъ имманентенъ міру. Идеи *Симона*, пытавшагося ввести въ міръ новую религію, новое христіанство, силою котораго могла бы осуществляться между людьми любовь (между тѣмъ какъ прежнее христіанство имѣло дѣло съ догматами), продолжали развиваться у *Базара* и *Фурье*. Съ созданіемъ на основаніи этой новой религіи новаго общества, въ которомъ будетъ уничтожено право собственности, настанетъ вѣчный миръ, полное довольство во всѣхъ областяхъ земнаго міра.—По первому впечатлѣнію нѣкоторыя изъ положеній соціалистической теоріи могутъ показаться довольно возвышенными; но если ближе присмотрѣться къ нимъ, они теряютъ всякую силу. Такъ, соціалистическая теорія имѣетъ въ виду возможно большее благо всѣхъ людей; но подъ высшимъ благомъ, въ которомъ должны принимать участіе всѣ люди и которое есть единственная цѣль человѣческой жизни, разумѣется здѣсь чувственное наслажденіе земною жизнію. Соціализмъ заповѣдуетъ любовь къ ближнимъ, но лишь потому, что этимъ покупается собственное благосостояніе каждаго; къ тому же любовь къ ближнимъ направлена здѣсь только на то, чтобы и имъ доставить участіе лишь въ чувственныхъ наслажденіяхъ. Создавая свое утопическое общество, соціализмъ уничтожаетъ личную свободу и вытекающія отсюда права человѣческаго индивидуума; силою же, не позволяющею членамъ такого общества выходить изъ гармоніи съ цѣлымъ (обществомъ), является грубое насиліе, такъ какъ высшей обязующей нормы здѣсь не существуетъ.

Къ соціалистическимъ стремленіямъ нашего времени примыкаетъ позитивизмъ, основателемъ котораго былъ *Контъ*. Ограничивая кругозоръ человѣка областью видимыхъ предметовъ, позитивизмъ отвергаетъ или по крайней мѣрѣ игнорируетъ всѣ метафизическія истины. По *Конту* духъ человѣческій проходитъ три ступени въ познаніи предметовъ міра—теологическую (фиктивную), метафизическую (абстрактную, философскую) и положительную (научную). Послѣдняя точка зрѣнія, уясненная въ настоящее время, есть истинная точка зрѣнія на вещи. Высказывая этотъ взглядъ, *Контъ* полагаетъ, что онъ открываетъ необходимый законъ. Слѣдуя этому взгляду, *Контъ* смотритъ на человѣческое общество въ своемъ „Курсѣ положительной философіи“ исключительно съ физіологической точки, потому соціологія, наука о человѣческомъ обществѣ, является у него „соціальною физикой“.—Изъ учениковъ *Конта* заслуживаетъ вниманія по нашему предмету *Тэнъ* Между моралью и религіей онъ не полагаетъ никакого различія; исторія основывается у него на механикѣ.

Къ соціалистическому направленію долженъ быть отнесенъ и французскій статистикъ *Кетле*, котораго тенденція указана нами въ своемъ мѣстѣ [1]).

Французскій позитивизмъ отразился и въ Италіи. Ему слѣдуютъ здѣсь *Феррари*, *Виллари*, *Трецца*. Послѣдній сдѣлалъ примѣненіе къ исторіи дарвиновыхъ началъ, какъ это сдѣлано во Франціи *Тэномъ*. Впрочемъ, и раньше *Конта* встрѣчаемъ въ Италіи позитивизмъ, напр. у *Пагано*.

Французскимъ же направленіемъ было произведено возбужденіе и въ Англіи. Здѣсь новѣйшее направленіе мысли, какъ замѣчено выше, получило форму матеріалистическаго натурализма. Практическій смыслъ Англичанъ направ-

---

[1]) См. стр. 44 и д.

лялъ вниманіе ихъ больше на познаніе природы и пользованіе ею, чѣмъ на абстрактныя умствованія идеалистической философіи; это обстоятельство вліяло на успѣшное развитіе естественныхъ наукъ, которое, въ свою очередь, содѣйствовало къ созданію матеріалистической философіи исторіи. Изъ представителей послѣдняго направленія назовемъ *Бокля*, о которомъ мы говорили выше [1]), *Спенсера*, *Лекки*, *Лёббокка*, *Тайлора*. Основной недостатокъ всѣхъ изслѣдованій разсматриваемаго направленія — отсутствіе психологіи исторіи; исключеніе составляетъ *Миллъ*—англійскій позитивистъ. *Дарвинъ* ввелъ „борьбу за существованіе“ и въ исторію, но изъ силъ, движущихъ исторіей, онъ знаетъ только внѣшнія, но не знаетъ внутреннихъ. На дарвинизмѣ всецѣло основываетъ свою философію исторіи *Бэджіотъ*, писавшій по французски, но принадлежащій англійской націи.

Направленіе, сродное англійскому, встрѣчаемъ и въ Сѣверо-американскихъ Штатахъ. Представителями этого направленія являются здѣсь—*Карей*, *Дрэперъ*, *Динъ*. Напр. „Исторія умственнаго развитія“ *Дрэпера* есть исторія физіологическаго процесса; все здѣсь развивается въ силу натуральной необходимости.

Наконецъ въ Германіи разсматриваемое нами матеріалистическое направленіе выразилось въ пессимизмѣ,—формѣ, существенно отличной отъ формъ проявленія его въ Англіи и Франціи. Къ такому концу пришелъ германскій умъ, упоенный крайнимъ идеализмомъ. Основателемъ германскаго пессимизма былъ *Шопенгауеръ*, — пессимистическая теорія котораго была видоизмѣнена *Гартманомъ*, самымъ выдающимся представителемъ современнаго пессимизма; шопенгауерскую „волю“, какъ метафизическій принципъ, *Гартманъ* дополняетъ въ своей „философіи безсознательнаго“ представленіемъ, „безсознательнымъ“. Изъ этого же лагеря (пес-

[1]) Ср. стр. 46.

симистическаго) слѣдуетъ назвать *Бастіана*, *Баанзена*, *Геккеля*, *Гельвальда*, *Диринга*, *Нуире*. Въ пессимистической теоріи встрѣчаемъ оригинальное смѣшеніе идеализма съ матеріализмомъ: съ одной стороны, матеріальные атомы признаются вѣчными и несокрушимыми, а съ другой—метафизическими принципами ставятся „воля“ и „безсознательное“ въ природѣ. Отличіе идеи отъ природы, удерживавшееся у *Гегеля*, мало по малу стало стираться, и гегелевское идеальное превратилось у пессимистовъ въ натуральное.

Мы не имѣемъ въ виду, и задачею нашего сочиненія не требуется подвергнуть матеріалистическую теорію полной, всесторонней критикѣ; потому мы не станемъ указывать на необъяснимость изъ матеріалистическихъ началъ единства сознанія человѣческаго, факта самосознанія, различныхъ моментовъ мышленія, не исключая и самаго простаго чувственнаго воззрѣнія, и другихъ психическихъ, какъ и метафизическихъ (напр. начала всѣхъ вещей) явленій. Наше дѣло показать несостоятельность матеріалистическаго принципа только въ примѣненіи его къ нравственной области,—доказать непримиримость его со многими явленіями исторіи, невыводимость послѣднихъ изъ перваго, и потому невозможность признать принципъ матеріи принципомъ исторіи. Не станемъ указывать и на необъяснимость человѣка изъ матеріалистически-естественныхъ началъ не только по духовной сторонѣ, но и по тѣлесной, такъ какъ человѣкъ, въ отличіе отъ животнаго (обезьяны), не обладаетъ тѣми естественными вооруженіями (страшными зубами, огромною силою переднихъ частей рукъ и т. д.), которыми обладаютъ обезьяны, которыя необходимы имъ въ борьбѣ за существованіе“, и которыя по мѣрѣ поднятія существа на высшую ступень должны бы, по теоріи матеріалистовъ, увеличиваться.

Первый фактъ, на который мы хотимъ указать, это тотъ, что какъ цѣлыми народами, такъ и каждымъ въ частности индивидуумомъ, всегда ощущался и ощущается дуа-

лизмъ между дѣйствительностію и *идеаломъ*. Ни индувидуумъ, ни народъ никогда не удовлетворяются тѣмъ, и не успокоиваются на томъ, что̀ фактически существуетъ, что̀ въ дѣйствительности произведено ими, чѣмъ на самомъ дѣлѣ они обладаютъ; но далеко увлекаются за предѣлы практики, создавая въ фантазіи своей высшее, идеальное. Содержаніе идеала бываетъ, конечно, весьма различно у различныхъ индивидуумовъ и различныхъ народовъ, смотря по общему образованію ихъ и по условіямъ жизни; но самый идеалъ бываетъ у всякаго. Слѣдовательно, сознаніе идеала и стремленіе къ нему составляютъ прирожденную психическую потребность человѣка. И эта потребность и соотвѣтствующее ей возможное удовлетвореніе составляютъ высшее и самое цѣнное достояніе; съ идеаломъ связаны всѣ завѣтныя мысли и сердечныя движенія человѣка; душа его дрожитъ изъ-за своего идеала,—она радуется, когда вступаетъ въ обладаніе имъ, и изнемогаетъ, когда дѣйствительность отдаляетъ ее отъ него. Только съ идеаломъ и на его основаніи, только съ установленіемъ какихъ нибудь идеальныхъ принциповъ для практической дѣятельности и съ различеніемъ истины и лжи, приличнаго и неприличнаго, добраго, законнаго, и злаго, беззаконнаго, становится возможнымъ человѣческій прогрессъ, зараждаются между людьми обычаи, нравы, общественный порядокъ, религія и т. д.

Но изъ матеріалистическихъ началъ существованіе у людей идеала необъяснимо, такъ какъ идеалъ нигдѣ въ дѣйствительности не существуетъ, между тѣмъ, по началамъ матеріализма, смыслъ и право на существованіе имѣетъ только то, что̀ на самомъ дѣлѣ существуетъ, что̀ дѣйствительно (реально) происходитъ, но отнюдь не то, что̀ *могло бы* существовать. По матеріалистической теоріи не реальное, дѣйствительное находится въ подчиненіи у идеальнаго, тяготѣетъ къ нему, какъ къ высшему себя, а на оборо̀тъ—реальнымъ, дѣйствительнымъ поглощается и уничтожается всякое идеальное; слѣдовательно, идеалы не могутъ суще-

ствовать у матеріализма,—между тѣмъ фактъ существованія ихъ въ исторіи сейчасъ показанъ нами. Если дѣйствующія въ мірѣ силы (на высшей ступени нервная система) производятъ по механической теоріи матеріализма извѣстныя явленія (на высшей ступени психическую жизнь), то какимъ образомъ, спрашивается, явленіе или дѣйствіе можетъ вліять на свою причину опредѣляющимъ образомъ, господствовать надъ нею и нормировать ее?—между тѣмъ какъ это именно и происходитъ, когда люди руководствуются создаваемыми ими идеалами. Не наоборотъ ли?—т. е. не находится ли слѣдствіе (дѣйствіе) въ безусловной зависимости отъ своей причины? Идеалъ предполагаетъ нѣчто независимое, трансцендентное для той силы или причины, которая производитъ психическія явленія, подчиняющіяся этому идеалу; между тѣмъ метафизика матеріализма не знаетъ ничего трансцендентнаго; для нея все являющееся въ мірѣ имманентно послѣднему и ограничивается областью эмпирическою.

Непримиримость матеріалистическихъ началъ съ существованіемъ идеаловъ въ человѣческомъ родѣ и потому несостоятельность ихъ станетъ для насъ еще яснѣе, если мы обратимъ вниманіе на ту форму, въ которой идеалъ предлежитъ человѣку и заявляетъ себя по отношенію къ нему, на характеръ отношеній идеала къ человѣческой дѣятельности. Занятіе человѣка идеаломъ отнюдъ не похоже на игру представленіями фантазіи; осуществленіе его въ жизни человѣческой отнюдь не предоставлено произволу или благомыслію человѣка; составляя предметъ желаній и счастія человѣка, этотъ идеалъ въ тоже время заявляетъ себя по отношенію къ человѣку въ формѣ *требованія*, *долга*, *обязанности*. Основное понятіе морали—„должно“—вотъ что не въ состояніи выяснить изъ своихъ принциповъ механическое міровоззрѣніе матеріализма,—понятіе, указывающее не на необходимость физическую, не на необходимость логическую или метафизическую, а на необходимость нравственную. А что понятіе „должно“ не

есть пустое слово, что человѣкъ не можетъ безнаказанно относиться къ нему такъ или иначе, объ этомъ даютъ неотразимое свидѣтельство присущая каждому человѣку *совѣсть*, эта грозная сила въ субстанціи человѣка, и совершающееся посредствомъ нея *вмѣненіе* человѣку его дѣйствій, влекущее за собою *отвѣтственность* человѣка за послѣднія. Сколь-бы ни было разнообразно содержаніе, на которое въ различныя времена и у различныхъ народовъ направляется чувство долга, откуда бы ни производили область нравственности въ человѣкѣ и въ какой бы идеѣ ни полагали опредѣляющее начало дѣйствій человѣка,—дѣло не въ этомъ, а первѣе всего въ той формѣ, въ которой движутся въ человѣкѣ, направляясь на какое-бы то ни было содержаніе и исходя изъ какого-бы то ни было начала, сознаніе и чувство должнаго, выражающіяся въ совѣсти. Даже *Молешотъ* [1]) говоритъ объ обязанности человѣка «отвергать, какъ злое, то, что́ противорѣчитъ требованіямъ (человѣческой) породы», что́ не гармонируетъ съ „благороднымъ чувствомъ человѣческой природы“,—говоритъ о „правѣ“ породы по отношенію къ индивидууму, слѣд. предполагаетъ и долгъ индивидуума по отношенію къ породѣ, такъ какъ право и долгъ —понятія коррелятивныя.

Но спрашивается: какимъ образомъ можетъ быть рѣчь о долгѣ при такомъ объясненіи всего существующаго, которое все происходитъ путемъ *естественнаго роста*, *постепеннаго развитія?* Почему совѣсть обязываетъ меня вступать въ реакцію съ влеченіями моей природы, съ порывами моихъ страстей, столь живо себя во мнѣ заявляющихъ и такъ настоятельно вызывающихъ меня на удовлетвореніе ихъ?—чѣмъ объясняются эта коллизія между высшею волею нравственною и низшею волею естественною и безпокойство совѣсти въ случаѣ перевѣса первыхъ, если существуетъ только *инстинктивное* развитіе, если нѣтъ суще-

[1]) Kreislauf des Lebens, 1852.

ственной разницы въ реагентахъ развитія человѣка и животнаго? Гдѣ критерій для различенія нравственно добрыхъ и нравственно дурныхъ дѣйствій, всегда существовавшаго въ человѣческомъ родѣ, если все есть результатъ механическаго процесса? Чѣмъ санкціонировано право породы на подчиненіе себѣ интересовъ индивидуума, какимъ образомъ *внутренній* законъ человѣческой жизни можетъ быть выведенъ изъ *идеи* породы, природа можетъ служить основаніемъ нравственнаго самоопредѣленія *(Штраусъ)*, если ни одинъ изъ индивидуумовъ не можетъ и не въ правѣ быть масштабомъ для другаго, если за породой не признается объективное значеніе, а только значеніе субъективнаго понятія *(Дарвинъ)*? По справедливому замѣчанію *Гертлинга*, даже понятіе „развитія“ въ полномъ смыслѣ этого слова не могло бы имѣть мѣста тамъ, гдѣ въ послѣдовательномъ ряду смѣняющихся состояній не осуществлялся бы какой нибудь первоначальный планъ и не предвидѣлся бы какой нибудь конечный пунктъ, на который напраленъ процессъ и который служилъ бы масштабомъ для развитія; а этого именно недостаетъ при механическомъ объясненіи вселенной. Но если мы и уступимъ механическому мірообъясненію понятіе развитія, продолжаетъ *Гертлингъ*, то можетъ ли оно вывести отсюда существованіе нравственнаго порядка, фактъ долга, чувство обязанности? „На основаніи этого понятія можно утверждать только, что человѣческій индивидуумъ или человѣческій родъ фактически развиваются, что какъ жизнь земли вообще, такъ и исторія человѣчества представляютъ цѣпь различныхъ состояній, изъ которыхъ, конечно, всякое позднѣйшее можетъ представляться намъ высшимъ по отношенію къ предшествовавшему, если мы станемъ прилагать къ этой цѣпи состояній какой нибудь масштабъ. Возможно также, что при этомъ станетъ доступнымъ для человѣка предвидѣть новыя измѣненныя состоянія, которыя произведетъ будущее время. Если успѣхи юной науки антропологіи когда нибудь будутъ соотвѣтствовать живому ин-

тересу къ ней, широко распространившемуся въ настоящее время, то, быть можетъ, она тогда объяснитъ намъ и докажетъ, что человѣкъ назадъ тому столько-то столѣтій или тысячелѣтій имѣлъ такую-то природу; но что потомки его, подъ вліяніемъ всесторонно извѣстныхъ ей условій, развились, или даже необходимо должны были развиться въ связи съ существующимъ міропорядкомъ, до той формы, въ которой мы повсюду видимъ предъ собою историческаго человѣка. Принявши, далѣе, въ разсчетъ нынѣшнюю природу человѣка, допустимъ, что наука можетъ напередъ опредѣлить съ большею или меньшею вѣроятностію измѣненія, которыя нынѣшнее человѣчество испытаетъ въ будущемъ, по истеченіи столь же огромнаго періода. Нельзя оспаривать того, что этимъ способомъ она могла бы въ нѣкоторой степени помогать нравственному воспитанію человѣчества. Указывая условія, споспѣшествующія развитію или задерживающія его, она, быть можетъ, могла бы руководить человѣка и къ тому, чтобы первыя онъ развивалъ, а послѣднія устранялъ. Но никогда она не объяснила бы намъ, почему развитіе въ извѣстномъ направленіи есть нѣчто такое, что *должно* быть (къ чему человѣкъ обязанъ), а развитіе противоположное есть нѣчто такое, что *не должно* быть (отъ чего человѣкъ обязанъ уклоняться)“ [1]). Если бы кто попытался примирить это *нѣчто*, документируемое всеобщимъ сознаніемъ человѣчества, съ принципами механическаго міровоззрѣнія, тотъ могъ бы сдѣлать это развѣ въ ущербъ логической послѣдовательности; но эта попытка такъ же громко будетъ вопіять къ здравому человѣческому мышленію объ отмщеніи, какъ вопіютъ, напр., лекціи *Бихнера* „о религіозной вѣрѣ“, въ которыхъ онъ отрицаетъ матеріалистически *духъ* и *свободу*, но въ то же время ожидаетъ отъ господства матеріализма періода *свободы духа* (!). Не лучше ли поэтому, держась принциповъ механическаго міро-

[1]) Uber die Grenzen der mechan. Naturerklarung, 1875, s. 99. 100.

воззрѣнія, было бы признать съ *Гельвальдомъ* „естественные законы", которыми объемлется все въ универсумѣ, „по которымъ однимъ развивается исторія и культура, съ отрицаніемъ нравственнаго закона",—признать ихъ „грубыми, непреклонными силами, исключающими всякую мораль и всякую сердечность (Gemüthlichkeit)" [1]). Не лучше ли было бы признать съ *Геккелемъ*, что человѣкъ, это высшее позвоночное животное, стоитъ гораздо ближе къ обезьянамъ перваго ранга, чѣмъ послѣдній—къ низшимъ рангамъ общества обезьянъ,—согласиться съ *В. Браубахомъ*, что первые элементы религіи открыты имъ въ дворняшкѣ, и отсюда вывести, что и по самой высшей чертѣ, характеризующей нравственное существо, человѣкъ не отличается отъ животнаго, что основаніе (объективное) человѣческой нравственности есть и въ животномъ. Неотразимое сознаніе долга, чувство присущаго человѣку нравственнаго закона, обязующаго его въ собственной его совѣсти, могутъ быть выяснены и примирены въ томъ только случаѣ, если будутъ признаны *цѣлеполагающая воля* и обусловливающая ее *свобода*,—что̀ не мирится съ механическимъ объясненіемъ вселенной.

Второй фактъ, на который мы имѣемъ въ виду указать противъ принципа матеріализма, это тотъ психическій фактъ, что каждый человѣкъ, коль скоро совершаетъ дѣйствіе съ сознаніемъ, имѣетъ ясное сознаніе о томъ, что *онъ* есть *послѣдняя* причина, *послѣднее* основаніе рѣшенія и дѣйствія,—что ничто ни со внѣ, ни извнутри не вынудило у него дѣйствія съ безусловною необходимостію. Хотя онъ и сознаетъ содѣйствовавшія ему обстоятельства, второстепенныя причины дѣйствія въ возбужденныхъ въ немъ представленіяхъ и инстинктивныхъ влеченіяхъ, но онъ никогда не рѣшится

---

[1]) Kulturgeschichte in ihrer naturlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 2 Aufl., 1 B., Augsburg, 1877, s. I. 11.—Совершенно такъ же высказался раньше *Фохтъ*.

утверждать, что послѣднія толкнули его на дѣйствіе съ такою же неотразимою силою, съ какою, примѣрно, катится шаръ, толкнутый внѣшнею силою. Поэтому-то на вопросъ— почему? мы въ послѣднемъ основаніи отвѣчаемъ—такъ *намъ хочется*, такова *наша воля*,—и тѣмъ дальнѣйшіе вопросы о причинѣ дѣйствія прекращаются. На этомъ фактѣ основывается *раскаяніе*, которое безъ него было бы непонятнымъ явленіемъ. Между тѣмъ въ области физической природы ни одна вещь не можетъ двигать сама себя, быть сама причиной своихъ дѣйствій, ни одно явленіе не можетъ произойти безъ предшествовавшей причины. Заключая въ себѣ иниціативу своихъ дѣйствій, человѣческая воля обладаетъ, далѣе, и энергіей или силой противостать требованіямъ физической природы своей, вступить въ борьбу съ ними; если прослѣдимъ исторію культуры, то встрѣтимъ множество примѣровъ такого преобладанія духа надъ тѣломъ [1]). Но подобныя явленія были бы не возможны, если бы человѣкъ былъ существомъ только физическимъ, такъ какъ физическая природа, понятное дѣло, не можетъ противорѣчить самой себѣ, бороться съ самой собою. Чтобы выпутаться изъ затрудненія, связаннаго съ фактомъ сознанія человѣкомъ самодѣятельности и личной отвѣтственности за совершонныя дѣйствія, матеріалисты утверждаютъ, что это сознаніе человѣка есть самообольщеніе, обманъ, подобный оптическимъ обманамъ. Но можно ли, спросимъ мы, вести послѣ этого *о чемъ бы то ни было* рѣчь? Можно ли *что нибудь* доказывать, *что нибудь* утверждать? Нельзя; намъ оставалось бы навсегда сомкнуть уста, еслибы мы хотѣли не пустословить, не фантазировать, а искать истину, познавать объективныя отношенія вещей. Нельзя потому, что самосознаніе составляетъ высочайшій принципъ познанія; т. е. истинность познаваемаго или мыслимаго опирается въ послѣднемъ основаніи на томъ началѣ, что, съ отрицаніемъ познаваемаго

[1]) Напр. человѣкъ въ состояніи добровольно уморить себя голодомъ.

маго или мыслимаго, отрицается и познающій или мыслящій субъектъ. Тогда мы не имѣли бы ни одного твердаго пункта, на которомъ могли бы утвердить наши познанія, наши доказательства; тогда дѣйствительно намъ не оставалось бы ничего больше, какъ обманываться; но тогда и мы имѣли бы полное право утверждать, что матеріализмъ, усматривающій психическій обманъ въ сознаніи человѣческомъ свободной воли своей, въ свою очередь также обманывается. А что дѣйствительно ученіе матеріалистовъ, а не наше, есть обманъ, самообольщеніе, это видно изъ того, что только въ *теоріи* матеріалисты отрицаютъ свободу воли человѣческой, а въ *практической жизни* остаются невѣрными своей теоріи, обращаясь съ окружающими ихъ людьми такъ, какъ можетъ обращаться признающій въ нихъ свободную волю (къ лучшимъ людямъ относятся съ одобреніемъ, почтеніемъ, благодарностію, а къ худшимъ—съ порицаніемъ, презрѣніемъ, наказаніемъ). Далѣе—если сознаніе наше о свободѣ нашихъ дѣйствій есть обманъ, не имѣющій ничего соотвѣтствующаго себѣ въ дѣйствительности, тогда чудо свободы еще увеличивается, потому что какимъ образомъ, спрашивается тогда, объяснить происхожденіе этого обмана, если ничто въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ ему? Не трудно справиться намъ съ сознаніемъ человѣка о свободѣ, если свобода на самомъ дѣлѣ, реально, существуетъ въ области бытія; но вотъ вопросъ—какъ объяснить сознаніе человѣка о свободѣ, какъ объяснить тотъ фактъ, что человѣкъ мыслитъ и говоритъ о свободѣ, между тѣмъ какъ во всей сферѣ бытія нѣтъ ни одной области, ни одного пункта, гдѣ бы могла имѣть мѣсто свобода, между тѣмъ какъ все безъ исключенія подлежитъ закону физической необходимости?

Мѣтко поражаетъ отрицателей свободы *Циммерманъ* въ своихъ лекціяхъ, читанныхъ имъ въ 1876 году въ Вѣнѣ. Оспаривая натуралистовъ, отрицающихъ свободу воли человѣческой, *Циммерманъ* ставитъ себя въ роль Сократа, впу-

тывающаго софистовъ въ ихъ собственныя сѣти. „Натуралисты говорятъ, что всякое мышленіе и всякое чувствованіе совершаются съ *натуральною необходимостію*, такъ какъ все подчинено этой неоходимости, свободы нѣтъ. Отлично,—въ такомъ случаѣ и *наше* мышленіе и *наше* чувствованіе необходимы, обусловлены природою. А мы чувствуемъ *свободу* и вынуждаемся мыслить и мыслимъ мысль о свободѣ (иначе не было бы и рѣчи о свободѣ), откуда слѣдуетъ, что *мысль о свободѣ* есть мысль необходимая. Если же она *необходима*, то на какомъ основаніи хотятъ отнять ее у насъ? Что необходимо, то имѣетъ *право* на существованіе въ природѣ, есть нѣчто *правильное*, *вѣрное*, *истинное*. Слѣдовательно наше *чувство свободы* есть *истинное*, *вѣрное* чувство. Итакъ, свобода существуетъ". „Если *природа*", продолжаетъ *Циммерманъ*, „знаетъ только *необходимость*, то какимъ образомъ она могла создать существо съ *чувствомъ свободы*,—какимъ образомъ натура могла произвести *ненатуральное*,—какимъ образомъ природа могла дать то, чего сама не имѣетъ?" [1]) Какимъ образомъ *необходимое* дѣйствіе нервовъ могло дать въ результатѣ совершенно противоположное причинѣ явленіе,—явленіе съ характеромъ самостоятельнаго стремленія къ цѣлямъ? Ясно, что свобода цѣлеполагающей воли и открывающійся въ совѣсти нравственный законъ суть *чудо* въ природѣ, трансцендентны для понятія природы. И дѣйствительно, натуралисты аппеллируютъ къ чуду физической природы, когда предполагаютъ въ ней какой-то сокрытый, связанный мыслительный процессъ, освобождающійся и вынаруживающійся при извѣстномъ состояніи матеріальныхъ частицъ,—или когда укрываются въ asylum ignorantiae, утверждая, что развитіе природы, произведшее наконецъ ту форму жизни, какая усматривается нами въ человѣкѣ, продолжалось

---

[1]) Das Rathsel des Lebens und die Rathlosigkeit des Materialismus. Leipzig, 1877, s. III. 112.

милліоны лѣтъ до настоящаго ея состоянія и потому недоступно нашему наблюденію. Но прекрасно высказался по этому поводу французскій статистикъ *Дюфо*: альтернатива—вѣрить или въ чудо матеріи, или въ чудо Бога—всегда рѣшалась и будетъ рѣшаться человѣчествомъ въ пользу послѣдняго [1]). *Эттингенъ* на первыхъ страницахъ своей этики [2]) разсуждаетъ по видимому наивно, но въ сущности съ глубокою правдою: Въ матеріалистическомъ интересѣ говорятъ иногда иронически: „„человѣкъ есть варящее себѣ пищу животное““; или даже: „„человѣкъ есть то, что́ онъ ѣстъ““ [3]). Но натуралистическій эмпирикъ не подозрѣваетъ глубокой истины, заключающейся въ этомъ положеніи и изобличающей его во лжи. И въ тѣлесныхъ потребностяхъ своихъ человѣкъ ставитъ упорядоченные по естественному закону предметы въ услугу *цѣли*. Уже исторія повареннаго искусства привноситъ свою долю услуги въ исторію этики. Почему животное никогда не разводитъ огонь? Почему оно не приготовляетъ и не употребляетъ никогда орудія, не говоря уже о поварской утвари? Все это вопросы по видимому дѣтскіе, но на нихъ не въ состояніи отвѣтить ни одинъ дарвинистъ, и ни одинъ послѣдовательный натуралистъ не въ состояніи привести ихъ въ ясную связь съ своими догматическими принципами. Не въ состояніи потому, что ни изъ одной первобытной клѣточки никогда не возникали и не возникаютъ ни горшокъ, ни сковорода. Если, положимъ, я гуляю въ первобытномъ лѣсу, изобилующемъ самыми восхитительными растеніями и самыми прекрасными плодами, то я остаюсь спокойнымъ, хотя бы я былъ самый крайній натуралистъ; но если въ этомъ лѣсу вдругъ попадется мнѣ сухая корка хлѣба, или жареный картофель, то въ этомъ случаѣ мой

---

[1]) De la méthode d'observation, 1866, p. 200.

[2]) D. christl. Sittenlehre, s. 56. 57.

[3]) На вопросъ: „что́ такое жизнь? *Дю-буа-Реймондъ*, знаменитый берлинскій физіологъ, отвѣтилъ къ величайшему удовольствію своей переполненной аудиторіи: „отчаянная борьба изъ-за личнаго бѣлка и жира“.

испытующій глазъ наталкивается на проблему, о которую разбиваются всѣ попытки натуралиста разрѣшить міровую загадку. Въ коркѣ хлѣба лежитъ сокрытою сила (Dynamide), которую не въ состояніи объяснить никакая матеріалистическая метафизика. Сила эта—сила *цѣлеполагающей воли*, которая лежитъ здѣсь въ основаніи, какъ этическая потенція. Точно также одежда человѣческая служитъ специфическимъ документомъ человѣческой образованности. Каждый сюртукъ и каждый башмакъ въ состояніи привести дарвиниста ad absurdum, если онъ отважится разстояніе между человѣкомъ и гориллой опредѣлять только какъ степенное (градуальное),—если онъ между „„нравственностью и дарвинизмомъ““ (*Карнери*), или даже между „„религіей и дарвинистическою теоріей происхожденія существъ““ (*Егеръ*) не находитъ никакой противоположности, даже думаетъ, что между тою и другою можно указать необходимую связь. Нѣтъ слова, и въ физической природѣ мы замѣчаемъ телеологическую связь, почему *Кантъ* представляетъ себѣ все бытіе „царствомъ цѣлей“; а *Гартманъ*, разсматривая жизнь пчелъ и усматривая *планъ*, выполняемый дѣятельностью всѣхъ и каждой изъ нихъ, пришелъ въ своей Философіи безсознательнаго къ предположенію какого-то „безсознательнаго ясновидѣнія“, чего-то „безсознательнаго“, но тѣмъ не менѣе преслѣдующаго „планы“ и „предвидящаго“ развитіе. Но цѣлеположеніе, телеологія, осуществляемыя въ физической природѣ, *объективны* для послѣдней; онѣ *субъективируются* только на ступени самосознательной и свободной жизни духа.

Третій фактъ исторіи и опыта, на который мы хотимъ указать въ опроверженіе принципа матеріализма, это—способность человѣка къ *самопожертвованію*, къ безкорыстной любви. По ученію матеріализма, человѣческій индивидуумъ, опредѣляемый во всѣхъ побужденіяхъ и движеніяхъ своихъ неотвратимою необходимостію, всегда направляется въ своей жизни на *самосохраненіе*, на поддержаніе индивидуальнаго существованія своего посредствомъ привлеченія полезнаго и

устраненія вреднаго, всегда тяготѣетъ къ самому себѣ Таковъ общій законъ всякой физической жизни, а потому и человѣческой, какъ всецѣло исчерпываемой первою. Здѣсь идетъ вѣчная „борьба за существованіе“, въ которой побѣждаетъ и остается правымъ тотъ, кто сильнѣе. Слѣдовательно *эгоизмъ* есть единственно истинный принципъ дѣятельности человѣка и мотивъ ея разнообразныхъ движеній. И человѣкъ, заключаютъ откровенные и послѣдовательные матеріалисты, всегда слѣдуетъ въ своей жизни этому принципу и этому мотиву; и если бы не слѣдовалъ имъ, то долженъ бы быть сочтенъ больнымъ или глупцомъ, такъ какъ поступалъ бы противно природѣ. Такъ разсуждаютъ матеріалисты въ теоріи.

Между тѣмъ, если обратимся къ дѣйствительной жизни, то легко убѣдимся въ фальши этой теоріи. Даже при поверхностномъ наблюденіи практической жизни не трудно подмѣтить, что не всегда и не вездѣ влеченіе или тяготѣніе къ самому себѣ является главнымъ и даже единственнымъ, какъ утверждаютъ матеріалисты, основаніемъ для опредѣленія человѣческихъ дѣйствій; нерѣдко мотивомъ человѣческихъ дѣйствій является жертвующая любовь. Обратимъ вниманіе на мать и ея отношенія къ своему дитяти,—чѣмъ объясняются ея безсонныя ночи ради спокойствія дитяти?—чѣмъ побуждается она забывать собственныя потребности, иногда даже самыя настоятельныя, и собственныя удовольствія, лишь бы видѣть въ благомъ состояніи свое дитя? Намъ возразятъ, быть можетъ, что отношенія матери къ своему дитяти основываются на чувствахъ такъ называемой симпатіи, силою которой мать настолько сростается съ дитятей, что всѣ состоянія, происходящія въ немъ, ощущаетъ, какъ свои собственныя, вслѣдствіе чего и старается освободить себя отъ всѣхъ невыгодныхъ состояній, въ которыхъ находится дитя, и сохранять его въ выгодныхъ состояніяхъ, такъ какъ эти состоянія непосредственно суть и ея собственныя. Не отвергаемъ, что въ этомъ возраженіи

есть извѣстная доля истины; не отвергаемъ, что есть матери и вообще родители и родственники и даже воспитатели, которыхъ отношенія къ дитяти основываются исключительно на чувствахъ симпатической любви, а потому благожеланіе ихъ по отношенію къ питомцу не есть чистое, безкорыстное; и отсюда-то происходятъ такія явленія, что родители иногда не въ силахъ бываютъ причинить дитяти какое нибудь скорбное, непріятное чувство (лишеніями, наказаніями, принужденіями), хотя бы этого требовало благо дитяти, что имъ трудно бываетъ выслушать отъ кого нибудь порицаніе ихъ дитяти, хотя бы то и заслуженное, что они не рѣшаются разстаться на время съ своимъ дитятей, хотя бы этого требовали интересы его образованія. Но встрѣтимъ много и такихъ примѣровъ, когда благожеланіе родителей по отношенію къ своимъ дѣтямъ свободно отъ примѣси субъективныхъ интересовъ первыхъ, когда родители желаютъ блага своему дитяти, имѣя въ виду исключительно состояніе послѣдняго, когда, поэтому, примѣняютъ и такія средства къ доставленію блага своему дитяти, которыя для нихъ самихъ сопровождаются непріятными состояніями, требуютъ самопреодолѣнія, самоотреченія, безкорыстія. Такое безкорыстное благожеланіе, такую самоотверженную любовь нерѣдко встрѣчаемъ уже и въ первыхъ отношеніяхъ матери къ своему дитяти; и этотъ-то фактъ мы имѣемъ въ виду, приводя отношенія матери къ своему дитяти въ примѣръ способности человѣка къ самопожертвованію, къ дѣламъ противнымъ эгоизму и не мирящимся съ принципомъ матеріализма. Слѣдуя матеріалистическому принципу самосохраненія и эгоизма, какъ единственному мотиву человѣческихъ дѣйствій, люди должны бы всѣми мѣрами сохранять свою жизнь, между тѣмъ на самомъ дѣлѣ какъ часто они добровольно идутъ на смерть ради блага другихъ; слѣдовательно руководствуются не принципомъ самосохраненія и эгоизма. Матеріалисты могутъ возразить, что пожертвованіе меньшимъ благомъ тре-

буется для достиженія бо́льшаго блага. Но какое тутъ достигается жертвователями большее благо, когда они идутъ на смерть, а со смертію прекращается существованіе человѣка, и при томъ всецѣло, по ученію матеріалистовъ Укажемъ, далѣе, на такихъ мужей исторіи, каковъ наприм. Моисей, который самъ готовъ быть изглаженнымъ изъ книги жизни. лишь бы спасся его народъ, и вообще великіе мужи исторіи, явившіеся благодѣтелями человѣческаго рода, которые достигали своей цѣли не другимъ чѣмъ, какъ дѣлами самопожертвованія и любви. Наоборотъ—историческія личности, причинившія наиболѣе вреда людямъ, были людьми наиболѣе жестокосердыми, крайними эгоистами. Между тѣмъ по матеріалистической теоріи выходитъ, что первые должны быть названы неразумными, ничего нестоющими, а послѣдніе—истинно разумными дѣятелями. Но не будетъ ли это вопіющею несправедливостью и не возстанутъ ли противъ такого сужденія и отношенія къ историческимъ личностямъ здравый разумъ и естественное чувство человѣка? На практикѣ и сами матеріалисты невольно склоняются предъ великими дѣлами самоотверженной любви, слѣдоват. остаются непослѣдовательными и этимъ обличаютъ лживость своей теоріи. Кто хочетъ быть *бо́льшимъ* въ царствѣ Божіемъ, сказалъ Основатель христіанства, тотъ долженъ быть всѣмъ *слугою*; другими словами: не внѣшнимъ могуществомъ пріобрѣтаетъ человѣкъ высшее достоинство на ряду съ другими.

Если бы матеріалистическія начала были послѣдовательно проведены на практикѣ, тогда на всѣ человѣческія дѣйствія, какъ добрыя, такъ и дурныя, надобно было бы смотрѣть совершенно безразлично, тогда послѣдовало бы уничтоженіе всѣхъ порядковъ въ обществѣ, тогда жизнь человѣческая не нормировалась бы никакими высшими правилами, санкціированными титломъ устойчивости, неприкосновенности и святости, тогда наступила бы война всѣхъ противъ всѣхъ,—слѣдовательно не возможно было бы существованіе никакого общества и никакой нравственности.

Тогда, далѣе, невозможно и излишне было бы и воспитаніе, которое оказалось бы пустымъ словомъ. Какое можно дать основаніе воспитанію человѣка, если онъ не больше, какъ естественный и необходимый результатъ климата, почвы, родителей, кормилицы и тѣхъ матеріаловъ, которые служатъ ему средствомъ питанія? Въ этомъ случаѣ воспитаніе, какъ положительное содѣйствіе развитію дитяти, должно превратиться въ хорошее кормленіе, а воспитаніе, какъ противодѣйствіе дурнымъ проявленіямъ дѣтской природы, должно превратиться въ ограничивающую дитя діэту. Какимъ образомъ можетъ существовать и совершаться воспитаніе по опредѣленнымъ правиламъ, если для матеріализма не существуетъ жизни, устроенной по какимъ нибудь правиламъ, если онъ не находитъ внутренней связи въ вещахъ, представляющихъ собою, по его ученію, случайное сплоченіе атомовъ, и слѣд. долженъ отказаться отъ научнаго мышленія? Наконецъ, матеріалистическое міровоззрѣніе есть самое безутѣшное, пессимистическое міровоззрѣніе, которое самымъ великимъ зломъ жизни считаетъ саму жизнь, и потому, оставаясь послѣдовательнымъ, величайшею мудростію практической жизни должно ставить уничтоженіе жизни, слѣдовательно—прославлять самоубійство

Что распространившійся въ настоящее время теоретическій матеріализмъ необходимо долженъ влечь за собою и распущенность нравовъ, это слѣдуетъ уже изъ того, что и самъ онъ распространился въ публикѣ, благодаря главнымъ образомъ тому простору, который предоставляла матеріалистическая теорія чувственнымъ влеченіямъ и потребностямъ современнаго человѣка, успѣвшаго въ достаточной степени избаловаться. „Недостаточно смотрѣть на нынѣшній матеріализмъ“, пишетъ *Фабри*, „только какъ на философское заблужденіе. Хотя онъ и находится въ многоразличной связи съ историческимъ философскимъ развитіемъ, но тайна любви къ нему весьма многихъ кроется не въ философской или научной силѣ его доводовъ, а совсѣмъ въ

иныхъ причинахъ. Новый матеріализмъ имѣетъ значеніе болѣе какъ явленіе современно-историческое, чѣмъ философское. Чтобы освѣтить его лучемъ критики, необходимо бросить хотя бѣглый взглядъ на силы, которыя движутъ настоящимъ временемъ и болѣе всего его поддерживаютъ“ [1]). „Широкая основа современнаго матеріализма“, говоритъ тотъ же отрицатель матеріализма, „его естественная притягательная сила для массъ и то обстоятельство, что въ немъ находятъ удовлетворительный исходъ и завершеніе безчисленныя отрицательныя силы, волнующія умы настоящаго времени, крайне пріятная и льстящая чувственности формула—вотъ въ чемъ заключаются тайныя и явныя пружины, которыми онъ дѣйствуетъ на время. Если для примѣра разсмотримъ сочиненія Фейербаха, то тотчасъ же увидимъ, что сила и значеніе его авторства заключаются вовсе не въ его ученыхъ доказательствахъ, а въ сознаніи господства высказываемыхъ имъ мыслей и убѣжденій надъ сердцами большинства людей настоящаго времени. Это сознаніе въ своемъ несомнѣнномъ успѣхѣ и даетъ ему ту силу слова, которая такъ могущественно дѣйствуетъ на многихъ. Онъ увѣренъ въ своихъ читателяхъ; онъ знаетъ, что всякое его красное словцо будетъ принято тысячами людей на вѣру, какъ евангеліе. Развѣ такому авторитету нужно еще заботиться о доказательствахъ? Объ изслѣдованіи истины тутъ, во всякомъ случаѣ, не можетъ быть и рѣчи. Къ сенсуализму и его апоѳеозѣ чувственнаго человѣка приложима извѣстная фраза касательно неизмѣнности правилъ іезуитизма: Sint ut sunt, aut non sint! Сенсуализмъ уже безчисленное множество разъ былъ діалектически опровергаемъ,—и его философская несостоятельность была весьма часто раскрываема. Фейербаха уже нѣсколько разъ вызывали на философское состязаніе,—но онъ постоянно отдѣлывался гордымъ молчаніемъ. Онъ увѣренъ въ преданности

[1]) Письма противъ матеріализма, пер. *Рудакова*, изд. 2, 1870, стр. 23.

публики, готовой вѣрить ему безъ всякихъ доказательствъ. Новая дерзкая фраза, какъ напримѣръ: „умозрѣніе есть хмѣльное состояніе философіи“,—служитъ для такой публики уже достаточнымъ отвѣтомъ на всякую философскую критику. Почти тоже, только, конечно, гораздо въ меньшей степени, слѣдуетъ сказать объ авторствѣ его послѣдователей,—какъ напримѣръ Карла Фохта. Фейербахъ выражается еще съ нѣкоторымъ умомъ и краснорѣчіемъ, между тѣмъ какъ Фохтъ пробавляется пошлостями и жалкими остротами. Но и онъ увѣренъ, что подобное авторство многимъ понравится. Какое ему дѣло до науки и критики, до заблужденія или истины. Произведенія въ родѣ: „Aberglaube und Wissenschaft“ расходятся во множествѣ изданій,—а это служитъ явнымъ доказательствомъ, что именно такой товаръ многимъ и нравится“ [1]).

Какъ видимъ, матеріалисты низводятъ человѣка на ступень животнаго и животное возводятъ на ступень человѣческую, слѣдовательно сглаживаютъ непроходимую границу между областями человѣческою и животною, и не признаютъ существенной разницы между историческимъ развитіемъ человѣка и естественною жизнію животнаго. Еслибы дѣйствительно было такъ, тогда принципъ исторіи, устанавливаемый матеріалистами (который у нихъ одинъ съ принципомъ природы), былъ бы истиненъ. Но мы видѣли, что изъ этого матеріалистическаго принципа не могутъ быть объяснены явленія нравственнаго человѣческаго міра; слѣдовательно принципъ матеріализма не можетъ быть признанъ принципомъ исторіи.

Когда, наоборотъ, мыслители одностороннимъ образомъ склоняются на сторону втораго изъ поставленныхъ нами выше общихъ факторовъ исторіи, на сторону духа, принося ему въ жертву первый факторъ, матеріальную природу,

---

[1]) Ibid. стр. 22.

когда они вообще утончаютъ и идеализируютъ бытіе, въ противоположность матеріалистамъ, которые огрубляютъ и матеріализируютъ его,—тогда возникаетъ новый односторонный, слѣдовательно ложный принципъ исторіи, принципъ *идеи*. Сторонники этого направленія въ философіи исторіи суть пантеисты; а источникомъ его былъ гуманизмъ, возникшій вмѣстѣ съ возрожденіемъ классицизма на италіанской почвѣ и развившійся въ культурныхъ странахъ новаго времени. Если въ древнее время (до христіанства и въ первое съ лишнимъ тысячелѣтіе христіанскаго времени) изъ трехъ названныхъ нами выше дѣятелей исторіи (которые суть—Богъ, человѣкъ и физическая природа) преобладающая и даже почти исключительная роль усвоялась первому дѣятелю, Богу,—если въ наше время такую роль, какъ мы видѣли, усиливаются усвоить послѣднему дѣятелю, физической природѣ,—то въ среднее между этими двумя періодами время эта роль усвоялась среднему дѣятелю, человѣку,—почему и названо это время временемъ „гуманизма“.

Въ Италіи представителями этого антропологическаго начала и антропологическаго направленія, вступившаго въ реакцію прежнему теологическому направленію въ философіи исторіи, были—*Макіавели, Кампанелла, Вико;* въ Англіи—*Бэконъ, Локкъ, Фергюсонъ, Смитъ*; въ Франціи—*Декартъ, Монтескьё, Тюрго, Вольтеръ, Руссо, Кондорсе;* въ Германіи—*Лейбницъ, Гердеръ, Кантъ, Песталоцци*; поэты—*Лессингъ, Шиллеръ, Гете*; въ Швейцаріи — *Изелинъ, Вегелинъ*. Но если въ Англіи гуманизмъ въ философіи исторіи неудержимо и безповоротно клонился къ матеріализму въ этой области (представители котораго уже указаны нами), то въ Германіи, странѣ мощнаго философствующаго духа, гуманизмъ принялъ противоположное направленіе идеализма въ философіи исторіи. Это идеалистическое направленіе можно уже замѣтить и въ сочиненіяхъ, по нашему предмету, указанныхъ сейчасъ представителей гуманизма, напр. у *Изелина*; но въ строгомъ и полномъ смыслѣ слова идеализмъ въ философіи

исторіи проведенъ у германскихъ пантеистовъ—*Фихте*, *Гегеля*, *Краузе*. Обративъ вниманіе на развивающееся въ исторіи человѣческое „я“, гуманисты старались все глубже и глубже проникнуть въ сущность его, въ законы и цѣль его существованія, и этимъ путемъ нашли въ немъ носителя вѣчныхъ идей, все болѣе и болѣе заслонявшаго собою внѣшній, объективный міръ. *Кантъ*, величайшій изъ мыслителей этого времени, уже настолько разъединилъ субъективное „я“ и внѣшній, объективный міръ, что, по его мнѣнію, первымъ, т. е. прирожденными ему апріорными формами познанія, опредѣляется познаваемый имъ объективный міръ. А слѣдовавшіе за *Кантомъ* германскіе философы, идя послѣдовательно проложеннымъ *Кантомъ* путемъ субъективизма, пришли къ мысли, что субъективнымъ „я“ не только обусловливается познаваемый имъ объективный міръ, но и создается, творится,—что мышленіе впервые полагаетъ всякое бытіе. Тутъ, очевидно, все сводится на человѣческое „я“; „я“ видится въ заоблачной вершинѣ всего сущаго, и послѣдовательно отожествляется съ универсальнымъ, божественнымъ началомъ. Самая величественная и полная идеалистическая система философіи исторіи принадлежитъ *Гегелю*, а потому мы ограничимся изложеніемъ въ нѣсколькихъ строкахъ только этой системы философіи исторіи,—что̀ намъ необходимо для того, чтобы яснѣе была критика идеалистической философіи исторіи и несостоятельность принципа идеи, какъ принципа исторіи.

Философія исторіи *Гегеля* находится въ неразрывной связи съ системою его философіи вообще; она стоитъ или падаетъ смотря потому, стоитъ или падаетъ вся вообще философія *Гегеля*, самыя общія черты которой таковы. Всѣ предметы и явленія космоса суть различные средства и способы проявленія и дѣятельности одной и тойже сущности, одной и тойже абсолютной *идеи*, суть только акциденціи абсолютной субстанціи. Эта абсолютная субстанція или абсолютная идея движется въ трехъ моментахъ. На первой

ступени она проводитъ чисто логическое бытіе; здѣсь первобытное абсолютное существуетъ въ формѣ чистаго понятія, въ формѣ безличной и безсознательной мыслительной силы; бытіе его тутъ индифферентно, существуетъ само для себя и въ самомъ себѣ, безъ всякаго отношенія къ чему бы то ни было другому. Но это безсознательное и безразличное первобытное „абсолютное“, слѣдуя внутреннему побужденію, влечется сознать себя и придти въ обладаніе собою, и потому— на второй ступени—начинаетъ развивать себя (свойства своего бытія) въ послѣдовательномъ ряду *объективныхъ* положеній, внѣшнихъ для него предметовъ; тутъ бытіе его переходитъ въ *инобытіе*, и является въ формѣ внѣшней, физической природы. Абсолютная субстанція здѣсь объективировалась. Но стремясь къ самосознанію, къ существованію знающему о самомъ себѣ, имѣя цѣлію проявленія себя въ объективномъ бытіи то, чтобы сдѣлаться субъектомъ, абсолютная субстанція—на третьей ступени— возвращается изъ инобытія къ первоначальному своему бытію, но уже возвышенному самосознаніемъ; полнота абсолютнаго бытія, положенная на второй ступени объективно, для другаго, на третьей ступени (человѣческой) открывается самому абсолютному бытію и является въ формѣ субъективности, въ формѣ духа. Такимъ образомъ процессъ развитія абсолютной субстанціи долженъ быть мыслимъ, какъ процессъ субъективированія объективирующейся первоначально индифферентной абсолютной субстанціи —На этомъ метафизическомъ основаніи построяется у *Гегеля* философія исторіи. Исторія есть теогоническій процессъ; она есть развитіе Бога или міроваго духа (который есть мысль), приходящаго въ человѣкѣ къ сознанію себя, слѣдовательно возвращающагося на этой ступени къ самому себѣ, послѣ того какъ онъ отчуждился отъ себя, перейдя въ инобытіе въ формѣ чувственной природы. Итакъ, исторія есть процессъ разумный, раскрытіе разума, составляющаго законъ міроваго движенія. Въ познаніи разумной

идеи, выражающейся въ послѣдовательныхъ моментахъ своего необходимаго развитія въ различныхъ фактахъ и явленіяхъ исторіи, даже повидимому уклоняющихся отъ нормальнаго хода прогресса и нарушающихъ разумную непрерывность его (но только повидимому), состоитъ высшая задача историческаго изслѣдованія.

Идеализмъ *Гегеля* произвелъ свое вліяніе какъ въ самой Германіи, такъ и въ другихъ странахъ, за исключеніемъ Англіи. Изъ представителей гегелевской идеалистической философіи исторіи въ Германіи назовемъ *Розенкранца*, *Эренфеухтера*, *Бунзена*; во Франціи *Кузена*, *Жуффруа*, *Лорана*; въ Италіи *Вера*, *Спавента*, *Жіоберти*.

Хотя идеалистическая система философіи, и въ частности философіи исторіи, созданная мощною спекуляціей германскаго духа, представляется на первый взглядъ величественною системою, высоко превозносящею исторію и смыслъ ея надъ мелкими и эгоистическими волненіями и интригами обыденной жизни, однако и она (какъ и система матеріалистическая) не въ силахъ устоять предъ судомъ исторіи, опыта и здраваго, логически послѣдовательнаго разума. И ея принципъ *идеи* не можетъ быть признанъ принципомъ исторіи. Но и здѣсь, какъ и при критикѣ матеріализма, мы не обязаны и не въ правѣ вдаваться въ обстоятельное обслѣдованіе и опроверженіе началъ идеалистически-пантеистическихъ системъ, а ограничимся только критикою тѣхъ сторонъ идеалистической системы *Гегеля*, представителя идеи, какъ принципа исторіи, съ которыхъ обнаруживается непримиримость его системы съ условіями существованія нравственнаго міра на землѣ, съ явленіями исторіи и человѣческаго опыта.

Идеалистическая система *Гегеля* (какъ и всякая вообще этой категоріи) имѣетъ то неоспоримое преимущество предъ всякою матеріалистическою системою, что она признаетъ превознесенное надъ явленіями природы и исторіи существованіе какой-то силы или идеи, которая все безъ исключенія обнимаетъ и объединяетъ собою, которая надъ всѣмъ

господствуетъ, которой все подчинено, которая повсюду устанавливаетъ порядокъ и во всемъ преслѣдуетъ цѣлесообразность. И *Гегель* объ этой верховной силѣ выражается, что она „рѣшается“ сотворить міръ, что она „свободно“ производитъ изъ себя природу, называетъ ее „абсолютнымъ духомъ“, „полагающимъ“ для себя природу, чтобы снова „возвратиться“ къ себѣ. Тутъ, значитъ, есть то, что́ называется объективнымъ основаніемъ нравственности, верховная, абсолютная власть, необходимо предполагаемая безусловною обязательностію нравственной нормы, категорическаго „императива“ по отношенію къ человѣческой волѣ. Но мы разочаруемся, если всмотримся въ условія и свойства бытія и существованія этого верховнаго начала, этого объективнаго основанія нравственнаго міра на землѣ, и въ характеръ отношеній его къ субъективному основанію нравственности, къ человѣческой волѣ.

Разочарованіе послѣдуетъ, если мы узнаемъ, что это верховное гегелевское начало всецѣло имманентно міру, лишено трансцедентнаго существованія въ премірной области. Правда, міръ представляется у *Гегеля* произведеніемъ этого абсолютнаго начала, слѣд. бытіе послѣдняго представляется предшествующимъ появленію міра. Но въ какой формѣ существуетъ этотъ премірный принципъ до вступленія его въ нашъ міръ? Въ формѣ „чистаго бытія“, абстрактной идеи, въ формѣ существованія совершенно безсознательнаго и индифферентнаго, слѣдовательно съ точки зрѣнія сознательной и дѣятельной жизни—пустаго и призрачнаго, не имѣющаго никакого смысла и достоинства. Самосознающей и дѣятельной жизни онъ достигаетъ только тогда, когда вступаетъ въ процессъ развитія міра, объективируется въ формѣ естественной жизни физической природы и за тѣмъ субъективируется въ формѣ исторической жизни самосознающаго человѣка. Слѣдовательно существованіе міра оказывается безусловно и натурально необходимымъ для восполненія гегелевскаго абсолютнаго, міръ есть conditio sine qua non абсолюнаго,

есть раскрытіе абсолютнаго, есть, слѣдовательно, само раскрывающееся абсолютное. Изъ этого основнаго въ гегелевской (и всякой вообще пантеистической) системѣ положенія вытекаютъ слѣдующія два слѣдствія, уничтожающія какъ объективныя, такъ и субъективныя условія существованія нравственнаго міра на землѣ.

Съ одной стороны, этимъ положеніемъ разрушаются объективныя условія нравственности. Хотя въ началѣ мы признали за идеалистическою теоріей то преимущество предъ матеріалистическою, что въ ней (у идеалистовъ-пантеистовъ) признается существованіе единаго абсолютнаго всеобъемлющаго и всеупорядочивающаго начала, необходимо требуемаго ограниченною волею человѣка (какъ нравственнаго существа), которой, какъ ограниченной, не можетъ принадлежать автономія и которая потому предполагаетъ независимую отъ нея и неограниченную (безусловную) силу, какъ объективную основу нравственнаго міропорядка,— однако теперь оказывается, что это неограниченное и абсолютное, незыблемое (независимое отъ человѣческой воли) объективное въ дѣйствительности есть ограниченное, условное, субъективное (находящееся во власти человѣка), такъ какъ оно, какъ намъ уже извѣстно, достигаетъ довлѣющаго существованія въ томъ только случаѣ, если вступаетъ въ нашъ конечный, ограниченный міръ, и если въ этомъ мірѣ достигаетъ себя (сознаетъ само себя) на ступени самосознающаго существа человѣческаго; абсолютный духъ оказывается, слѣд., тутъ не принципомъ, а только результатомъ, послѣднимъ слѣдствіемъ развитія міра и въ частности человѣка. Если же такъ, то значитъ человѣкомъ обусловливается абсолютное, и сознаніе гегелевскаго абсолютнаго есть собственно сознаніе условнаго существа—человѣка,—и значитъ требуемая нравственнымъ сознаніемъ человѣка незыблемо прочная, неизмѣняемая и независящая отъ воли нравственнаго субъекта (человѣка) объективная основа нравственности низводится у *Гегеля* на степень текучаго и

измѣнчиваго субъективнаго сознанія и своеволія и вообще состоянія человѣка. „Безличный законъ“, скажемъ съ *Мартензеномъ*, который самъ не имѣетъ принципомъ своимъ воли, не можетъ быть авторитетомъ и для моей воли, не можетъ обязывать меня и привлекать къ отвѣтственности. (Это можетъ сдѣлать только личный міроправитель, личный законодатель и личный судія). Какъ бы ни высоко стоялъ надо мною безличный законъ или идея, сколь бы ни совершенна была направляемая ею на человѣка норма, но я имѣю безконечное преимущество предъ идеей,—то именно, что я обладаю самосознаніемъ и волею, которыми не обладаетъ она. Я знаю о законѣ, между тѣмъ законъ не знаетъ ни о себѣ, ни обо мнѣ. Если, поэтому, въ дѣлахъ совѣсти, которыя не могутъ быть судимы людьми, я долженъ предстать съ отвѣтственностію предъ судейскій трибуналъ *безличной идеи*, то дѣло свое въ этомъ случаѣ я самъ буду рѣшать, въ послѣдней инстанціи я самъ долженъ буду судить себя, хотя и въ виду вѣчнаго закона. Но что дѣло объ *авторитетѣ* при такомъ судейскомъ трибуналѣ, гдѣ человѣческая свобода должна быть и авторитетомъ для себя, обстоитъ крайне слабо, это для всякаго ясно“ [1]). И надобно прибавить, что гегелевская идея, это абсолютное объективное основаніе всякаго міропорядка, сознается только немногими философами, занимающимися спекулятивными изслѣдованіями о причинахъ и сущности бытія и вступающими во время производства этихъ своихъ работъ въ отношеніе тожества съ абсолютнымъ; для прочихъ же людей, которые не въ состояніи заниматься и не занимаются рѣшеніемъ философскихъ вопросовъ, незыблемое объективное основаніе ихъ существованія и дѣятельности и не существуетъ (такъ какъ не сознается ими).

Не станемъ распространяться о томъ, что *Гегель*

---

[1]) D. christl. Ethik., Allg. Th., s. 489.

впадаетъ въ противорѣчіе, когда безконечное представляетъ существующимъ и дѣйствующимъ только въ конечномъ, и слѣдовательно уравниваетъ безконечное съ конечнымъ [2]), — что Богъ *Гегеля* какъ имѣетъ начало (такъ какъ вступаетъ въ дѣйствительное существованіе только въ исторіи человѣчества, а человѣкъ, даже по даннымъ естествознанія и философіи, появился на землѣ во времени), такъ будетъ имѣть и конецъ (такъ какъ и по научнымъ выводамъ человѣкъ долженъ нѣкогда исчезнуть съ лица земли), слѣдовательно не есть Богъ, который долженъ быть непреходящъ, неизмѣняемъ, вѣченъ. Не станемъ говорить о томъ, что по гегелевской теоріи остается для насъ необъяснимымъ происхожденіе сознательнаго духа изъ безсознательной природы, которою сначала является Богъ *Гегеля*,—происхожденіе въ мірѣ личной формы жизни, между тѣмъ какъ принципъ міра безличенъ. Весьма извѣстна логическая аксіома, что въ причинѣ должно содержаться отнюдъ не меньше, чѣмъ сколько находится въ произведенномъ ею дѣйствіи; между тѣмъ сознаніе и личность суть нѣчто существенно новое, существенно другое и отличное по сравненію съ безсознательнымъ и безличнымъ. Не станемъ высказывать своихъ недоразумѣній на счетъ того, что изъ гегелевскихъ пантеистическихъ началъ намъ не объясняется не только міръ человѣческаго духа, который (духъ) сознаетъ себя индивидуальнымъ, самостоятельнымъ „я“, слѣд. не можетъ быть безсамостною модификаціей, простымъ явленіемъ одной міровой субстанціи, но и міръ природы, которая оказывается множествомъ качественно различныхъ матеріаловъ и силъ, и, слѣдовательно, не можетъ быть признана явленіемъ или модификаціей единаго божескаго существа. Не

---

[1]) Хотя правда одно конечное смѣняется другимъ, но изъ міра конечности мы никогда не въ состояніи выйти въ міръ безконечнаго, въ мірѣ конечнаго никогда и нигдѣ не можетъ быть найдено безконечное.

станемъ высказывать своихъ недоразумѣній и на счетъ того, какимъ образомъ мое сознаніе о Богѣ можетъ стать самосознаніемъ самаго Бога, какъ по *Гегелю* это именно выходитъ; когда человѣкъ мыслитъ абсолютное, т. е. Бога, тогда, по *Гегелю*, Богъ мыслитъ самаго себя. Не станемъ, наконецъ, возражать *Гегелю*, что если его Богъ достигаетъ самосознательнаго существованія, созерцаетъ себя только въ человѣкѣ, въ человѣческомъ сознаніи, то божеское самозозерцаніе не можетъ быть признано единымъ, нераздѣльнымъ, постояннымъ, непрерывнымъ, такъ какъ оно проявляется и существуетъ только въ дробныхъ, частныхъ явленіяхъ человѣческаго самосознанія, которыя не объединяются и не концентрируются въ единомъ высшемъ самосознаніи, въ центральномъ „я“ (—не объединяются и не концентрируются потому, что такого единаго высшаго „я“ не существуетъ). Все это вопросы, обсужденіе которыхъ принадлежитъ критикѣ философскихъ системъ, или системѣ метафизики. Между тѣмъ наше дѣло, повторимъ еще разъ,—ограничиться тѣмъ, что̀ имѣетъ прямое отношеніе къ нашему предмету, т. е къ области нравственности. А изъ критики идеалистическипантеистической теоріи, кромѣ сказаннаго выше, мы обязаны остановиться на слѣдующемъ.

Если, съ одной стороны, идеалистическая теорія *Гегеля* разрушаетъ, какъ мы видѣли, объективныя основы человѣческой нравственности, то, съ другой стороны, она уничтожаетъ и субъективныя основы ея. Возвышая человѣка до абсолютнаго, но въ тоже время считая его лишь безсамостнымъ моментомъ въ проявленіи единой міровой субстанціи, т. е. замѣняя индивидуальную сущность и свойства его другою сущностію и другими свойствами, гегелевская философія лишаетъ человѣка свободы воли и дѣйствій, иначе говоря—субъективной основы нравственности. Хотя *Гегель* и говоритъ о „свободѣ“ міроваго духа, даже сущность (субстанцію) духа полагаетъ въ свободѣ, учитъ, что все направлено на свободу, какъ на послѣднюю цѣль движенія, но все

это вовсе не въ такомъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно говорится у насъ о свободѣ человѣческой воли; все это, съ точки зрѣнія нашего понятія о свободѣ, пустыя слова. На самомъ же дѣлѣ духъ обладаетъ у *Гегеля* лишь такою свободою, какую мы можемъ приписать и приписываемъ физической природѣ, т. е. свободою, какъ способностію и возможностію движенія по имманентнымъ законамъ,—лишь такою свободою, какою обладаетъ напр. камень, когда, будучи брошенъ, слѣдуетъ въ движеніи своемъ имманентному ему закону тяжести, когда ничѣмъ внѣшнимъ не задерживается въ движеніи своемъ по этому закону,—или какою обладаетъ напр. магнитная стрѣлка, когда обращается къ полюсу, слѣдуя присущему ему закону, когда не встрѣчаетъ препятствій къ осуществленію этого закона. Такимъ образомъ въ гегелевской философіи исторіи вовсе нѣтъ мѣста для такой свободы воли, какъ она понимается нами, когда признается необходимымъ условіемъ нравственности, т. е. для свободы, какъ самоопредѣленія, не находящагося въ безусловной зависимости отъ предшествовавшихъ причинъ и не вынуждаемаго съ безусловно навязанною необходимостію слѣдовать извѣстному закону,—какъ способности извѣстнаго существа имѣть въ самомъ себѣ послѣднее основаніе, иниціативу своихъ хотѣній и дѣйствій. Міровой духъ *Гегеля* движется и развивается съ натуральною необходимостію, и на пути этого движенія и развитія слѣпо увлекаетъ всѣ событія и явленія духовнаго міра человѣческаго, всѣ моменты исторіи, такъ что міровая исторія превращается у *Гегеля* въ натуръ-исторію.

Что дѣйствительно такъ, и что иначе не можетъ быть въ системѣ *Гегеля*, это не трудно понять, приглядѣвшись къ процессу развитія мірового духа и его отношенію къ сознательной и дѣятельной жизни человѣка. Такъ какъ абсолютная субстанція или міровой духъ представляется у *Гегеля* сначала безсознательнымъ и индифферентнымъ бытіемъ (тезисъ, первый моментъ), такъ какъ затѣмъ, отчуждаясь отъ себя, онъ полагаетъ себя объективнымъ (а не

субъективнымъ) образомъ (именно—въ физической природѣ), то значитъ въ эту пору онъ не обладаетъ условіями (самосознаніемъ и самовольнымъ хотѣніемъ), которыя необходимы для проявленія нравственной свободной дѣятельности, слѣдовательно влечется къ проявленію себя и развитію съ безусловною внутреннею необходимостію. Такимъ образомъ въ гегелевскомъ бытіи господствуетъ *метафизическая необходимость* Правда, *Гартманъ* говоритъ о „безсознательномъ ясновидѣніи", о „безсознательномъ", которое, однако, по силѣ „провѣдѣнія" своего, создаетъ планы и преслѣдуетъ цѣли; а *Шопенгауеръ* учитъ о „волѣ въ природѣ". Но не безсмысленно ли говорить о „ясновидѣніи безсознательнаго"?—не странно ли—утверждать, что то́, что́ не имѣетъ сознанія, сознаетъ,—что *a*, которое есть *a*, а не *b*, а потому обладаетъ субстанціальными свойствами *a*, а не *b*, проявляетъ однако свойства *b*, а не *a*? Не противорѣчіе ли говорить о волѣ тамъ, гдѣ все совершается силою чисто инстинктивнаго влеченія? Далѣе: объективировавшійся на второй ступени своего развитія гегелевскій міровой духъ въ третій моментъ своего развитія достигаетъ субъективированія себя, сознанія о себѣ, именно—на ступени самосознающаго человѣка. Но можетъ ли быть рѣчь о свободѣ (въ нашемъ смыслѣ слова) и на этой ступени сознательной жизни человѣка или исторической жизни человѣческаго общества? Можетъ ли быть признанъ свободнымъ сознающій себя человѣкъ? Не можетъ, такъ какъ субъективное сознаніе его не имѣетъ самостоятельнаго значенія, но находится въ полной зависимости отъ открывающейся и сознающей себя въ немъ абсолютной субстанціи, есть не больше, какъ одинъ изъ моментовъ развитія послѣдней. Слѣдовательно метафизическая необходимость (метафизическій детерминизмъ), съ которою развивается, какъ мы видѣли, абсолютная субстанція, переходитъ здѣсь въ *логическую необходимость* (логическій детерминизмъ); человѣкъ предопредѣленъ въ своемъ мышленіи, которое въ сущности есть не

его мышленіе,—онъ мыслитъ то, и такъ, что́ и какъ требуется субъективирующеюся въ мышленіи его абсолютною субстанціей. А логическая необходимость переходитъ, наконецъ, въ *нравственную необходимость* (нравственный детерминизмъ), такъ какъ каждый объектъ человѣческаго познанія, каждое пріобрѣтаемое имъ представленіе есть не потенціальное только, не возможное только основаніе для опредѣленія рѣшенія воли человѣка, для обнаруженія его дѣятельности, но и актуальное, дѣйствительное и неизбѣжное. И въ этой области, въ области воли, человѣкъ обнаруживаетъ субстанціальную принадлежность свою абсолютной субстанціи, слѣдовательно находится въ безусловной зависимости отъ нея, не можетъ произвести ни одного момента своего существованія изъ себя самаго.

Съ отрицаніемъ идеалистически-пантеистическою теоріей свободы воли человѣческой, самостоятельнаго значенія человѣка по отношенію къ своимъ дѣйствіямъ, необходимо связываются слѣдующіе выводы.

Во первыхъ, здѣсь теряетъ всякое значеніе рѣчь объ обязательности, о долгѣ человѣка. Какой можетъ имѣть смыслъ признаніе человѣкомъ такой высшей нормы, которая требуетъ, чтобы человѣкъ силою своей воли заставлялъ себя подчиняться этой нормѣ, устраняя другіе возможные, но противные послѣдней пути, если человѣкъ есть не больше, какъ безправный моментъ, неудержимо и безслѣдно увлекаемый потокомъ движущейся абсолютной субстанціи, —если онъ не имѣетъ по отношенію къ ней рѣшительно никакой самостоятельности, подчиненъ ей съ безусловною необходимостію. А съ разрушеніемъ долга, обязательности, уничтожается и вмѣняемость человѣку его дѣйствій. Какимъ образомъ человѣкъ можетъ быть повиненъ въ своихъ дѣйствіяхъ, заслуживать награду или наказаніе, если его дѣйствія суть необходимыя обнаруженія открывающейся единой всеобъемлющей и всеисключающей субстанціи? Понятно, что въ этомъ ученіи послѣднее основаніе, послѣдняя причинность

человѣческихъ дѣйствій, на которой основывается ученіе о нравственномъ вмѣненіи, коренится не въ человѣкѣ, не въ его свободномъ хотѣніи, а въ абсолютной субстанціи.

Во вторыхъ, при такомъ положеніи дѣла, собственно говоря, не можетъ быть рѣчи о добрѣ и злѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно говорятъ объ этомъ предметѣ. Такъ какъ все совершается въ мірѣ съ безусловною необходимостію, слѣдовательно не можетъ быть въ немъ ни одного акта, который не имѣлъ бы необходимаго и разумнаго основанія для себя въ открывающейся въ мірѣ абсолютной субстанціи, то, слѣдовательно, и тѣ явленія, которыя мы называемъ злыми, имѣютъ такое же необходимое и разумное основаніе, и слѣдовательно въ существѣ дѣла нэ суть злыя, а добрыя (такъ какъ необходимы и разумны, слѣдоват. цѣлесообразны). Только съ нашей ограниченной точки зрѣнія они кажутся чѣмъ-то неразумнымъ и презрѣннымъ; только разсматриваемыя въ отрывочномъ, изолированномъ видѣ, они могутъ показаться чѣмъ-то безосновательнымъ и лишеннымъ права существованія, но разсматриваемыя съ теоцентрической точки зрѣнія, въ связи со всею совокупностію бытія, они разрѣшаются въ гармонію и обусловливаютъ собою добро; они составляютъ небольше, какъ временный и преходящій дефектъ (недостатокъ, небытіе еще того, что имѣетъ быть впереди) Если и встрѣтится въ пантеистической системѣ рѣчь о добрѣ и злѣ въ нашемъ смыслѣ слова, равно какъ и о свободѣ и долгѣ, то это будетъ сдѣлано въ ущербъ послѣдовательности системы,—будетъ сдѣлано подъ давленіемъ практической жизни, которая, идя своимъ чередомъ, мало обращаетъ вниманія на теоретическіе замыслы человѣческаго ума.

Непонятно только, скажемъ, какимъ образомъ могло произойти, что названныя сейчасъ основныя понятія нравственности, представляющія на самомъ дѣлѣ только призраки, иллюзію по идеалистически пантеистической теоріи, успѣли такъ крѣпко пустить корни въ общемъ сознаніи

всего человѣчества, что жили и живутъ, не смотря на всѣ противоубѣжденія идеалистовъ-пантеистовъ въ ихъ реальной несостоятельности; мало того—даже вынуждаютъ этихъ мыслителей къ непослѣдовательностямъ въ своей системѣ, занося въ нее такія вещи, существованіе которыхъ не можетъ быть выведено изъ ея основныхъ принциповъ.

Если, такимъ образомъ, идеалистически-пантеистической теоріи *Гегеля* недостаетъ, какъ очевидно изъ нашей критики, принципа à quo, то ей недостаетъ, далѣе, и принципа ad quod. Иначе: если изъ началъ этой теоріи мы не въ состояніи объяснить факта существованія нравственнаго міра, то не въ состояніи объяснить изъ нихъ и цѣли его.

Все, что́ ни происходитъ, непремѣнно должно происходить для *кого нибудь*, для чьей либо пользы или удовольствія, для чьего либо *блага*, для удовлетворенія (и слѣдовательно непремѣнно должно быть кѣмъ нибудь сознаваемо); иначе оно теряетъ всякій смыслъ и значеніе, будетъ равняться несуществующему. Между тѣмъ въ такомъ именно критическомъ положеніи оказывается гегелевская идея, въ развитіи своемъ не встрѣчающая соотвѣтствія (адекватности) между собою, съ одной стороны, и волею, получающею удовлетвореніе отъ развитія этой идеи, и сердцемъ, наслаждающимся этимъ благомъ, развитіемъ идеи—съ другой стороны. Намъ скажутъ, что недостатокъ у гегелевскаго абсолютнаго (у абстрактной идеи) воли и сердца восполняется волями и сердцами человѣческими, такъ какъ человѣческое существованіе имѣетъ, по гегелевской теоріи, тотъ смыслъ, что оно служитъ субъективированію абсолютной субстанціи; слѣдовательно развивающейся абстрактной идеѣ соотвѣтствуютъ воля и сердце историческаго человѣка. Но адекватно ли это соотвѣтствіе? Ниже мы будемъ имѣть случай видѣть, что нѣтъ, какъ бы ни была продолжительна исторія человѣка. Да и въ какомъ отношеніи находятся по *Гегелю* человѣческія личности къ развивающейся абстрактной идеѣ? Въ отношеніи скоропреходящихъ, безслѣдно исчезающихъ мо-

ментовъ,—въ отношеніи вполнѣ несамостоятельнаго и малозначущаго средства, простаго орудія. И это второй пунктъ, на который мы должны обратить вниманіе, доказывая недостатокъ у *Гегеля* принципа ad quod, несостоятельность его теоріи въ объясненіи цѣли нравственнаго міра.

Если въ гегелевской теоріи, какъ мы видѣли сейчасъ, оказался недостатокъ блага, какъ цѣли нравственности, при разсмотрѣніи объективной стороны, служащей необходимою опорою для человѣческой нравственности, при разсмотрѣніи гегелевскаго Бога; то такой же недостатокъ блага оказывается и при разсмотрѣніи субъективной стороны нравственной жизни и дѣятельности человѣческой, при разсмотрѣніи человѣка, какъ нравственнаго дѣятеля. Еще пожалуй сносною можетъ показаться жизнь философа, который въ часы спекулятивныхъ своихъ работъ достигаетъ знанія абсолютнаго, сознаетъ свое тожество съ нимъ,—такъ какъ гегелевское абсолютное, какъ намъ уже извѣстно, достигаетъ самосознанія въ мышленіи человѣческомъ. Но достигаетъ ли полнаго удовлетворенія, истиннаго и прочнаго блага и этотъ философъ? Не достигаетъ, такъ какъ и философъ, сознавая субстанціальную принадлежность свою абсолютному, считаетъ индивидуальное существованіе свое не больше, какъ быстропреходящимъ и навсегда исчезающимъ моментомъ, и онъ дѣйствительно проходитъ и навсегда исчезаетъ, по гегелевской теоріи; слѣдоват. и онъ не въ состояніи достигнуть обладанія прочнымъ, неотъемлемымъ благомъ; и онъ, сознавая даже тожество свое съ абсолютнымъ (въ часы своего мышленія), далеко не въ состояніи получить то благо и удовлетвореніе, какое можетъ получить человѣкъ, который сознаетъ личную самостоятельность, относительную независимость отъ абсолютной субстанціи, свое вѣчное, непреходящее существованіе. Да и вся ли, наконецъ, жизнь даже философа слагается изъ ясныхъ понятій и отвлеченнаго мышленія?—и насколько не вся, на столько въ меньшей мѣрѣ достигается имъ благо. А что сказать о

не философахъ, людяхъ, вращающихся въ круговоротѣ житейскихъ отношеній, преслѣдующихъ мелкія, частныя, подчиненныя цѣли, о людяхъ, неспособныхъ даже подняться къ сознанію абсолютной идеи? Понятное дѣло, что эта категорія человѣческихъ индивидуумовъ имѣетъ еще меньшее значеніе, что жизнь подобныхъ индивидуумовъ еще менѣе ощутительна въ общей жизни универсума, еще безслѣднѣе и незамѣтнѣе пропадаетъ. Это такъ, по соображеніямъ *Гегеля*; но удовлетворится ли этими соображеніями душа каждаго изъ индивидуумовъ? Какъ она можетъ удовлетвориться, когда она преисполнена влеченіемъ и стремленіемъ исповѣдывать „Бога живыхъ“, между тѣмъ Богъ *Гегеля* есть Богъ мертвыхъ? Какъ она можетъ удовлетвориться, если „вмѣсто хлѣба“, выразимся словами *Лотце*, „Гегель, въ своемъ пренебреженіи индивидуальной жизни въ виду отвлеченнаго развитія идеи, угощаетъ ее камнемъ?“ [1]) Какъ она можетъ удовлетвориться, если „счастіе и миръ ея“, продолжимъ словами того же мыслителя, „не принадлежатъ къ цѣлямъ исторической работы,—если ходъ исторіи есть громадная трагическая бойня, на которой приносится въ жертву всякое и все индивидуальное счастіе и всякая и вся индивидуальная жизнь, для того чтобы благополучно шло развитіе всеобщей идеи человѣчества“ [2]). Какъ она можетъ удовлетвориться, если все, что она дѣлаетъ и выноситъ, все, на что она надѣется и къ чему стремится, наконецъ все, чего она достигаетъ,—все это принадлежитъ только къ механизму и декораціи, на которые божественный духъ тратится для того, чтобы доставить себѣ зрѣлище развитія идеи“ [3]). Скажутъ, что „намъ слѣдуетъ преодолѣть въ себѣ мягкосердіе чувствительнаго взгляда на исторію и привыкнуть къ мысли, что главное—то и заключается въ необходимомъ

---

[1]) Микрокосмъ, пер. *Корша*, ч. 3, Москва, 1866, стр. 43.

[2]) Ibid., стр. 39. 40.

[3]) Ibid., стр. 48.

процессѣ понятія, а не въ счастіи и несчастіи индивидуумовъ“ [1]). Но не возмущается ли противъ этого совѣта естественное чувство каждой человѣческой души, не исключая и души спекулятивнаго философа? Пока будетъ теплиться въ человѣкѣ искра жизни, до тѣхъ поръ онъ будетъ вопіять противъ этого звѣрскаго насилія надъ нимъ, давая знать, что подобное ученіе идетъ въ разрѣзъ съ его *природою*, которой нельзя нарушать безнаказанно. Въ этомъ пунктѣ ужъ выше матеріализмъ съ своею эвдемонистическою теоріей, такъ много хлопочущій о счастіи человѣческихъ индивидуумовъ, о благополучномъ состояніи ихъ, о наслажденіи (хотя временномъ, преходящемъ, но дѣйствительномъ, реальномъ). Самое же высшее наслажденіе и высшее счастіе человѣка, проистекающее изъ любви, этого принципа нравственной дѣятельности по ея матеріальному содержанію, какимъ образомъ можетъ осуществиться въ отношеніяхъ человѣка къ безличному богу *Гегеля*, если любовь предполагаетъ личныя отношенія, отношеніе личнаго человѣка къ личному же, имѣющему сердце Богу, а не къ отвлеченному, холодному разуму. Такимъ образомъ если бы и удовлетворился гегелевскимъ богомъ умъ человѣка, то никогда не удовлетворится имъ сердце человѣческое; если бы стояли за этого бога философы, то противъ него возстали бы простые смертные. И не оказался ли бы въ этомъ случаѣ человѣкъ, существо хотя ограниченное, конечное, но обладающее чувствомъ и волею, обладающею способностію любить, (т. е. воспринимать въ себя и обнимать собою все живущее, не уничтожая однакожъ его самости, и въ тоже время предавать себя всему живущему, но безъ уничтоженія самости собственнаго „я“),—не оказалось ли бы такое существо гораздо возвышеннѣе, привлекательнѣе и богаче содержаніемъ, чѣмъ гегелевскій богъ, хотя абсолютный, но холод-

[1]) Ibid

ный, ко всему другому индифферентный, все поглощающій, все исключающій и все уничтожающій, но въ концѣ концовъ все таки остающійся такимъ же абстрактнымъ, безжизненнымъ, несовершеннымъ по содержанію, какимъ былъ и прежде.

Да и какія, наконецъ, могутъ быть для человѣка, при изложенныхъ условіяхъ его жизни, побужденія энергически и честно дѣйствовать на поприщѣ своей жизни, чѣмъ ему мотивироваться на пути къ цѣли, если любовь къ преслѣдуемому предмету, этотъ нервъ жизненныхъ стремленій къ цѣли, разсѣчена? Чѣмъ онъ можетъ интересоваться и поощряться въ выборѣ средствъ и путей для своей дѣятельности, если онъ знаетъ, что все совершается съ независящею отъ него необходимостію, что потому на немъ не можетъ лежать никакихъ обязательствъ, никакого долга, что все совершается не для его блага, а для блага кого-то сторонняго, другаго, или—лучше сказать—ни для чьего блага, что своею дѣятельностію онъ не въ состояніи достигнуть никакого прочнаго, реальнаго, истиннаго блага?

Много шуму у *Гегеля*, скажемъ въ заключеніе, а мало дѣла; большія приготовленія, а ничтожный результатъ. И оно въ самомъ дѣлѣ такъ, коль скоро всѣ низшія ступени жизни въ мірѣ (какъ нечеловѣческой, такъ и человѣческой), со всѣми происходящими на нихъ событіями и явленіями, существуютъ только для того, чтобы немногіе философы могли созерцать развивающуюся въ мірѣ идею,—коль скоро, далѣе, и философы, при всей ясности сознанія этой идеи, при всемъ сознаніи тожества своего съ абсолютнымъ, все-таки не могутъ сообщить послѣднему конкретнаго и реальнаго содержанія, а сходятъ одинъ за другимъ со сцены исторіи, оставляя когда-то сознававшуюся ими идею пустою, безсодержательною, индифферентною въ самой себѣ, и равно за собою не оставляя ничего прочнаго, реальнаго, непреходящаго.

Если вѣрно то, что сказали мы доселѣ, разбирая тео-

рію идеализма, то теперь мы пришли къ заключенію, которое, повидимому, дальше всего отстояло отъ вопроса. Не напрасно говорятъ, что противоположности часто соприкасаются; это случилось и въ отношеніяхъ между матеріализмомъ и идеализмомъ. Хотя въ исходныхъ пунктахъ они слишкомъ далеко отстоятъ другъ отъ друга, но въ конечномъ результатѣ оказываются совпадающими. Если абсолютное *Гегеля*, идея его имѣетъ дѣйствительное, реальное существованіе только въ нашемъ мірѣ, то слѣдовательно на самомъ дѣлѣ, въ реальности (а чистая идея, не имѣющая соотвѣтствующаго реальнаго содержанія, есть ничто) она есть результатъ развитія міра, продуктъ силъ природы; и, слѣдовательно, въ дѣйствительности (реально) не можетъ быть мыслима чѣмъ-то высшимъ міра, превознесеннымъ надъ нимъ, чѣмъ-то правящимъ міромъ, господствующимъ надъ нимъ. Слѣдовательно идеализмъ переходитъ въ послѣднемъ результатѣ въ матеріализмъ. Такимъ образомъ принципы исторіи, устанавливаемые двумя разсмотрѣнными нами міросозерцаніями (матеріалистическимъ и идеалистическимъ) могутъ быть даже разсматриваемы въ послѣднемъ основаніи какъ одинъ принципъ, но принципъ несостоятельный, и во всякомъ случаѣ отвергаемый нами.

Какое же начало мы установимъ въ значеніи принципа исторіи?

Такъ какъ многіе факты исторіи, многія явленія нравственнаго міра, образуемаго человѣческою жизнію, не могутъ быть объяснены, какъ мы видѣли, изъ началъ матеріализма и идеализма, т. е. изъ физическихъ (матеріальныхъ) силъ и ихъ закона (закона безусловной, физической необходимости), къ которымъ въ послѣднемъ результатѣ сводятся матеріалистическая и идеалистическая теоріи, то, очевидно, должно быть признано бытіе высшей, трансцендентной (сверхчувственной) сущности для объясненія явленій нравственнаго міра, безъ которой послѣднія останутся непонятными. Гегелевскій идеализмъ (въ отличіе отъ мате-

ріализма) допускаетъ такое высшее, трансцендентное бытіе, но представляетъ его въ формѣ чистой идеи, неимѣющей адекватнаго реальнаго содержанія; но мы уже говорили, что идеальное безъ соотвѣтствующаго реальнаго, абстрактное безъ соотвѣтствующаго конкретнаго, понятіе или мысль безъ соотвѣтствующей жизни есть пустота, ничто. Потому, допуская, на основаніи очевидныхъ фактовъ, существованіе нематеріальнаго, сверхчувственнаго (идеальнаго — выразимся положимъ) начала, въ противоположность матеріальному, чувственному (реальному), мы представляемъ себѣ его въ формѣ *реальной*, дѣйствительно существующей сущности,—въ видѣ идеи (абстрактной формы), наполненной реальнымъ содержаніемъ (жизнію); слѣдовательно терминъ— „идея" мы понимаемъ не въ абстрактно-логическомъ смыслѣ, а въ конкретно-метафизическомъ, не какъ возможность только, но и какъ дѣйствительность,—но дѣйствительность категоріи бытія высшаго, тонкаго, духовнаго, совершеннаго, по сравненію съ грубымъ, матеріальнымъ, несовершеннымъ (какъ безсознательнымъ и несвободнымъ, не устанавливающимъ идеаловъ и не преслѣдующимъ цѣлей) бытіемъ видимаго міра. А такая идеально-реальная сущность можетъ мыслиться и существовать не иначе, какъ въ формѣ *личности*. Такимъ образомъ принципомъ исторіи мы ставимъ принципъ личности, открывающійся для нашего міра въ человѣкѣ.

Сущность личности, этого принципа исторіи, состоитъ въ томъ, что она есть бытіе *отъ себя* и *для себя*, что она исходное начало своей жизни и цѣль ея заключаетъ въ самой себѣ, словомъ—что она сама себя обусловливаетъ [1]). Въ силу этого субстанціальнаго, метафизическаго свойства своего, личность не застаетъ себя готовою, или всецѣло полагаемою стороннею, внѣшнею силою, а сама себя пола-

[1]) О человѣческой личности, какъ производной, тварной, это говорится не въ абсолютномъ, а относительномъ смыслѣ.

гаетъ, сама себя производитъ. Слѣдовательно, только въ личности мы находимъ тѣ условія, которыя оказываются необходимыми для объясненія указанныхъ нами выше явленій нравственнаго міра и разрѣшенія непонятныхъ для матеріализма и пантеизма фактовъ исторіи. Только изъ этого начала могутъ быть объяснены и поняты—бытіе въ мірѣ свободы, существованіе въ родѣ человѣческомъ идеаловъ и обязательныхъ нормъ для человѣческой дѣятельности, человѣческое чувство отвѣтственности за дѣйствія, фактъ обвиненія и наказанія преступленій, совершаемыхъ въ человѣческихъ обществахъ, возможность самопожертвованія и любви, явленія добра и зла въ мірѣ. Только изъ этого начала намъ понятно будетъ—какимъ образомъ человѣкъ можетъ вторгаться въ міротеченіе и міропорядокъ и по своему распоряжаться въ немъ то тамъ, то здѣсь, быть самовольнымъ и самостоятельнымъ вкладчикомъ въ міровую экономію. Только отсюда будетъ понятно—какимъ образомъ могло произойти, что человѣкъ впутался въ ненормальное состояніе, что онъ не таковъ въ жизни своей, каковъ долженъ быть по требованіямъ своей природы, что онъ томится по идеалѣ, съ которымъ разошелся,—будетъ понятно, почему человѣкъ долженъ страдать, и страдаетъ, въ настоящее время, горестнымъ существованіемъ искупать свою вину и путемъ тяжкихъ жертвъ возвращать потерянное благобытіе. Какъ видимъ, понятіе личности тожественно съ понятіемъ нравственнаго существа, а также съ понятіемъ духа. Характерные же признаки личности, духа, или нравственнаго существа суть свобода и руководящій ее разумъ (самосознаніе).

Но личность, представляемая человѣкомъ, не есть *чистая* личность (совершенная свобода и полное самосознаніе), не есть чистый духъ, не есть чистый ѳеосъ. Въ ней имѣетъ мѣсто и относительное право и матеріалистическое начало; и потому-то, устанавливая въ своемъ мѣстѣ факторы исторіи, мы въ числѣ самыхъ общихъ факторовъ по-

мѣстили и физическую природу. Человѣческая личность представляетъ собою синтезисъ антитезъ—духа и матеріи, и насколько простирается нашъ эмпирическій взглядъ, настолько въ исторіи мы видимъ ее въ этой именно двусоставной формѣ. *Человѣческая* личность даже перестала бы быть полною личностію, если бы она проявилась въ формѣ чистаго духа,—потому что въ самомъ понятіи человѣка лежитъ требованіе двусоставнаго существа. То обстоятельство, что духъ человѣческій связанъ съ матеріей, служитъ, конечно, ограниченіемъ для перваго, есть причина умаленія его въ градаціи существъ универсума, младенческаго, такъ сказать, состоянія его (и потому задача человѣка—постепенно овладѣвать присущею ему физическою стороною, мало по малу поставлять ее въ услуги своему духу); но для физической природы, кстати замѣтить, обстоятельство это въ высшей степени важно и благотворно. Безъ этого условія физическая природа оставалась бы совершенно и навсегда исключенною изъ области духа, не имѣла бы пункта соприкосновенія съ высшею формою бытія, и такимъ образомъ космосъ распался бы на двѣ совершенно отдѣленныя другъ отъ друга области; при этомъ же условіи (соединеніи духа и матеріи въ субстанціи человѣка) физическая природа получаетъ возможность быть вовлеченною въ область духа, принимать участіе въ его жизни и вступать съ нимъ во взаимообщеніе. Такимъ образомъ найденный нами принципъ исторіи, т. е. принципъ личности, обнимаетъ собою и физическую природу, и принципъ матеріи (матеріалистическій). Это значитъ, что отвергнутые нами принципы—идеалистическій и матеріалистическій не исключаются безусловно нашимъ принципомъ, а обнимаются имъ и поглощаются. Это, впрочемъ, будетъ яснѣе изъ послѣдующаго.

Но уже связанность человѣческаго духа матеріей, которая есть начало противоположное ему и потому ограничивающее его, заставляетъ предположить, что человѣческая

личность не есть, какъ уже замѣтили мы выше, личность чистая, т. е. полная, совершенная, абсолютная. Специфическими чертами личности мы признали свободу и самосознаніе; но наблюдая человѣческую личность въ процессѣ ея жизни, съ ясностію увидимъ, что она далеко не обладаетъ полнымъ свѣтомъ самосознанія и полною свободою самоопредѣленія. Вопервыхъ, изслѣдуя человѣческую личность въ ея происхожденіи, въ тѣ моменты, когда она вступаетъ въ процессъ своей жизни, найдемъ, что самосознаніе ея развивается изъ темной, безсознательной области, и свобода ея обусловлена инстинктивными влеченіями и полусознательными желаніями; новорожденнаго дитяти никто не назоветъ дѣйствующимъ самосознательно и свободно. Слѣдовательно, человѣческая личность развивается изъ темнаго натуральнаго основанія, на которомъ она коренится. На этомъ же корнѣ она опирается всегда, впродолженіе всей своей жизни, какъбы высоко она ни развилась. Говоримъ—всегда, потому что если мы станемъ наблюдать человѣка вполнѣ созрѣвшаго умственно и нравственно, то опять таки найдемъ, что онъ всегда живетъ въ двухъ формахъ существованія—сознательной и свободной (личной) и безсознательной и несвободной (безличной). Содержаніе нашего „я“ никогда не сознается и не можетъ быть сознано нами все вдругъ, а лишь послѣдовательно, по частямъ; въ глубинѣ нашего „я“ лежитъ фондъ, который никогда не можетъ быть освѣщенъ свѣтомъ самосознанія; мы никогда не въ состояніи сознать, что́ такое наша душа въ своей сущности, какъ „вещь въ себѣ“, по выраженію *Канта*, какъ носитель тѣхъ психическихъ явленій, которыя сознаются нами. Равнымъ образомъ дѣйствуя свободно, человѣкъ никогда не опредѣляется въ своей дѣятельности единственно или чисто изъ самаго себя, никогда не дѣйствуетъ безъ какихъ нибудь мотивовъ, т. е. безъ представленій о достоинствѣ предметовъ, приводящихъ волю въ движеніе, и безъ внутреннихъ вызововъ къ дѣятельности, коренящихся въ инстинктивныхъ влеченіяхъ; не говоримъ уже о томъ,

что въ индивидуальныхъ особенностяхъ своей природы человѣкъ наталкивается на такую границу, которая не можетъ быть всецѣло преодолена и уничтожена никакими усиліями его свободной воли. Вотъ почему ограниченная личность человѣческая необходимо предполагаетъ безграничную личность божескую. Предположить это мы вынуждаемся тѣмъ же соображеніемъ, которымъ обыкновенно руководствуются, доказывая бытіе Бога изъ космологическаго и отчасти нравственнаго началъ. Основаніе это лежитъ во всеобщемъ логико-метафизическомъ законѣ *достаточнаго основанія*. Если человѣкъ есть личность ограниченная, условная, несовершенная, то для объясненія факта существованія ея необходимо предположить, слѣдуя закону достаточнаго основанія, существованіе личности безграничной, безусловной, всесовершенной. Если, далѣе, человѣкъ, какъ нравственное существо, носитъ въ себѣ нравственный законъ, съ безусловною необходимостію (категорически) обязующій его свободную волю, то, очевидно, долженъ существовать личный законодатель, въ которомъ лежало бы достаточное основаніе нравственнаго закона, ощущаемаго человѣкомъ въ своей совѣсти и не имѣющаго достаточнаго основанія въ немъ самомъ. Но это не все. Коль скоро человѣкъ есть существо не только оперирующее абстрактными процессами холодной мысли, но и способное *любить*, вступать въ сердечное интимное взаимообщеніе съ другими существами, то въ этомъ для насъ открывается возможность такого доказательства бытія абсолютной личности, которое по убѣдительности своей превосходитъ всѣ другія доказательства и отъ котораго одного всѣ возможныя доказательства получаютъ подтвержденіе и силу. Это такъ называемое религіозное доказательство (*Якоби*), состоящее въ томъ, что человѣкъ *непосредственно* убѣждается въ бытіи личнаго Бога въ благоговѣйной преданности и любви къ Нему, получая отвѣтъ на нихъ со стороны Бога (со стороны Его попечительности и Его любви),—убѣждается вслѣдствіе прямаго соприкосновенія своего духа съ духомъ Божіимъ. Въ этомъ случаѣ

человѣкъ ощущаетъ присутствіе въ себѣ Бога съ такою же опредѣленностію и увѣренностію, съ какими созерцаетъ внѣшними чувствами окружающіе его предметы; и если, допустимъ, въ ясности и отчетливости первое ощущеніе уступаетъ послѣднему, чувственному созерцанію, то тѣмъ убѣдительнѣе оно въ томъ отношеніи, что соприкосновеніе человѣческаго духа съ предметомъ своимъ здѣсь бываетъ непосредственное, между тѣмъ какъ въ послѣднемъ случаѣ оно посредствуется внѣшними чувствами и внѣшнею средою.

Если мы убѣдились, что условія существованія человѣка, какъ существа конечнаго, условнаго, именно—ограниченіе его окружающимъ міромъ (и физическимъ, и духовнымъ) есть причина того, что человѣческая личность есть личность неполная, несовершенная, то отсюда съ ясностію слѣдуетъ неосновательность ученія *Спинозы* и его послѣдователей—пантеистовъ, что абсолютное не можетъ быть мыслимо въ личной формѣ, что „абсолютная личность есть contradicto in adjecto“ (*Штраусъ*). Человѣкъ потому и не есть полная, абсолютная личность, что онъ не есть безграничное, абсолютное существо; и если бы онъ былъ таковымъ (безусловнымъ, ничѣмъ неограниченнымъ), то тогда именно онъ и имѣлъ бы возможность быть совершенною личностію. Слѣд. именно абсолютному, именно божеству, и только Ему, принадлежитъ возможность быть истинною, чистою личностію; именно на Него, и только на Него, можетъ быть перенесено въ полномъ объемѣ понятіе личной жизни,—между тѣмъ какъ человѣку личное существованіе принадлежитъ въ относительномъ только смыслѣ. Стóитъ только не забывать даннаго нами выше понятія о личности. Личная форма существованія была бы ограниченіемъ (negatio) для божества въ томъ только случаѣ, если бы опредѣленія (determinatio) личности, а вмѣстѣ съ тѣмъ само бытіе ея, полагались стороннею силою, а не самою же личностью; между тѣмъ мы въ томъ и нашли сущность личности, что она существуемъ чрезъ себя саму. Полагая само себя, про-

изводя изъ самаго себя сущность своего бытія и обусловливая самимъ собою свойства своей жизни, абсолютное тогда именно и полагаетъ себя, тѣмъ самимъ и реализуетъ себя, а не отрицаетъ себя; а полагая себя единственно изъ самаго себя, независимо отъ всякаго внѣшняго давленія, абсолютное, натурально, полагаетъ личныя свойства свои (самосознаніе и свободу) въ безусловной степени (а не въ той условной, ограниченной, въ какой полагаетъ себя человѣческая личность), слѣдовательно и съ этой стороны не встрѣчаетъ ограниченія, отрицанія. Напротивъ, тогда-то абсолютное и претерпѣвало бы ограниченіе, если бы оно не было личностію, т. е. если бы не полагало самосознательно и свободно полноту своего бытія и совмѣстно съ этимъ не пріобрѣтало возможности и силы опредѣлять собою и полагать отъ себя и все внѣ существующее. Такимъ образомъ, „какъ правильно понятое понятіе абсолютнаго", скажемъ словами *Пфляйдерера*, „ведетъ къ понятію личности, такъ и правильно понятое понятіе личности ведетъ къ понятію абсолютнаго. Такимъ образомъ съ двухъ сторонъ получаемъ доказательства въ подтвержденіе той истины, что „„абсолютная личность"" не только не немыслимое Non ens, какъ думаетъ *Штраусъ*, а, напротивъ, понятіе логически необходимое" [1]).

Да и соединеніе (синтезисъ) матеріи и духа въ субстанціи человѣка и вообще въ устройствѣ мірозданія заставляетъ предположить причину (личную) этого гармоническаго соединенія, лежащею внѣ соединяемыхъ элементовъ, такъ какъ въ самихъ элементахъ, какъ неоднородныхъ и индифферентныхъ между собою, не можетъ лежать довлѣющей на то причины.

Такимъ образомъ, признавши принципомъ исторіи принципъ личности, мы должны стать съ нимъ на *теистическую* точку зрѣнія,—отнюдь, впрочемъ, не исключающую антропологической точки зрѣнія и даже физической, но обнимающую ихъ. Говоримъ „теистическую" не въ смыслѣ эманатизма, или деизма,—потому что эманатизмъ или иначе—спекуля-

[1]) Die Religion ihr Wesen und ihre Geschichte, 1 Bd., Leipzig, 1869, s 195.

тивный теизмъ (изъ древнихъ—неоплатоники, гностики; изъ новыхъ—*Бэмъ*, *Шеллингъ*, *Вайссе*, *Роте*, *Фихте* младшій и др.) составляетъ предварительную ступень къ пантеизму, который отвергнутъ нами; а деизмъ или иначе—эмпирическій теизмъ (изъ древнихъ—*Аристотель*; изъ новыхъ—англійскіе деисты, *Лейбницъ* и др.) ведетъ къ матеріализму, котораго также мы не приняли. Значитъ долгъ нашъ, стоя на теистической точкѣ зрѣнія, признавать и совмѣстное, и раздѣльное существованіе Бога и міра. Но изслѣдованіе этого предмета не входитъ въ задачу настоящаго сочиненія.

Принципъ личности, поставленный нами принципомъ исторіи, выясненъ въ особенности христіанствомъ; оно выяснило какъ истинное понятіе о личномъ Богѣ, такъ и истинное понятіе о личности человѣка,—хотя ограниченной, но имѣющей вѣчное значеніе и достоинство. Потому представленіе о личномъ Богѣ и личномъ человѣкѣ особенно было сильно и получило преобладающее значеніе въ первые вѣка христіанской эры и средніе вѣка,—хотя, конечно, больше принималось со словъ библіи на вѣру, чѣмъ ставилось предметомъ научнаго изслѣдованія и выводилось строго логическимъ путемъ изъ научныхъ посылокъ. Какъ на представителя направленія этого времени, философствовавшаго объ исторіи, укажемъ на *Боссюэта*. Но и въ новѣйшее время, не смотря на широкое распространеніе пантеистическаго и матеріалистическаго направленій, нѣтъ недостатка въ защитникахъ принципа личности и въ такихъ трактатахъ и изслѣдованіяхъ по философіи исторіи, которые въ качествѣ дѣятелей исторіи выводятъ личнаго Бога и личнаго человѣка. Укажемъ на *Зиссмильха*, *Гамана*, *Шлоссера*, *Нибура*, *Шлегеля*, *Гербарта*, *Г. Миллера*, *І. Миллера*, *Лазаруса*, *Лотце*, *Эттингена*, *Германа*, *Шарлинга* и др.—изъ нѣмецкихъ философовъ—историковъ,—на *Жавари*, *де-Местра*, *Балланша*, *Габріэля*, *Гратри*, *Буллье*, *Бюша* и др.—изъ французскихъ,—на *Розмини*, *Романьози* и др.—изъ италіанскихъ,—на *Эдуардса*, *Шедда*, *Маколея*, *Карляйля* и др.—изъ сѣверо-американскихъ,—на *Гейера*—изъ шведскихъ.

ЦѢЛЬ ИСТОРІИ.

Но терминомъ à quo предполагается ad quod; одинъ полюсъ необходимо предполагаетъ другой, противоположный; говоря о такомъ или иномъ началѣ чего бы то ни было, мы неизбѣжно наталкиваемся на вопросъ о такомъ или иномъ концѣ его. Равнымъ образомъ рѣчь о факторахъ, о силахъ необходимо предполагаетъ такой или иной предметъ, такую или иную задачу, такую или иную цѣль ихъ дѣятельности. Поэтому, выяснивъ принципъ исторіи (и факторы ея), обратимъ вниманіе на выясненіе цѣли ея. Здѣсь также положительное рѣшеніе вопроса мы должны предварить критическимъ рѣшеніемъ его.

Соотвѣтственно двумъ противоположнымъ крайностямъ, найденнымъ нами при установленіи принципа исторіи, ея начала,—крайности матеріализма и идеализма,—мы наталкиваемся въ философіи исторіи на двѣ противоположныя крайности и при опредѣленіи цѣли исторіи, ея конца. Сторонниками натуралистически-матеріалистическаго направленія создана и защищается теорія *вѣчнаго круговращенія*, а сторонниками натуралистически-идеалистическаго направленія создана и защищается теорія *безконечнаго прогресса* (progressus in infinitum).

Сторонники вѣчнаго круговращенія опираются на томъ взглядѣ, изъ котораго еще въ древнее время вышелъ въ своемъ разсужденіи авторъ библейской книги Екклезіастъ[1]).

---

[1]) Гл. I, ст. 4—11.

Обращая вниманіе на природу и исторію, послѣдній находитъ въ нихъ постоянное повтореніе однѣхъ и тѣхъ же явленій, и „ничего новаго“, ничего интереснаго, могущаго удовлетворить стремленіе духа человѣческаго къ прогрессивному движенію впередъ. Въ области природы онъ видитъ монотонное круговращеніе „солнца“, такое же круговращеніе „вѣтровъ“, такое же круговращеніе „рѣкъ“. Въ области исторіи находитъ безцѣльное (повидимому) „прихожденіе“ и „прохожденіе“ человѣческихъ поколѣній, безполезные „труды человѣка, которыми онъ трудится подъ солнцемъ“, но которые не приносятъ ему „никакой пользы“, скучное повтореніе „того, что́ уже было“ и „что уже дѣлалось“, изглажденіе „прежняго“ изъ памяти современниковъ, которые, въ свою очередь, „не останутся въ памяти у тѣхъ, которые будутъ послѣ“. „Бываетъ нѣчто“, выражается Екклезіастъ, „о чемъ говорятъ—смотри, вотъ это ново“; но если присмотримся, то найдемъ, что это „было уже въ вѣкахъ, бывшихъ прежде насъ“. Таковое наблюденіе приводитъ автора къ умозаключенію, что „все суета“!...

Теорію эту, опиравшуюся въ древнее время на непосредственномъ наблюденіи явленій природы и исторіи, въ новѣйшее время стараются обосновать на строго-научныхъ данныхъ. Какъ въ природѣ εὕρηκα сторонниковъ этой философіи исторіи состоитъ въ томъ, что они открыли вѣчное превращеніе и круговращеніе вещества, производящихъ изъ жизни смерть и изъ смерти жизнь, изъ цвѣтовъ гниль и изъ гнили цвѣты, такъ и въ исторіи они не видятъ ничего больше, какъ вѣчное періодическое повтореніе однѣхъ и тѣхъ же событій, однѣхъ и тѣхъ же явленій,—и это происходитъ какъ въ макрокосмической формѣ существованія, такъ и въ микрокосмической. Если въ древнее время говорили, что нѣтъ ничего новаго подъ „солнцемъ“, то въ новое время говорятъ, что нѣтъ ничего новаго „подъ луною“. Хотя въ частностяхъ міроисторической (и вообще міровой) системы и происходитъ постоянное измѣненіе, по

стоянныя метаморфозы, но въ общемъ, въ сущности, она остается постояно неизмѣнною, въ круговращеніи жизни, въ сферѣ ея, не происходитъ дѣйствительно новыхъ формъ существованія и новыхъ принциповъ. А если такъ, если существованіе исторіи и вообще міра не направлено на достиженіе какого-нибудь конечнаго опредѣленнаго пункта, а представляетъ собою только постоянный расходъ и приходъ средствъ къ цѣли, то, слѣдоват., оно безцѣльно и не имѣетъ разумнаго смысла. Да иначе и не можетъ быть: коль скоро происхожденіемъ своимъ міръ и исторія обязаны, по матеріалистической теоріи, слѣпому случаю, а не разумной необходимости, то и конецъ ихъ долженъ опредѣляться не разумною телеологическою причинностію, а безцѣльною игрою.

Фальшь матеріалистической теоріи вѣчнаго круговращенія въ исторіи обличается и опытными наблюденіями эмпирической дѣйствительности и априорными сужденіями философствующаго разума. Въ первомъ отношеніи не только исторія, но даже естествознаніе говоритъ намъ, что въ мірѣ ощущается не застой, а прогрессъ. Естествознаніе говоритъ, согласно съ библіей, о постепенномъ (прогрессивномъ) возникновеніи вселенной (космоса) и о такомъ же возникновеніи различныхъ видовъ бытія и жизни на нашей планетѣ; говоритъ, далѣе (и геономія, и астрономія), о прогрессивномъ движеніи, совершающемся въ природѣ и въ настоящее время. Но гораздо яснѣе говоритъ исторія о прогрессѣ въ человѣческомъ родѣ. Прогрессъ человѣка въ интеллектуальномъ отношеніи и въ овладѣваніи силами природы не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Не такъ замѣтенъ прогрессъ его въ моральной области и въ овладѣваніи самимъ собою. Но мы имѣли уже случай разбирать теорію *Бокля* (и друг.), отвергающаго прогрессъ человѣчества въ послѣднемъ отношеніи [1]), а отчасти будемъ

[1]) Чит. стр. 191 и дал.

еще говорить объ этомъ предметѣ впереди. Конечно, коль скоро человѣкъ (и вообще міръ) есть ограниченное существо, то онъ долженъ быть заключенъ въ извѣстные предѣлы, въ опредѣленныя формы, которыхъ не можетъ переступить, чтобы стать безпредѣльнымъ, въ которыхъ долженъ круговращаться; коль скоро, далѣе, онъ вышелъ изъ нормальнаго состоянія и впутался въ ненормальное, то въ этомъ случаѣ весьма естественно, если онъ въ прогрессивномъ движеніи своемъ дѣлаетъ частые возвраты назадъ, часто задерживается въ своемъ развитіи,—въ чемъ собственно и заключается истинная сторона теоріи вѣчнаго круговращенія. Но круговращеніе человѣка въ извѣстныхъ непереходимыхъ границахъ, существованіе его въ извѣстныхъ опредѣленныхъ формахъ не препятствуетъ ему осуществлять присущее ему стремленіе къ безпредѣльному, направляться въ жизни своей безпрестанно впередъ и впередъ. Не препятствуетъ же движеніе, напр., земнаго шара вокругъ собственной оси движенію его вокругъ солнца. Произноситъ же, напр., слово »Богъ« и дитя, произноситъ его и философъ; но какая огромная разница въ содержаніи, мыслимомъ тѣмъ и другимъ за произносимымъ словомъ. Присуща же, напр., условному человѣческому уму идея безусловнаго? Даже самыя сходныя повидимому явленія въ исторіи не представляютъ собою простаго повторенія прежде бывшаго, но содержатъ въ себѣ особенныя характеристическія черты, объясняемыя разностію времени и обстоятельствъ того или другаго событія.

Но предположимъ, что въ исторіи не происходитъ ничего новаго, что она представляетъ собою вѣчное круговращеніе; тогда возникаютъ неразрѣшимыя трудности для философствующаго ума. Къ чему тогда, спрашивается, всякое движеніе, всякая жизнь въ исторіи? Когда мы совершаемъ что нибудь, то совершаемъ *для чего нибудь*, для какой нибудь *цѣли*, и только въ этомъ случаѣ дѣйствіе наше получаетъ достаточное основаніе и разумный смыслъ. Слѣдо-

вательно, представляя исторію безцѣльнымъ круговоротомъ, производимымъ слѣпою игрою физическихъ силъ, теорія вѣчнаго круговращенія устраняетъ изъ исторіи всякій разумный смыслъ; но въ этомъ случаѣ она встрѣчается съ неразрѣшимымъ вопросомъ: какимъ образомъ изъ безцѣльной игры въ макрокосмосѣ объяснить сознаніе разумной цѣли и стремленіе къ ней въ микрокосмосѣ?—какъ примирить то и другое? Это тотъ же самый неразрѣшимый вопросъ, на который наталкивается матеріалистическая теорія и при объясненіи происхожденія вселенной: какимъ образомъ, спрашивается, изъ неразумія произошелъ разумъ, изъ слѣпаго случая—разумная необходимость? Очевидно, что это противорѣчіе для человѣческаго разума, вещи несовмѣстимыя. А такъ какъ разумъ нашъ не можетъ отказаться отъ себя самаго, не можетъ ввести въ себя противорѣчіе, иначе онъ разрушилъ бы себя, то значитъ должно быть устранено то, что несовмѣстимо съ нимъ, т. е. долженъ быть предположенъ разумъ и въ макрокосмѣ. Вопросы—откуда и куда, почему и для чего суть основные вопросы испытующаго ума человѣческаго, между тѣмъ матеріалистическая теорія не даетъ на нихъ отвѣта.

Не удивительно поэтому, если практическимъ слѣдствіемъ этой теоріи является пессимизмъ, самое безутѣшное міровоззрѣніе, оказывающее весьма вредное вліяніе на нравственную жизнь человѣка и глубоко унижающее благосостояніе его въ сравненіи съ благосостояніемъ всякаго другаго живаго существа. Откуда возмется у человѣка энергія для дѣятельности, если онъ знаетъ, что всѣ труды его въ сущности напрасны и не ведутъ къ прочной разумной цѣли? Изъ-за чего онъ станетъ подчинять себя долгу, жертвовать собою, если онъ знаетъ, что все это не служитъ къ созиданію высшаго порядка вещей, въ которомъ эти жертвы и эта вѣрность долгу будутъ по достоинству оцѣнены и послужатъ ему во благо? Не оказывается ли тутъ человѣкъ самымъ жалкимъ существомъ изъ всѣхъ чувствующихъ су-

ществъ, преисполненнымъ необъяснимаго противорѣчія? Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что въ природѣ находится точное соотвѣтствіе между влеченіемъ существа и назначеніемъ его, между потребностями и удовлетвореніемъ ихъ, вслѣдствіе чего физическое существо оказывается въ явленіи своемъ тѣмъ, чѣмъ онъ должно быть по своей идеѣ, и потому остается довольнымъ настоящею своею жизнію. Не то видимъ мы въ человѣкѣ. Въ немъ влеченіе оказывается высшимъ, чѣмъ назначеніе, потребности оказываются высшими, чѣмъ то удовлетвореніе, которое получается имъ при настоящемъ порядкѣ вещей; будучи заключенъ съ прочими живыми существами въ круговоротѣ природы, онъ не можетъ успокоиться въ этомъ состояніи. Не ясно ли отсюда, что цѣль человѣческой исторіи должна лежать выше и глубже, чѣмъ полагаетъ ее теорія вѣчнаго круговращенія. Иначе мы принуждены будемъ прійти къ тому концу, къ которому приходитъ пессимизмъ, именно—къ отвращенію отъ самой жизни, какъ отъ величайшаго зла, къ стремленіямъ самоубійства.

Ясно, что матеріалистическая теорія вѣчнаго круговращенія не въ состояніи удовлетворить духъ человѣческій, жаждущій жизни, и жизни со смысломъ, съ цѣлію. Поэтому гораздо раціональнѣе, привлекательнѣе и благотворнѣе для нравственности представляется идеалистически-пантеистическая теорія безконечнаго прогресса, допускающая безпредѣльное совершенствованіе, безпрестанное восхожденіе бытія на высшія и высшія ступени совершенства.

Но будучи привлекательнѣе на видъ, она не объясняетъ сущности дѣла и не удовлетворяетъ человѣка точно такъ же, какъ и теорія круговращенія. Прежде всего и здѣсь, собственно говоря, жизнь міра является безцѣльною. Въ самомъ дѣлѣ, если цѣль при прогрессѣ in infinitum никогда не можетъ быть осуществлена, если искомый результатъ никогда не можетъ быть достигнутъ, то не напрасны ли всѣ труды къ осуществленію этой неосуществимой цѣли, не безцѣльна ли работа въ интересахъ достиженія этого недостижимаго

результата. Идеальное, не имѣющее и не могущее имѣть соотвѣтствующаго себѣ реальнаго, есть ничто, призракъ; и это-то ничто есть цѣль прогресса in infinitum. Ясно, что прогрессъ in infinitum, строго говоря, и не есть прогрессъ, въ смыслѣ постепеннаго приближенія къ конечному пункту, такъ какъ каждая изъ ступеней этого прогресса находится въ такомъ же точно отдаленіи отъ конечнаго пункта движенія, какъ и всякая другая, т. е. въ разстояніи безусловной недостижимости. Но предположимъ, что безконечный прогрессъ дѣйствительно имѣетъ мѣсто въ исторіи; для кого же, спрашивается тогда, онъ имѣетъ значеніе? Не для Бога, конечно, такъ какъ Его не существуетъ, по пантеистической теоріи, помимо человѣческаго сознанія о Немъ. Не для человѣка, такъ какъ онъ не въ состояніи и обозрѣть этого прогресса [1]). Да и къ чему борьба и страданія человѣческихъ личностей, къ чему жертвы изъ-за долга, если онѣ не переживаютъ тѣхъ плодовъ, которые приносятся этими жертвами и страданіями въ послѣднемъ результатѣ? Все это вопросы, на которые мы наталкивались и въ критикѣ матеріалистической теоріи круговращенія, и которые даютъ знать, что и идеалистически-пантеистическая теорія страдаетъ тѣми же недостатками и столь же несостоятельна въ рѣшеніи нашего вопроса, какъ и матеріалистическая. Въ илозоизмѣ же, въ который выродился пантеистическій идеализмъ, сглаживая мало по малу различіе между идеей и природою (въ послѣднее время у *Шопенгауера*, но онъ замѣтенъ еще у *Спиноэы*), послѣдній ясно обнаруживаетъ тяготѣніе и сродство съ натуралистическимъ матеріализмомъ.

Такимъ образомъ, говоря и о цѣли исторіи, мы приходимъ къ необходимости признанія существованія личнаго Бога, какъ конечнаго пункта жизни и стремленій человѣка и человѣчества,—точно такъ же, какъ мы нашли необходимымъ признать существованіе Его, изслѣдуя принципъ исторіи.

---

[1]) Чит стр. 151 и д.

Исторія и не безцѣльна (не представляетъ собою круговорота), и не преслѣдуетъ въ качествѣ цѣли чистую идею, нигдѣ и никогда не достигающую осуществленія, а имѣетъ цѣлію достиженіе обладанія реальнымъ благомъ, составляющимъ послѣдній пунктъ всякаго возможнаго стремленія человѣка, или кого бы то ни было, и потому доставляющаго ему полное удовлетвореніе и покой. Это реальное благо, составляющее конечный пунктъ стремленія человѣка, должно быть, натурально, то самое благо, которое составляетъ и исходный пунктъ существованія человѣка, такъ какъ потребности, вложенныя въ природу человѣка виновникомъ его существованія, могутъ быть удовлетворены, понятное дѣло, не иначе, какъ этимъ же самымъ виновникомъ,—начало и конецъ должны соотвѣтствовать другъ другу, покрывать другъ друга, иначе не можетъ быть гармоніи въ бытіи. Благо это—личный Богъ, какъ абсолютное живое существо; и слѣдовательно конечная цѣль исторіи стоитъ въ полномъ реальномъ соединеніи человѣка съ личнымъ Богомъ. Соединеніе это происходитъ въ любви,—но любви не спинозовской или файербаховской, а христіанской, состоящей (по данному нами въ своемъ мѣстѣ объясненію) въ томъ, что мое „я“ я всецѣло предаю въ другое „я“, но безъ уничтоженія самости (личности) моего „я“, и одновременно чужое „я“ всецѣло воспринимаю въ мое „я“, но безъ уничтоженія самости воспринимаемаго мною чужаго „я“. Въ этомъ состоитъ вѣчная жизнь. Тутъ источникъ жизни разлитъ во всѣхъ участникахъ жизни, и потому тутъ въ полномъ смыслѣ наступаетъ царство Божіе въ человѣческихъ душахъ и во всемъ бытіи, Богъ—„все во всемъ“. Поэтому можно (и должно) сказать, что цѣль исторіи—устроеніе царства Божія, божественнаго міропорядка. Съ достиженіемъ этой цѣли человѣкъ достигнетъ гармоніи между своею идеею и дѣйствительностію, достигнетъ примиренія и единства того, чѣмъ онъ долженъ быть по своему

назначенію и своей природѣ, съ тѣмъ, что онъ есть фактически,—первое будетъ послѣднимъ и послѣднее первымъ.

Элементы, изъ которыхъ слагается описанное сейчасъ нравственное благо, составляющее конечную цѣль человѣческой жизни (исторіи), указаны *Кантомъ* (хотя, впрочемъ, не въ удовлетворительномъ опредѣленіи). Это—святость и блаженство (по *Канту*—„добродѣтель“ и „счастіе“). Элементы эти и двойственное число ихъ вытекаютъ изъ того, что человѣкъ можетъ быть разсматриваемъ, во первыхъ, со стороны его поведенія, его дѣятельности, его подвиговъ, осуществленія вложенной въ природу его объективной идеи, а во вторыхъ, со стороны ощущаемаго имъ субъективнаго состоянія, слѣдующаго за первымъ,—со стороны „труда“ и со стороны „наслажденія“, какъ выражаются современные экономисты и утилитаристы. Человѣкъ носитъ въ себѣ законъ для своей воли, и поколику воля его не осуществляетъ въ полнотѣ этотъ законъ, потолику онъ чувствуетъ раздвоеніе въ себѣ, ощущаетъ границу, о которую претыкается его свобода, потолику не вступаетъ въ полное единеніе и съ источникомъ и вѣчнымъ воплощеніемъ нравственнаго закона—личнымъ Богомъ; но съ полнымъ уничтоженіемъ дуализма между человѣческою волею и закономъ уничтожаются границы психологической и нравственной свободы человѣка и влеченія его (присущаго и всякому живому существу) къ самоутвержденію, онъ достигаетъ полнаго самоположенія—на лонѣ вѣчнаго источника бытія и жизни своей, а вслѣдствіе этого—полнаго удовлетворенія. Всѣ прочія жизненныя влеченія человѣка сливаются въ одно основное влеченіе—влеченіе къ Богу.

А ступени для достиженія нравственнаго блага, какъ цѣли исторіи, описаны философіею *Гегеля* (хотя, впрочемъ, въ иномъ смыслѣ). Это—ступени сознанія объективнаго, субъективнаго и субъективно-объективнаго. Въ этомъ отношеніи можно провести полную аналогію между развитіемъ каждаго въ частности человѣческаго индивидуума и разви-

тіемъ всего человѣчества; тотъ и другое проходятъ однѣ и тѣже ступени развитія. Въ самомъ дѣлѣ: если человѣкъ и человѣчество не сами изъ себя произвели и производятъ свое существованіе, а получили и получаютъ задатокъ къ своему развитію готовымъ, даннымъ внѣшнею, объективною силою, развиваются въ своей жизни изъ темнаго натуральнаго основанія, то естественно, что на первыхъ порахъ они будутъ чувствовать въ себѣ сильное давленіе этой объективной натуральной силы, будутъ отвлекаться почти всѣмъ вниманіемъ своимъ на внѣшнее, объективное, и только ему усвоять истинное и существенное значеніе, будутъ ощущать себя пассивными и несвободными. Мы видимъ, что малолѣтнее дитя всецѣло опредѣляется въ своихъ дѣйствіяхъ и состояніяхъ натуральною силою, которою оно окутано, что оно несвободно; видимъ, что восточное язычество обоготворяетъ внѣшнюю природу и вообще усвояетъ ей универсальное и господствующее значеніе надъ человѣческимъ духомъ,—тутъ исторія почти всецѣло опредѣляется природой. Задача человѣка на этой ступени—побѣждать природу духомъ, покорять чувственность разумомъ, замѣнять слѣпую необходимость свободой, переходить изъ сумеречнаго состоянія объективнаго сознанія въ свѣтлую область самосознанія. Но одна крайность вызываетъ другую: чѣмъ подавленнѣе чувствовалъ себя объективною натуральною силою человѣческій духъ на первой ступени своего развитія, тѣмъ энергичнѣе станетъ онъ попирать эту силу, когда прійдетъ къ сознанію себя и этимъ путемъ освободится отъ нея, тѣмъ свободнѣе и неограниченнѣе онъ себя почувствуетъ. Мы видимъ, что юноша готовъ разрушить все ограничивающее его и препятствующее его дѣйствіямъ, ему хотѣлось бы, чтобы все объективное служило орудіемъ его субъективныхъ хотѣній, онъ смотритъ на себя, какъ на центръ всего; подобнымъ образомъ мы видимъ, что грекo-римское язычество обоготворяетъ субъективное человѣческое „я“ и вообще усвояетъ ему царственное значеніе

въ мірѣ,—здѣсь природу въ значительной степени опредѣляютъ исторіей. Задача человѣка на этой ступени—сознать свою ограниченность, зависимость отъ высшей объективной силы и устраивать гармонію между своимъ индивидуальнымъ „я“ и универсальнымъ бытіемъ, между субъективнымъ и объективнымъ міромъ. Этого онъ и достигаетъ на третьей, высшей ступени своего развитія, приходя здѣсь къ признанію высшей духовной силы, которая властвуетъ надъ нимъ, которой онъ долженъ подчиняться, и которая посредствуетъ отношенія его къ природѣ, служа объединяющимъ началомъ для духа и природы, разума и чувственности. Здѣсь происходитъ гармоническое соединеніе свободы и авторитета, субъективнаго и всего объективнаго. Такое состояніе человѣка мы видимъ въ мужескомъ возрастѣ—въ кругу индивидуальной жизни его, и въ христіанствѣ—въ кругу міровой жизни его. Но, конечно, исторія движется къ своей цѣли, какъ говорили мы выше, не прямымъ путемъ, но можетъ дѣлать возвраты назадъ и окольные обходы.

Если прослѣдимъ исторію прогрессивнаго развитія человѣка, то найдемъ, что исторія идетъ къ своей цѣли и въ извѣстной степени достигаетъ ее и при настоящемъ порядкѣ вещей, въ сей земной жизни человѣка. Найдемъ, что человѣкъ болѣе и болѣе освобождается отъ давленія окружающей его физической природы и приходитъ къ сознанію себя (къ самосознанію) и своего господства надъ природою; но въ тоже время вновь и вновь убѣждается, что есть въ бытіи нѣчто ему не поддающееся и несокрушимое, нѣчто такое, что шире и глубже его по пространству и времени. Найдемъ, что человѣкъ болѣе и болѣе облагораживается, болѣе и болѣе проникается гуманнымъ сознаніемъ и гуманными отношеніями, болѣе и болѣе становится способнымъ къ воспріятію истинной религіи (христіанства),—и что мрачныя тѣни на нравственной жизни его, нерѣдко весьма глубокія, тѣмъ рѣзче даютъ чувствовать свѣтъ истины, величіе и незыблемость добродѣтели и святости. Найдемъ, на-

конецъ, что, по мѣрѣ распространенія господства человѣка надъ природою и самимъ собою и уясненія сознанія высокаго достоинства человѣка и его назначенія, расширяется и углубляется источникъ наслажденія, довольства, счастія. Но въ полнотѣ цѣль исторіи (нравственное благо) не можетъ быть достигнута въ сей земной жизни. Не касаясь метафизическихъ условій настоящаго существованія человѣка на землѣ, ограничимся указаніемъ на недостаточность для достиженія конечной цѣли исторіи нравственныхъ условій существованія человѣка, въ настоящее время разстроенныхъ. Достиженію цѣли исторіи препятствуетъ вошедшее въ родъ человѣческій зло, грѣхъ, а отсюда—уклоненіе человѣка отъ нормальнаго развитія и отдаленіе отъ высочайшаго источника святости и блаженства и направленіе на низшія, подчиненныя, и даже прямо противорѣчащія назначенію его и потому неудовлетворяющія его цѣли. Что при настоящихъ условіяхъ недостижимо для человѣка полное блаженство, это слѣдуетъ уже изъ того, что въ мірѣ господствуютъ болѣзни и смерть; а что при настоящихъ условіяхъ недостижима полная святость, это слѣдуетъ изъ того, что даже самые великіе подвижники на поприщѣ разумно-нравственной жизни не въ состояніи создать полной гармоніи между своею волею и присущимъ человѣческому существу нравственнымъ закономъ. Слѣдовательно, необходимо предположить другую жизнь въ видахъ достиженія конечной цѣли исторіи, безсмертное существованіе души человѣческой и возстановленіе для существованія въ новой формѣ тѣла человѣческаго. Отвергать это—значитъ увѣковѣчивать борьбу между добромъ и зломъ, увѣковѣчивать грѣхъ и страданія, и, слѣдовательно, отрицать возможность достиженія когда либо нравственнаго блага. Даже у языческихъ народовъ нравственность ставилась выше земной жизни, даже у нихъ считалось низкимъ, недостойнымъ человѣка жертвовать всѣмъ безъ исключенія ради сохраненія земной жизни,—слѣд. предчувствовалась другая жизнь, въ которой по

достоинству будетъ оцѣнена всякая жертва. Нельзя только поставлять будущую жизнь въ такую рѣзкую противоположность относительно нравственнаго состоянія человѣка съ земною жизнью, въ какую обыкновенно она поставляется у насъ; нельзя думать, будто со вступленіемъ человѣка въ загробную жизнь вдругъ дѣлается скачемъ въ нравственномъ развитіи; такое представленіе находится въ противорѣчіи съ психологическимъ ученіемъ о природѣ души человѣческой и съ наблюденіемъ строгой градаціи въ сферѣ всякой вообще жизни.

Отношеніе между развивающимся родомъ человѣческимъ и высочайшимъ принципомъ исторіи—личнымъ Богомъ надобно представлять отношеніемъ воспитываемаго къ воспитывающему. Кто исключаетъ воспитательное отношеніе между ними, тотъ долженъ будетъ предположить, что человѣческій родъ или развивается съ натуральною необходимостію, исключающею свободу, или изначала обладаетъ совершенствомъ; но то и другое ложно и нами отвергнуто. Слѣд развитіе исторіи не есть чисто имманентное (что повело бы насъ къ абсурдному заключенію, что высшее, болѣе совершенное можетъ быть объяснено изъ низшаго, менѣе совершеннаго), а предполагаетъ внѣшнее вліяніе высшей духовной силы, изъ которой одной можетъ быть объяснено духовно-нравственное развитіе человѣчества. Та сила, которая стоитъ во главѣ при началѣ исторіи и опредѣляетъ конецъ ея, должна посредствовать и движеніе ея отъ своего начала къ своему концу. Силу эту, воспитывающую родъ человѣческій къ его назначенію, обыкновенно называютъ божественнымъ промысломъ. Воспитательными средствами служатъ для него всѣ порядки и учрежденія въ человѣческомъ родѣ и всѣ испытываемыя имъ судьбы. Хотя воспитываемые дѣйствуютъ свободно и ходятъ своими собственными путями, но въ то же время они выполняютъ и предначертанный божественный планъ, осуществляютъ вѣчную необходимость. Предметомъ воспитанія служатъ какъ индивидуумы, такъ и

родъ,—индивидуумы, поколику родъ есть организмъ личностей,—родъ, поколику индивидуумы не должны быть понимаемы атомистически, безъ органической связи между собою. Послѣднимъ замѣчаніемъ объясняется, какимъ образомъ могутъ быть воспитываемы отдѣльныя поколѣнія и отдѣльныя человѣческія личности, между тѣмъ какъ множество ихъ быстро сходятъ со сцены исторіи безъ полнаго и даже безъ всякаго воспитанія.

ИСТОРІЯ НРАВСТВЕННОСТИ И НРАВСТВЕННЫХЪ УЧЕНІЙ.

ГЕНЕЗИСЪ НРАВСТВЕННОСТИ.

Между развитіемъ человѣческаго рода и развитіемъ человѣческаго индивидуума есть близкая аналогія, такъ какъ они подлежатъ однимъ и тѣмъ же законамъ развитія. Иначе и не можетъ быть, коль скоро родъ есть организмъ индивидуумовъ. И потому если, съ одной стороны, изслѣдованіе родовой исторіи человѣка можетъ способствовать уясненію нѣкоторыхъ пунктовъ индивидуальной исторіи его, то еще больше изслѣдованіе послѣдней можетъ проливать свѣтъ на теченіе первой, такъ какъ индивидуальная исторія человѣка ближе къ намъ, чѣмъ родовая исторія, и потому тщательнѣе можетъ быть наблюдаема,—такъ какъ она удобнѣе можетъ быть обнята съ одной точки зрѣнія, подведена подъ одно начало и разчленена по періодамъ,—такъ какъ, наконецъ, возникновеніе индивидуальной исторіи можетъ быть наблюдаемо (покрайней мѣрѣ отчасти), между тѣмъ начало родовой исторіи, точно также какъ и конецъ ея, скрывается въ туманѣ человѣческаго недовѣдѣнія, такъ что и въ настоящее время антропологическая наука, не смотря на богатыя изслѣдованія въ области первобытнаго міра и огромные успѣхи по этому предмету въ послѣднія десятилѣтія, находится въ недоумѣніи на счетъ происхожденія человѣка. Потому изслѣдователю исторической жизни человѣческаго рода, особенно первобытнаго времени, надобно обращать тщательное вниманіе на отношеніе между мікрокосмомъ и макрокосмомъ въ ихъ развитіи,—болѣе тщательное, чѣмъ какое обращалось по настоящее время. Какія, напр., оживленныя

пренія шли и идутъ со времени созданія гипотезы дарвинизма,—между тѣмъ не изъ наблюденія ли надъ возникновеніемъ и развитіемъ индивидуальной (духовной) жизни человѣка должно быть заимствовано (какъ по крайней мѣрѣ намъ представляется) главное возраженіе къ опроверженію дарвинизма? Говоря это, мы имѣемъ въ виду тотъ фактъ, что человѣческое дитя, какъ показываетъ опытъ, не можетъ развиться въ мыслящее и волящее существо подъ вліяніемъ одной только природы, безъ воспитательнаго вліянія другихъ мыслящихъ и волящихъ существъ [1]); а если достигло [2]) нѣкоторой степени развитія духовныхъ силъ, то начинаетъ дичать, дѣлаетъ регресъ духовный, въ случаѣ если будетъ оторвано отъ общества людей и предоставлено исключительно вліянію окружающей природы [3]). Уже этотъ одинъ фактъ доказываетъ, что человѣкъ не могъ произойти изъ животнаго.

По вопросу о происхожденіи нравовъ, служащихъ выраженіемъ и нормою нравственной жизни человѣческаго общества, точно также какъ и по вопросу о происхожденіи языка, государства, религіи, создались психологами, историками и моралистами разнорѣчивыя теоріи. И неудивительно; время происхожденія нравовъ [4])—это „туманная область,

---

[1]) Примѣры подобныхъ опытовъ можно находить въ психологіяхъ.

[2]) Подъ вліяніемъ, конечно, людей.

[3]) Тоже самое надобно сказать и о цѣломъ народѣ.

[4]) Говоримъ о первоначальномъ происхожденіи нравовъ, а не о томъ, которое до настоящаго времени имѣетъ мѣсто въ средѣ историческихъ народовъ.— „Въ объемѣ понятія нрава“, говоритъ *Лазарусъ*, „надобно различать два вида нравовъ,—тѣ нравы, которые создаются до начала выраженія и закрѣпленія нравственнаго содержанія въ опредѣленно формулированныхъ законахъ и твердыхъ постановленіяхъ, слѣд. въ доисторическое время, отъ тѣхъ, которые образуются и имѣютъ силу въ историческое время наряду съ законами. Существованіе и значеніе послѣднихъ объясняется тѣмъ, что, не смотря на довольно сильное направленіе историческаго развитія къ закрѣпленію зыбкой массы нравовъ въ твердыя формулы закона, въ каждомъ человѣческомъ обществѣ до

представляющая широкое поле для измышленій фантазіи“ [1]); это „terra incognita“ [2]), о которой можно гадать по аналогіи, но которую нельзя наблюдать непосредственно и относительно которой нѣтъ и не можетъ быть прямыхъ историческихъ извѣстій. Одни думаютъ, что нравы предписаны человѣку и онъ наученъ имъ непосредственно Богомъ; другіе считаютъ ихъ изобрѣтеніемъ человѣческимъ, основываютъ на взаимномъ договорѣ людей; иные выводятъ ихъ изъ нравственнаго инстинкта человѣка. Безспорно, что каждая изъ этихъ теорій скрываетъ въ себѣ моментъ истины (чѣмъ и объясняется возникновеніе и существованіе ихъ [3]); но въ чистомъ своемъ видѣ ни одна изъ нихъ не выдерживаетъ критики. Общій недостатокъ всѣхъ этихъ теорій тотъ, что онѣ находятся въ противорѣчіи съ дознанными по настоящее время законами психическаго развитія, механизируютъ моральную силу человѣка.

Сведеніе нравовъ на существо высшее человѣка, Бога или боговъ, какъ на источникъ происхожденія ихъ, объясняется импонирующимъ вліяніемъ ихъ на народное сознаніе. И въ самомъ дѣлѣ, мы обстоятельно разъяснили въ своемъ мѣстѣ [4]) ту истину, что въ нравственномъ сознаніи или совѣсти ощущается человѣкомъ сила, далеко превосходящая ограниченныя условія человѣческаго существованія, и что нравственная норма потеряла бы авторитетное значеніе свое по отношенію къ человѣку, еслибы не утверждалась на незыблемомъ основаніи абсолютной объективной необходимости. Потому-то еще у язычниковъ послушаніе законамъ

настоящихъ дней все еще остается такъ сказать газообразно распространенная сфера нравовъ, неосаждающаяся въ кристаллическую форму закона“. Ueber den Ursprung der Sitten; Antrittsvorlesung, Zweite Auflage, Berlin, 1867, s. 2.

[1]) *Лазарусъ*, Ibid, s. 1.

[2]) *Вундтъ*, Душа человѣка и животныхъ, 2 т., стр. 160.

[3]) Чит. стр. 63. 65.

[4]) Въ рѣчи объ отношеніи между нравственностію и религіей.—Стр. 223 и д...

государства было нераздѣльно отъ вѣры въ охраняющихъ и судящихъ боговъ; потому-то еще язычники, слыша въ себѣ голосъ совѣсти, говорили—est Deus in nobis. Но теорія происхожденія нравовъ непосредственно отъ божества страдаетъ тѣмъ же кореннымъ недостаткомъ, какимъ страдаетъ и всякая теорія *воспріятія* человѣкомъ нравовъ *отвнѣ*, отъ сторонней руки, или наученія имъ Ясно, что тутъ теряется относительная самобытность духовнаго существа человѣческаго, игнорируется присущая ему способность къ творческой, въ своемъ смыслѣ, дѣятельности; вмѣсто того чтобы постепенно производить и вырабатывать нравы изъ себя самаго, изъ своего собственнаго существа, человѣкъ вынужденъ механически переводить ихъ въ себя въ готовомъ видѣ изъ другаго источника. Съ точки зрѣнія современнаго психологическаго знанія необходимо признать, что нравы должны имѣть основаніе въ психической природѣ самаго существа человѣка.

Въ основаніи второй теоріи происхожденія нравовъ, теоріи человѣческаго изобрѣтенія ихъ, взаимнаго договора людей, какъ основанія нравовъ [1]), вѣрна та мысль, что человѣкъ не есть безучастный зритель происходящихъ въ немъ явленій, и что, далѣе, для человѣка, при настоящемъ его состояніи, недостаточно бываетъ субъективнаго внутренняго побужденія, какъ мотива къ нравственной дѣятельности, а необходимо гарантировать послѣднюю строгими и прочными предписаніями внѣшняго закона. Но эта теорія слишкомъ обильна недоразумѣніями и очевидными противорѣчіями, чтобы она могла быть принята въ объясненіе происхожденія нравовъ. Если мы спросимъ объ основаніи, по которому члены извѣстнаго общества слѣдуютъ господствующимъ въ средѣ его нравамъ, то сторонникамъ этой теоріи не трудно указать на взаимный договоръ этихъ членовъ; но что отвѣтятъ они, если мы спросимъ объ основаніи самаго договора: на какомъ основаніи всѣ члены обще-

[1]) По выраженію *Руссо*—Contrat social

ства рѣшаются и соглашаются на заключеніе договора и свято соблюдаютъ его? Дѣло въ томъ, что если заключается договоръ для извѣстнаго образа дѣятельности, то значитъ предполагается возможность не слѣдовать этому образу дѣятельности,—возможность, которую именно хотятъ исключить договоромъ; но почему же, на какомъ основаніи я и всѣ прочіе члены общества приходимъ къ мысли и намѣренію заключить договоръ и исключить этимъ возможность противоположнаго договору образа дѣятельности, и на какомъ основаніи я и всѣ прочіе должны не нарушать договора (который однако можетъ быть нарушенъ),—что обязываетъ насъ къ этому? Такъ какъ договоръ, по самому понятію своему, не есть актъ первоначальный, а производится людьми по соглашенію, то нужно допустить одно изъ двухъ: въ основаніи его или ничего не лежитъ, или лежитъ болѣе древній договоръ, обосновывающій и гарантирующій договоръ дальнѣйшій. Но въ первомъ случаѣ мы будемъ строить зданіе на воздухѣ, а въ послѣднемъ вовлекаемся въ безконечный процессъ договоровъ, который можно расписывать на бумагѣ, но который не можетъ имѣть мѣста въ дѣйствительности. Да и что значатъ взаимные договоры между людьми, не имѣющіе основанія гдѣ нибудь поглубже человѣческой воли! Выводъ такъ ясенъ и такъ не совмѣстимъ съ теоріей договора, какъ источника нравовъ, что онъ не могъ быть не замѣченъ и не предупрежденъ оговоркой творцами этой теоріи. И вотъ они говорятъ: договоръ, на которомъ основываются нравы, есть договоръ *безмолвный*; онъ „втихомолку принимается и признается всѣми“ (*Руссо*); онъ, далѣе, совершается не нѣкоторыми только членами общества, а *всѣми*, и притомъ заключенъ всѣмъ первочеловѣчествомъ рѣшительно, безусловно и безъ малѣйшаго разногласія. Но допуская такое ограниченіе, мы совершенно уклоняемся уже отъ понятія договора и приходимъ къ какому-то другому источнику происхожденія нравовъ, лежащему глубже договора. Происхожденіе нравовъ сторонники разсматриваемой

теоріи очевидно смѣшиваютъ съ происхожденіемъ закона; но ниже мы найдемъ различіе между этими двумя понятіями.—И такъ, и эта теорія происхожденія нравовъ механизируетъ моральный процессъ въ человѣкѣ; вмѣсто того чтобы выводить динамически нравственную норму изъ глубины природы человѣческой, она сводитъ происхожденіе ея на произвольное и случайное намѣреніе человѣка.

Не свободна отъ этого недостатка и третья теорія инстинктивнаго происхожденія нравовъ,—происхожденія въ формѣ готоваго, законченнаго инстинкта. Достоинство ея состоитъ въ томъ, что она поставляетъ человѣческіе нравы въ субстанціальную связь съ человѣческою природою, производя ихъ изъ нея съ неотразимою необходимостію. Но объясненіе происхожденія нравовъ по этой теоріи находится въ противорѣчіи съ характеромъ психической дѣятельности человѣка, къ проявленіямъ которой относятся, между прочимъ, и нравы. „Сколь ни темно понятіе инстинкта“ скажемъ словами *Лазаруса*, но то одно ясно, что его можно съ полною увѣренностію отличить отъ всего того, что̀ называется человѣческимъ произведеніемъ“. „Важное различіе между тѣмъ и другимъ состоитъ въ томъ, что содержаніе инстинктивной дѣятельности вполнѣ ограничено; и если оно и не дано вполнѣ готовымъ съ рожденіемъ животнаго, то все-таки всѣ условія къ тому есть уже на лицо съ началомъ жизни животнаго; потому то ни одно животное не переступаетъ границъ своего инстинкта, а, съ другой стороны, и не остается позади этихъ границъ; ткань пауковъ и ячейки пчелъ суть художественныя созданія, но ни одно изъ нихъ не отличается отъ другаго, всѣ индивидуумы въ породѣ и во всѣ времена (насколько достигаетъ человѣческое наблюденіе) производятъ одно и то же, совершенно однообразные продукты, и въ этомъ вѣковомъ однообразіи они работаютъ отъ поколѣнія къ поколѣнію“. „Между тѣмъ все человѣческое есть продуктъ постепеннаго и прогрессивнаго развитія какъ въ области каждаго въ отдѣльности ин-

дивидуума, такъ и въ послѣдовательной смѣнѣ поколѣній". „Слѣд. инстинктъ есть абсолютно необходимое, безусловное, такъ какъ всѣ условія его даны разомъ; все же посредствуемое, условное, все то, что постепенно должно восходить отъ условія къ условію (какова человѣческая дѣятельность), все это совершается уже не инстинктивно; потому то всякая традиція лежитъ за предѣлами инстинкта" [1]). Такимъ образомъ произведенія человѣческаго духа сводятся разсматриваемою теоріей происхожденія нравовъ на степень процесса съ характеромъ животныхъ душевныхъ отправленій. Но извѣстно, что психическая дѣятельность животнаго, по сравненіи съ психическою дѣятельностью человѣка, отличается механическимъ характеромъ, происходя за предѣлами самосознанія и самоопредѣленія и потому не находясь во власти и распоряженіи животнаго, состоя въ простыхъ въ высшей степени душевныхъ отправленіяхъ.—И такъ, и настоящая теорія происхожденія нравовъ страдаетъ указаннымъ общимъ недостаткомъ всѣхъ критикуемыхъ теорій, именно механизируетъ моральный процессъ въ человѣкѣ.

Что касается нашего мнѣнія по данному предмету, то мы думаемъ, что путь къ его рѣшенію намѣченъ нами еще въ рѣчи о методѣ построенія науки [2]), такъ какъ первоначальное пріобрѣтеніе познаній и созданіе научной системы подлежатъ однѣмъ и тѣмъ же условіямъ, и развитіе духа человѣческаго посредствомъ субъективированія объективнаго бытія происходитъ на всѣхъ ступеняхъ совершенствованія его (духа) по однимъ и тѣмъ же законамъ. Дедукція и индукція—вотъ двусоставное начало происхожденія всѣхъ процессовъ духовнаго развитія человѣка. Такъ какъ процессъ субъективированія въ области условнаго, тварнаго бытія не есть процессъ абсолютно творческій, самобытный, то потому субстратъ, подкладка, такъ сказать, для

---

[1]) Ueber den Ursprung der Sitten, s. 12 13.

[2]) Стр. 60 и д.

этого процесса должна быть *дана* внѣшнею, стороннею силою [1]); и должна быть дана въ формѣ *объективнаго* бытія [2]); но такъ какъ это объективно положенное есть то начало, изъ котораго имѣетъ развиться субъектъ (есть субъективный принципъ), то слѣдовательно это объективно положенное есть вмѣстѣ и субъективно имѣющее произвести себя, есть объектъ-субъектъ (отличающійся отъ самосознающаго „я“, которое также есть субъектъ-объектъ, тѣмъ, что въ послѣднемъ случаѣ объектъ поглощенъ субъектомъ, между тѣмъ въ первомъ случаѣ наоборотъ—субъектъ поглощенъ объектомъ). Тутъ мы наталкиваемся повидимому на противорѣчіе, которое должно быть разрѣшено понятіемъ „безсознательнаго“. Понятіе это играетъ въ современной философіи весьма важную роль (*Шопенгауеръ, Гартманъ*),—и не напрасно. Прежняя философія, будучи незнакома съ жизнію безсознательной души, приходила къ несообразнымъ съ современною психологическою наукою заключеніямъ о происхожденіи тѣхъ или другихъ, наблюдаемыхъ въ жизни человѣка, психическихъ явленій; отсюда предположеніе происхожденія нравственной нормы изъ человѣческаго разсчета; отсюда взглядъ *Канта* на совѣсть, какъ на первоначальный и неразложимый актъ человѣческаго духа. Но въ настоящее время, по мѣрѣ ознакомленія съ безсознательною областью [3]), открылась возможность искать происхожденія психическихъ явленій въ безсознательной душѣ. Если *Гартманъ* говоритъ въ своей „Философіи безсознательнаго“ о „ясновидѣніи безсознательнаго“, если *Шопенгауеръ* находитъ „волю въ природѣ“, то въ этихъ фразахъ высказывается

---

[1]) Объ этомъ мы подробно говорили въ своемъ мѣстѣ. Стр. 78 и д... 101 и д...

[2]) Сущность субъекта или личности въ томъ и состоитъ, опять говорили мы, что личность сама себя производитъ, сама совершаетъ процессъ субъективированія.

[3]) Хотя, конечно, она навсегда будетъ оставаться въ значительной степени темною; на это указываетъ уже названіе „безсознательной“.

та глубокая мысль, что планомѣрный и законосообразный порядокъ какъ вообще въ мірѣ, такъ въ частности въ человѣческой и нравственно-человѣческой жизни, не есть результатъ человѣческаго измышленія, или вообще явленіе случайное, а имѣетъ основаніе свое гораздо глубже, въ самой сущности бытія, и слѣд. не отъемлемъ отъ него, не можетъ не осуществиться или перейти въ безпорядокъ,—та мысль, что не отъ случая и не отъ человѣка зависитъ тотъ фактъ, что различные виды бытія, и между прочимъ бытіе человѣческое, обнаруживаютъ извѣстныя влеченія и стремленія, специфически имъ принадлежащія, но что это явленіе неотдѣлимо отъ самаго бытія, такъ что существованіе его вполнѣ гарантировано и находится въ связи съ существованіемъ самаго производящаго его бытія. Можетъ быть фразы гартмановой философіи—„ясное видѣніе безсознательнаго, преслѣдованіе безсознательнымъ повсюду извѣстныхъ плановъ“, способность безсознательнаго „провидѣть“ все впереди и „упорядочивать“ развитія его—вызовутъ въ читателѣ улыбку и ничего болѣе. Не станемъ удивляться этой улыбкѣ, такъ какъ прямыя мысли [1]), выражаемыя этими фразами, суть contradictio in adjecto; но если серіозно вдумается въ эти фразы, то предъ нами раскроются истинныя стороны въ пантеизмѣ [2]), мы увидимъ, что пантеизмъ приводитъ насъ къ „чуду въ природѣ“ [3]), къ бытію, обнаруживающему свойства не принадлежащія этому бытію (къ *a*, которое однако не есть *a*, а есть *b*,—и къ *b*, которое однако не есть *b*, а есть *a*). Не мѣсто здѣсь входить въ метафизическое объясненіе того отношенія, въ которое разумное и волящее аб-

---

[1]) Собственныя мысли *Гартмана*.

[2]) Снова сошлемся на тѣ мѣста, гдѣ мы говорили о свойствѣ человѣческихъ заблужденій, всегда скрывающихъ въ себѣ какую нибудь истинную сторону. Стр. 63. 75. 98.

[3]) Только пришедши къ чуду въ природѣ, онъ не хочетъ признать этого чуда въ природѣ.

солютное существо творческимъ актомъ вступило къ своему творенію и по силѣ котораго послѣднее получило способность въ безсознательномъ и невольномъ состояніи дѣйствовать такъ, какъ можно дѣйствовать только въ состояніи сознательномъ и свободномъ; наше дѣло указать здѣсь только тотъ фактъ, что дѣйствительно все происходящее въ сознательной и свободной жизни человѣка въ началѣ живетъ и движется (подобно процессамъ физической области) инстинктивно, т. е. несознательно и несвободно, но тѣмъ не менѣе такъ, какъ бы оно управлялось разумомъ и свободною волею. Да и впослѣдствіи, съ развитіемъ самосознанія и свободы, человѣкъ никогда не въ состояніи переступить границы самосознанія и свободы, положенныя въ обнимающей ихъ безсознательной и несвободной области, никогда не въ состояніи всецѣло перевести содержаніе, лежащее въ глубинѣ первой, въ ясное сознаніе и свободу. Въ противоположность абсолютному духу, который есть свѣтъ, исключающій всякую тьму, душа человѣческая всегда живетъ въ двухъ формахъ существованія—въ ясной, сознательной, и въ темной, безсознательной. И эта-то послѣдняя область, составляя ограниченіе для сознанія и свободы тварнаго существа, въ то же время служитъ для него неисчерпаемымъ источникомъ знанія и дѣятельности не только въ началѣ, но и въ послѣдствіи, когда вполнѣ разовьются самосознаніе и свобода человѣка, и когда послѣднія, въ свою очередь, будутъ доставлять новую пищу и новое возбужденіе процессу безсознательнаго познанія и безсознательной дѣятельности.

Для уясненія послѣдней мысли фактическими данными можемъ обратиться къ какому угодно процессу духовной дѣятельности человѣка. Обратимся къ изящному искусству. Не напрасно говорятъ, что геніемъ надобно родиться; а между тѣмъ только геній въ состояніи произвести геніальное художественное произведеніе. Какъ извѣстно, великія художественныя произведенія не создаются путемъ рефлексіи, нарочитыхъ соображеній, умозаключеній; если бы поэтъ,

композиторъ и т. д. то и-дѣло рефлектировали на свой предметъ въ минуты творчества, отдѣляя его отъ себя и противопоставляя себѣ, то они разстраивали бы свой творческій процессъ, не создали бы ничего художественнаго; послѣднее есть плодъ вдохновенія, внутренняго созерцанія и невольнаго отраженія созерцаемаго во внѣшнихъ формахъ; оно изливается изъ области безсознательнаго; въ минуты творчества своего художникъ забываетъ себя, сливается въ одно съ объектомъ своего произведенія, соприкасается съ идеальнымъ міромъ, слышитъ гармонію вселенной (*Пиѳагоръ*). Таковъ же точно глубочайшій источникъ религіозной вѣры. Ненапрасно говорятъ, что вѣра творитъ чудеса, т. е. переступаетъ условія и законы видимаго міра. Этимъ высказываютъ то, что предметъ вѣры превосходитъ содержаніе наблюдаемаго чувственнаго міра, что онъ выше, славнѣе и достойнѣе послѣдняго. Не странно ли послѣ этого выводить религіозную вѣру изъ преодолѣвающей силы чувственныхъ впечатлѣній? Не противорѣчиво ли производить религію изъ какихъ бы то ни было случайныхъ опытовъ, вмѣсто того, чтобы довѣриться той простой мысли, что уже самая возможность такихъ опытовъ требуетъ объясненія для себя, требуетъ какого бы то ни было основанія, по которому эти опыты были бы возможны? Если, напр., дикарь видитъ въ природѣ божество, то откуда въ немъ мысль о божествѣ, если и сама природа не есть божество, и въ себѣ самомъ онъ не ощущаетъ присутствія идеи божества? Да и въ послѣдствіи, съ развитіемъ въ человѣкѣ религіознаго сознанія, онъ исполняется религіознымъ воодушевленіемъ и религіозною вѣрою изъ неисчерпаемаго источника таинственнаго вліянія въ немъ вѣчнаго божественнаго духа. Равнымъ образомъ при образованіи и усовершенствованіи языка человѣкъ чувствуетъ непреодолимую внутреннюю потребность высказаться, объективировать душевное состояніе свое во внѣшнихъ формахъ (безъ чего не можетъ быть ясности въ этомъ состояніи); и тогда какъ при этомъ мате-

ріальную сторону языка заимствуетъ отъ различныхъ наблюдаемыхъ предметовъ, формальную износитъ изъ глубины своего духа. При рѣшеніи научныхъ проблемъ мы иногда невольно и неожиданно нападаемъ вдругъ на мысль, которая желательна намъ и которую мы не могли создать самыми тонкими соображеніями разсудка. Или наталкиваясь на трудные практическіе вопросы, и рѣшеніе ихъ предоставляя времени, какъ выражаются, мы иногда по истеченіи незначительнаго времени даже при неизмѣнившихся внѣшнихъ обстоятельствахъ убѣждаемся, что намъ необходимо повести дѣло совершенно иначе, чѣмъ какъ прежде думали мы вести его. Многія полезныя изобрѣтенія, содѣйствовавшія прогрессу культуры, были дѣломъ счастливаго вдохновенія. Совершенно то же надобно сказать, даже à priori, и о первсисточникѣ нравовъ и права, коль скоро всѣ названныя произведенія принадлежатъ одной и той же силѣ, одному и тому же человѣческому духу [1]).

Приводимъ нѣсколько строкъ изъ процитованнаго сейчасъ автора. „Происхожденіе языка, нравовъ, государства, религіи", пишетъ *Дельфъ*, „падаетъ за предѣлы сознанія, обусловленнаго рефлексіей. По первому происхожденію своему они истекаютъ изъ того, что̀ лежитъ въ основѣ этого сознанія, слѣд. изъ того, чѣмъ человѣкъ бываетъ непосредственно по происхожденію своему отъ Бога и отъ природы, слѣд. изъ объективной сущности своей, по которой онъ находится въ непосредственномъ реальномъ и органическомъ общеніи съ названными силами (Богомъ и природою), какъ съ своими принципами и элементами, и въ реальномъ взаимодѣйствіи своей жизни съ ихъ жизнью. Слѣд. они происходятъ ненамѣренно и съ необходимостію, основанною на внутренней природѣ самихъ вещей... Тутъ мы возвращаемся на такое психологическое состояніе, въ которомъ знаніе

[1]) Чит. Cultur und Religion von *Delff*, s. 107—135.

включено еще въ бытіе, свобода включена еще въ необходимость, первыя дѣйствуютъ въ непосредственномъ еще единствѣ съ послѣдними,—на такое состояніе, въ которомъ субъективность завита еще, какъ имманентное свойство, въ субстанціальное основаніе свое; однимъ словомъ—на инстинктивное состояніе, подобное состоянію животныхъ, также включенныхъ во внутренній контекстъ вещей и изъ него непосредственно производящихъ повидимому разумно-свободныя движенія... То, что́ прежде всего въ немъ высказывается, это—божественное, т. е. всеобщее, принципальное, реальные творческіе принципы духовнаго и естественнаго космоса....; и какъ такое, оно всегда производитъ совершенное, безусловно общегодное, лежащее въ основаніи всѣхъ сознательныхъ операцій“,—и т. д. [1]). Потому то еще древніе производили цивилизацію отъ боговъ, и высшее озареніе и вытекающее изъ непосредственнаго вдохновенія героическое дѣйствіе ставили весьма высоко, выше холодной разсудительности и обыкновенной прозаической дѣятельности. И не воодушевляемся ли и мы и не уносимся ли въ высшую сферу, въ сферу вѣчной свободы и вмѣстѣ вѣчной необходимости, когда наблюдаемъ напр. тихое и мѣрное развитіе цвѣтка, осуществляющаго въ мельчайшихъ чертахъ и оттѣнкахъ своего строенія и своего цвѣта отъ вѣка предуставленную ему гармонію,—или когда наблюдаемъ удивительные инстинкты животнаго, когда слѣдимъ за первоначальнымъ развитіемъ дитяти, постепенно раскрывающимъ неизмѣнныя и неотъемлемыя свойства человѣческаго существа?

Надѣемся, сказаннымъ положено нами достаточно прочное основаніе для объясненія того, что не можетъ быть ни одного человѣческаго общества, у котораго не было бы извѣстныхъ *нравовъ*. Если то, что́ составляетъ сущность нрав-

---

[1]) Ibid., s. 107-9.

ственности и что выражается въ нравахъ, составляетъ субстанціальную принадлежность человѣческой природы, принадлежитъ къ метафизическимъ качествамъ ея, слѣд. въ началѣ (въ основѣ) объективно для человѣка, подлежитъ закону абсолютной необходимости, то нѣтъ ничего удивительнаго, если оно всегда и вездѣ съ необходимостію осуществляется; скорѣе было бы удивительно противное. Причина и дѣйствіе должны находиться между собою въ точномъ соотвѣтствіи. Изъ ничего не можетъ быть нѣчто; но и изъ нѣчто не можетъ быть ничто. Изъ сѣмени кипариса не можетъ вырости дубъ, и изъ сѣмени дуба не можетъ вырости кипарисъ. Но не могутъ не вырости кипарисъ и дубъ изъ специфическихъ сѣмянъ кипариса и дуба. А что не можетъ существовать и не существуетъ ни одно человѣческое общество безъ того, чтобы въ немъ не господствовали извѣстные нравы, это слѣдуетъ уже изъ того, что въ самомъ понятіи общества включено требованіе, чтобы совмѣстная жизнь людей нормировалась хоть сколько нибудь и хоть какими нибудь правилами. Это апріорное предположеніе подтверждается à posteriori исторіей и опытомъ. Самая первая и простая форма соціальнаго союза, именно семья, не можетъ существовать безъ того, чтобы она не заправлялась волею отца или матери Что *Плутархъ* сказалъ о религіи [1]), тоже самое можно сказать о нравахъ. И если нѣкоторые изъ новѣйшихъ путешественниковъ говорятъ о народахъ, у которыхъ они не встрѣтили никакихъ слѣдовъ религіи, то виною тому должна быть названа неполнота наблюденій, обусловливавшаяся непродолжительнымъ пребываніемъ пу-

---

[1]) Мѣсто весьма извѣстное: „Посмотрите на лице земли: вы найдете города безъ укрѣпленій, безъ наукъ, безъ чиноначалія; увидите людей безъ постоянныхъ жилищъ, не знающихъ употребленія монетъ, не имѣющихъ понятія объ изящныхъ искусствахъ; но вы не найдете ни одного человѣческаго общества безъ вѣры въ божество“.

тешественниковъ въ средѣ этихъ народовъ, недостаточнымъ знаніемъ языка ихъ и недоступностію дикихъ племенъ для прозрѣнія въ глубину ихъ душевной жизни; это подтверждается тѣмъ, что у народовъ, у которыхъ прежде не замѣчали слѣдовъ религіи, впослѣдствіи открывали ихъ. Такимъ образомъ тутъ нужна большая осторожность въ заключеніяхъ, и мы въ правѣ сказать съ *Цицерономъ*, что apud nos argumenta plus valent quam testes. Подобнымъ же образомъ если бы насъ увѣряли о несуществованіи въ средѣ извѣстнаго народа нравовъ, то argumenta у насъ на столько прочны, что мы имѣли бы полное основаніе предложить вопросъ—справедливы ли testes? Существованіе нравовъ въ извѣстномъ обществѣ на столько неразрывно связано съ идеей общества, что существованіе послѣдняго не мыслимо безъ перваго, и потому первое (существованіе нравовъ во всѣхъ человѣческихъ обществахъ) не возбуждаетъ никакого сомнѣнія (хотя бы въ самомъ дѣлѣ можно было усумниться въ существованіи у нѣкоторыхъ дикарей религіозныхъ идей)[1]). Но мы уже замѣчали, что въ нравахъ, требующихъ подчиненія субъективной и индивидуальной воли волѣ объективной и общей, выражается сущность того, что̀ содержится въ понятіи нравственность. „Всѣ нравы нравственны“, высказался объ этомъ предметѣ *Лазарусъ*[2]); и наоборотъ—„все нравственное начинается нравами“[3]).

Но дедукція, сказали мы, только одинъ членъ того на-

---

[1]) Но если бы и дѣйствительно открыто было совершенное отсутствіе въ средѣ какого нибудь народа извѣстнаго специфически принадлежащаго человѣку свойства, то это явленіе не говорило бы противъ всеобщности этого свойства въ человѣческомъ родѣ. Встрѣчаются же между людьми нѣмые, но тѣмъ не менѣе мы говоримъ, что все человѣчество владѣетъ даромъ слова; встрѣчаются идіоты, однако мы все таки говоримъ, что человѣкъ есть существо разумное.

[2]) Ueber d. Ursprung d. Sitten, s. 3.

[3]) Ibid., s. 2.

чала, которому обязаны своимъ происхожденіемъ наблюдаемыя нами явленія психической жизни человѣка; другой членъ—индукція. Если начало это, съ одной стороны, должно быть *даннымъ*, какъ мы сказали выше, положеннымъ внѣшнею, стороннею силою (коль скоро человѣкъ не есть существо безусловное и самобытное), то, съ другой стороны, оно должно быть и *произведеннымъ*, произведеннымъ самимъ же человѣкомъ, иначе отвергалось бы всякое самостоятельное значеніе человѣка, не только безусловная, но и относительная самобытность его, человѣкъ былъ бы не больше, какъ акциденціей абсолютной субстанціи. Слѣд. для объясненія явленій психической и въ частности моральной жизни человѣка надобно исходить изъ двоякаго начала—апіорнаго и апостеріорнаго, надобно черпать изъ двусоставной области—безсознательной и самосознательной. А если такъ, то намъ открывается здѣсь поле и дается средство для изслѣдованія и объясненія специфической разницы между процессомъ образованія нравовъ и процессомъ чисто инстинктивнаго движенія, и затѣмъ—огромнаго неравенства въ содержаніи моральныхъ воззрѣній различныхъ народовъ.

Существованіе нравовъ въ человѣческихъ обществахъ—сказали мы—фактъ безусловно-всеобщій. Но этимъ мы отнюдь не допускаемъ, чтобы у всѣхъ народовъ и во всѣ времена господствовали однѣ и тѣ же воззрѣнія на жизнь, однѣ и тѣ же моральныя сентенціи, однѣ и тѣ же понятія о добрѣ и злѣ, одно и то же нравственно-практическое направленіе; однимъ словомъ—чтобы въ нравственномъ (теоретическомъ и практическомъ) отношеніи всѣ времена и всѣ народы уравнивались между собою. Напротивъ, въ этомъ отношеніи различные народы и времена расходятся, выражаясь гиперболически, до безконечности. И это явленіе объясняется именно участіемъ въ процессѣ образованія нравовъ апостеріорнаго элемента. Хотя назначеніе—быть нравственнымъ изначала присуще, какъ мы доказали, человѣческой природѣ и необходимо должно имѣть въ суб

станціи ея какое нибудь реальное основаніе (коль скор сама субстанція ея есть нѣчто реальное), но не больше, какъ основаніе, не больше, какъ *ничто*, изъ котораго могло бы произойти *что то*; реальное здѣсь всецѣло еще погружено въ идеальное, субъективное погружено въ объективное, сознательное—въ безсознательное. Въ настоящее время уже не можетъ быть рѣчи о врожденности нравственной идеи въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорилъ о врожденности идей *Платонъ;* нельзя согласиться и съ *Кантомъ*, который говоритъ о нравственномъ законѣ, какъ о „неразложимомъ фактѣ“, и наше знаніе содержанія его, наши понятія о нравственномъ добрѣ считаетъ первоначальнымъ элементомъ нашего духа, не требующимъ для себя основаній [1]) Противъ этого говорятъ наблюдаемая нами постепенность въ уясненіи сознаніемъ дитяти того, что́ такое добро и справедливость, а равно и разногласіе въ содержаніи моральныхъ и юридическихъ законовъ у различныхъ народовъ. Въ настоящее время можно говорить только о психической (духовной) *силѣ*, производящей *при извѣстныхъ условіяхъ* наблюдаемыя нами въ духовной жизни человѣка явленія. Потому что въ понятіи силы, какъ показано нами въ своемъ мѣстѣ [2]), мыслится *только средство* (но оно есть, и слѣд. есть реальное основаніе) къ произведенію того, что́ въ послѣдствіи является на основаніи этой силы, и что слѣд. первоначально не существовало еще (хотя въ специфической силѣ, которою оно производится, существованіе его было съ *необходимостію предопредѣлено*) [3]). Когда мы зажигаемъ спичку, то

---

[1]) Равно какъ нельзя согласиться и съ *Бенеке,* по которому все психическое создается на основаніи внѣшнихъ впечатлѣній, посредствуемыхъ „первоспособностями“ (внѣшними чувствами).

[2]) Въ рѣчи о сущности развитія. Стр. 184. 185.

[3]) Познаніе этого задатка психическихъ, и въ частности моральной, силъ и происхожденія на основаніи его психическихъ, и въ частности моральныхъ, явленій невозможно; въ этомъ кроется тайны бытія и жизни. Стр. 181. 184.

огонь ни привносится въ спичку отвнѣ, ни заключается внутри спички; онъ происходитъ въ процессѣ тренія. Подобно тому набюдаемыя нами въ жизни человѣка психическія явленія суть результатъ психическаго развитія (на основаніи извѣстныхъ внутреннихъ данныхъ и при извѣстныхъ внѣшнихъ условіяхъ); тоже самое надобно сказать, въ частности, о происхожденіи нравовъ. По воззрѣнію современной психологіи, рѣчь можетъ быть здѣсь только о „формальной“ (по „формѣ“) врожденности психическихъ, и въ частности моральной, способностей, но не о врожденности ихъ по „содержанію“ [1]). Этимъ и объясняется огромная разность въ содержаніи нравственныхъ нормъ различныхъ временъ и народовъ, обусловленная вліяніями, подъ которыми развивается человѣкъ. Когда человѣкъ начинаетъ развиваться, тогда онъ *переживаетъ опытно* радъ извѣстныхъ состояній, *перечувствуетъ* сумму извѣстныхъ явленій, оставляющихъ въ сознаніи и чувствѣ его извѣстное содержаніе по предмету нравственно-практической дѣятельности, которое становится неотъемлемою собственностію его духа и служитъ на послѣдующее время нормою для его дѣятельности, извѣщающею о себѣ голосомъ такъ называемой совѣсти. Въ этомъ и состоитъ участіе въ образованіи нравовъ апостеріорнаго элемента или опытнаго начала.

Но этотъ процессъ опытнаго происхожденія нравовъ (на основаніи указаннаго выше сверхъопытнаго начала) существенно отличенъ отъ процесса инстинктивныхъ движеній въ жизни животнаго. Между тѣмъ какъ жизнь животнаго есть „натурально-необходимое развитіе его индивидуальности, вслѣдствіи чего животное дѣлаетъ все, что можетъ сдѣлать, поелику оно однажды на всегда есть то, чѣмъ можетъ быть“ [2]), по отношенію къ человѣку, какъ нравствен-

---

[1]) Хотя мы замѣтили въ своемъ мѣстѣ, что не можетъ быть ни чистой формы безъ всякой матеріи, ни чистой матеріи безъ всякой формы. Стр. 69.

[2]) *Диттесъ*, Ueber die sittliche Freiheit, Leipzig, 1860, s. 13 и др. м.

ному существу, поставлено требованіе—на основаніи положеннаго въ немъ объективною силою задатка самому создать себѣ свою личность и порядки своей жизни. А потому нравы, хотя служатъ выраженіемъ незыблемаго объективнаго закона, присущаго субстанціи человѣка, но въ тоже время должны быть разсматриваемы, какъ свободно полагаемыя его волею цѣли, какъ благо, самимъ же человѣкомъ осуществляемое. Но такъ какъ у насъ уже была рѣчь въ своихъ мѣстахъ [1]) о свободѣ человѣческихъ дѣйствій и цѣлеполагающей воли, то для обстоятельнаго уясненія предмета, мы къ нимъ и отсылаемъ читателя; здѣсь же ограничимся слѣдующими немногими замѣчаніями. Даже такія естественныя отправленія, какъ принятіе пищи и питья, не совершаются человѣкомъ чисто инстинктивно. „Не долго эти виды человѣческихъ отправленій", скажемъ словами *Лазаруса*, „остаются въ формѣ инстинкта; скоро они соединяются съ свободными, моральными и интеллектуальными элементами. Уже извѣстная норма при вкушеніи пищи, свободно избранныя для нея времена не суть дѣло инстинкта; равно принятіе пищи при посредствѣ столоваго прибора совершается не инстинктивно, и развѣ крайній голодъ заставитъ человѣка снова отдаться инстинкту и нападать на пищу съ животною жадностію. Но самый блистательный примѣръ полнаго проникновенія человѣческаго инстинкта идеальными силами можно видѣть въ бракѣ, далеко отстоящемъ отъ животнаго совокупленія половъ" [2]). Тѣмъ болѣе надобно сказать это о чисто духовныхъ отправленіяхъ, каковы отправленія моральныя. Сущность различія состоитъ здѣсь въ томъ, что въ чисто инстинктивныхъ отправленіяхъ всѣ послѣдующіе моменты движенія безусловно предопредѣлены предшествовавшими, такъ что животному остается только пассивно приноравливаться къ движущей его объективной силѣ; меж-

---

[1]) Чит. стр. 48 и д., 296 и д..

[2]) Ueber den Ursprung der Sitten, s. 13.

ду тѣмъ въ человѣческой дѣятельности въ каждомъ моментѣ движенія можетъ быть и бываетъ остановка, такъ сказать пауза, во время которой человѣкъ обсуждаетъ путь движенія своего при свѣтѣ самосознанія и износитъ изъ себя рѣшеніе слѣдовать этому пути или уклониться на другой; слѣд. тутъ рядомъ съ непроизвольнымъ влеченіемъ, движущимъ человѣка по пути нравственнаго развитія, идетъ соизволяющая и утверждающая этотъ путь внутренняя сила воли. Такимъ образомъ нравы суть результатъ двоякаго рода дѣятельности—непроизвольной и произвольной, причемъ начало послѣдней совпадаетъ съ зарожденіемъ въ человѣкѣ самосознанія и свободы; въ этомъ смыслѣ выразился *Лазарусъ:* „нравственность начинается тамъ, гдѣ оканчивается инстинктъ“ [1]). Потому нравы могутъ передаваться и передаются посредствомъ преданія отъ поколѣнія къ поколѣнію; каждое новое поколѣніе застаетъ уже существующею въ нравахъ норму жизни, по отношенію къ которой требуется отъ него подчиненіе и которой оно дѣйствительно подчиняется такимъ же порядкомъ, какой описанъ нами при объясненіи первоначальнаго происхожденія нравовъ. Между тѣмъ если мы напр. выдрессируемъ животное, и у него будутъ рождаться дѣти, то въ движеніяхъ послѣднихъ мы не замѣтимъ признака того, чтобы усвоенная животнымъ, при помощи человѣка, культура была передана по наслѣдству. Вообще всякое новорождающееся животное всякій разъ начинаетъ съ изнова пріобрѣтать своимъ усиліемъ то, чѣмъ уже обладаетъ другое животное. Потому человѣкъ есть *историческое* существо, въ отличіе отъ животнаго, которое есть существо натуральное.

Что же касается внѣшняго возбужденія человѣка къ развитію нравственнаго сознанія его и къ установленію или принятію существующихъ уже нравовъ, возбужденія, необходимаго для развитія всякаго вообще организма [2]), то

[1]) Ibid.

[2]) Ср. стр. 185. 186. и д..

въ историческія времена оно исходило и исходитъ на подростающія поколѣнія отъ поколѣній взрослыхъ; первоначально же необходимо предположить вліяніе на духовное развитіе человѣка высшей, божественной силы [1]), подобно тому какъ и въ послѣдующее историческое время человѣкъ возводился на высшую ступень духовнаго состоянія, на которую не могъ подняться собственными силами, посредствомъ нарочитыхъ божественныхъ откровеній (ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго). Потому-то и замѣчается въ кн. Бытія, что Богъ являлся Адаму въ раю и бесѣдовалъ съ нимъ. Этими словами образно выражается мысль объ исхожденіи на человѣка вліянія изъ трансцендентальной области.

Но нравы, какъ норма нравственной дѣятельности человѣка, еще прочнѣе закрѣпляются въ нерушимости своей, когда они получаютъ форму закона. Происхожденіе послѣдняго отличается отъ происхожденія нравовъ тѣмъ, что онъ основывается на договорѣ (между тѣмъ теорія основанія нравовъ на договорѣ отвергнута нами). „Или само общество собирается для заключенія этого договора, или, еще чаще, законъ издается однимъ лицомъ, но, признаваемый другими, также становится договоромъ“ [2]).

---

[1]) Ср. стр. 357.

[2]) *Вундтъ*, Душа человѣка и животныхъ, II т., стр. 158.

ДИКІЕ НАРОДЫ.

Перейдемъ теперь къ изложенію системы нравственности (нравственнаго сознанія и нравственной жизни) на самой первой, самой низшей ступени нравственнаго развитія человѣка, на ступени такъ называемыхъ дикарей, и изложимъ въ порядкѣ то, что извѣстно изъ исторіи [1]) и опыта и что можно a priori предположить [2]) о нравственной жизни и нравственной дѣятельности дикихъ [3]) народовъ.

---

[1]) Хотя давно жившіе дикіе народы не писали и не сохранили для насъ своей исторіи, но о жизни ихъ намъ извѣстно потолику, поколику они входили въ столкновеніе съ цивилизованными (историческими) народами и поколику свѣдѣнія о нихъ были заносимы въ исторію этихъ послѣднихъ.

[2]) Главнымъ образомъ на основаніи параллелизма между родовымъ и индивидуальнымъ развитіемъ человѣка.

[3]) Терминъ „дикій“ разумѣемъ въ широкомъ смыслѣ, относя къ категоріи этихъ народовъ и такіе народы, какъ перуанцы, ацтеки,—народы, стоящіе по духовному развитію значительно выше дикарей въ тѣсномъ смыслѣ этого слова —Въ новѣйшее время вошло въ обыкновеніе говорить о „естественныхъ народахъ“, или народахъ естественной жизни (Такъ озаглавлено, напр., лучшее сочиненіе по этому предмету *Вайтца*: Anthropologie der Naturvolker, I—VI Bd, Leipzig, 1859—72). Нѣтъ сомнѣнія, что это названіе выражаетъ одну весьма характерную черту этихъ народовъ, приближающую ихъ къ тому состоянію человѣка, въ которомъ онъ дѣйствительно, въ точномъ смыслѣ слова можетъ быть названъ естественнымъ человѣкомъ, сыномъ природы. Но мы предпочитаемъ выраженіе „дикіе“ (или „нецивилизованные“) для этихъ народовъ,—отчасти потому, что въ настоящее время и во всемъ вообще томъ періодѣ, который обнимается историческимъ знаніемъ человѣка, мы не находимъ естественнаго народа въ собственномъ смыслѣ этого слова, а главное потому, что названный терминъ и совмѣщаетъ въ себѣ то содержаніе, которое хотятъ обозначить сло-

Такъ какъ всякій предметъ можетъ быть разсматриваемъ съ двухъ сторонъ—со стороны его сущности, идеи, основанія, и со стороны его формы, явленія, жизни (или вообще движенія), то и излагая какую бы то нибыло моральную систему, мы должны сказать сначала о полагаемыхъ ею основахъ нравственности, а за тѣмъ о формахъ нравственной жизнедѣятельности. Таковъ, на нашъ взглядъ, долженъ быть общій планъ всякой моральной системы. Основы же нравственности могутъ быть и субъективныя, и объективныя, коль скоро то явленіе, которое называется нравственностію, составляется изъ двухъ частей—субъективной свободы и объективной необходимости, изъ двухъ элементовъ—человѣческаго и божескаго, состоитъ въ подчиненіи воли условной, ограниченной, тварной, волѣ безусловной, неограниченной, творческой. И такъ, посмотримъ сначала, въ какомъ состояніи находятся у дикихъ народовъ тѣ силы, которыя служатъ субъективнымъ и объективнымъ основаніемъ нравственности.

Говоря о принципѣ исторіи, мы установили въ значеніи таковаго принципъ личности. Это значитъ, что высота уровня историческаго существованія (въ противоположность натуральному) измѣряется степенью развитія понятія личности. А такъ какъ къ историческому существованію способно только существо нравственное, и наоборотъ – нравственное существо необходимо предполагаетъ за собою исторію, то со степенью развитія понятія личности, или—что тоже—духа, или—что тоже—свободы находится въ существенной связи степень нравственнаго развитія человѣка. Въ самомъ

вомъ „естественный“ народъ, и въ тоже время выражаетъ другую характерную черту этихъ народовъ, именно—одичаніе ихъ, уклоненіе отъ нормальнаго состоянія и правильнаго развитія,—обозначаетъ ту истину, что „сознаніе и нравы этихъ народовъ не выражаютъ естественной непосредственности человѣческаго существа, а находятся въ ретроградномъ движеніи по отношенію къ нему, суть именно одичалые“ (*Дельфъ*, Cultur u Religion, s. 176).

дѣлѣ, сказать существо нравственное, существо личное, существо свободное, духъ, „я“—значитъ сказать одно и тоже. Но если мы обратимъ вниманіе на специфическую особенность личнаго существованія, и если, съ другой стороны, присмотримся къ началу существованія человѣка, къ исходному пункту эмпирическаго явленія его, то должны будемъ предположить, что на низшей ступени существованія человѣка, на ступени дикарей, крайне не развито понятіе личности. Особенность личнаго существованія, говорили мы въ своемъ мѣстѣ, состоитъ въ томъ, что личность сама себя производитъ, что она обладаетъ свободою и самосознаніемъ, по силѣ которыхъ послѣднюю причину дѣйствій своихъ имѣетъ въ самой себѣ. Между тѣмъ, обращая вниманіе на процессъ генетическаго развитія человѣка, мы находимъ, что самосознательная и свободная жизнь человѣка возникаетъ изъ темнаго натуральнаго основанія, что она въ началѣ движется объективною силою, что хотя человѣкъ съ появленіемъ въ міръ обладаетъ сознаніемъ, но сознаніемъ темнымъ, не возвышающимся на степень самосознанія, и хотя совершаетъ произвольныя движенія, но не имѣетъ свободы въ истинномъ смыслѣ этого слова. Такимъ образомъ субъективное и объективное здѣсь еще недостаточно разграничены, не уяснены специфическія особенности каждаго; а вслѣдствіе этого черты одного переносятся на другое. Дѣйствія субъекта въ значительной степени характеризуются еще здѣсь чертами объективнаго (несамосознательнаго и несвободнаго) бытія; и наоборотъ—въ послѣднемъ неопытный субъектъ усматриваетъ свойства своего собственнаго (субъективнаго) бытія. Исторія и природа погружены еще другъ въ другѣ. Такъ бываетъ въ процессѣ индивидуальной жизни человѣка, такъ и въ процессѣ жизни родовой.

Нельзя, конечно, проводить рѣзкую черту между историческими и неисторическими народами, нельзя думать, чтобы доисторическіе народы лишены были всякой рѣшитель-

но культуры, чтобы у нихъ не заявлялось ни въ какой формѣ то, что̀ характери[illegible] высшую, духовную жизнь человѣка. Это невозможно потому, что если человѣкъ есть тѣлесно-*духовное* существо, то онъ съ самаго начала духовнаго развитія своего долженъ такъ или иначе проявлять свойства своего духовнаго существа, существа между прочимъ и нравственнаго. И если потому дикіе народы часто называются у современныхъ антропологовъ *естественными* народами, народами *естественной жизни*, то это названіе не можетъ означать того, чтобы эти народы въ самомъ дѣлѣ проводили естественную жизнь въ собственномъ, строгомъ смыслѣ этого слова, т. е. жизнь животнаго, лишенную всякой рѣшительно культуры; естественныхъ народовъ въ этомъ смыслѣ нѣтъ, замѣтили мы выше, въ нынѣшнемъ мірѣ, и изъ исторіи мы не знаемъ о такомъ состояніи человѣка; названіе же „естественный“ мы вправѣ употреблять въ настоящемъ случаѣ только въ томъ смыслѣ, что дикіе народы *близки* къ естественному состоянію, весьма мало развиты въ духовномъ отношеніи [1]). Тѣмъ не менѣе и у дикарей мы

---

[1]) Вопросъ о происхожденіи человѣка и о первоначальномъ состояніи его составляетъ предметъ самыхъ оживленныхъ споровъ въ современной наукѣ. Не имѣя въ виду входить въ разсмотрѣніе этихъ споровъ и въ рѣшеніе этой трудной проблемы, ограничимся слѣдующимъ замѣчаніемъ. Споръ можетъ быть разрѣшенъ въ томъ только случаѣ, если, съ одной стороны, богословіе согласится, что происхожденіе человѣка, имѣя *принципъ* свой (основаніе свое) въ Богѣ, въ тоже время *посредствовано* (обусловлено) самимъ твореніемъ, не есть актъ, совершившійся *безъ всякаго* посредства тварнаго бытія (требованіе, необходимо предполагаемое развитымъ здравымъ смысломъ человѣческимъ и подтверждаемое библіей, повѣствующею о послѣдовательности и постепенности въ твореніи),—и если, съ другой стороны, естественная наука допуститъ, что появленіе человѣка на почвѣ физическаго бытія обусловлено *новымъ* воздѣйствіемъ творческой силы божественной, безъ чего физическая природа не могла бы произвести человѣка (требованіе, скажемъ словами *Пфляйдерера*, оспаривать которое и не къ лицу разумной, понимающей себя естественой наукѣ, и не въ интересѣ ея, такъ какъ тутъ происходитъ не непосредственное и насильственное вторженіе отвнѣ, а исполненіе цѣли теллурической жизни, къ которой она изначала стре-

должны находить и находимъ зачатки высшей, нравственной жизни человѣческой И у нихъ находимъ по крайней мѣрѣ стремленіе къ личности, темное предчувствіе того, что человѣкъ есть нѣчто другое по сравненію съ животнымъ, отличное отъ него и высшее его, есть субъектъ, дѣйствующій по своему изволенію. И у нихъ встрѣчаемъ темное предчувствіе того, что человѣкъ находится не въ такомъ состояніи, къ какомъ онъ долженъ быть, что онъ носитъ въ себѣ жало какого то внутренняго безпокойства, неизвѣстнаго животному, что онъ куда-то влечется, куда-то стремится. Это предчувствіе личнаго существованія, существенно отличнаго отъ существованія животнаго индивидуума, запечатлѣвается у дикарей и внѣшнимъ образомъ усвоеніемъ каждому человѣку имени [1]) и закрѣпляется вѣрою въ загробную жизнь [2]). И у нихъ, далѣе, есть представленіе о

милась и осуществленіе которой вышло изъ внутренняго основанія міра и прошло чрезъ самодѣятельность твореній"; D. Religion, ihr Wesen u. ihre Geschichte, 1 Bd. s. 297).—А что касается первобытнаго состоянія человѣка, то и до грѣхопаденія состояніе первыхъ людей ни въ какомъ случаѣ нельзя представить нравственно совершеннымъ, такъ какъ нравственное совершенство есть *результатъ* нравственнаго развитія, а не *начало* его,—есть слѣдствіе свободной самодѣятельности, а не дается отъ природы, какъ нѣчто естественное. А тѣмъ болѣе послѣ грѣхопаденія человѣкомъ возобладало естественное, чувственно-эгоистическое начало, по которому онъ погрязъ въ нравственной грубости.

[1]) *Bynte* называетъ изъ современныхъ народовъ только бушмановъ въ южной Африкѣ, большею частію не различающихъ другъ друга по имени; но этотъ народъ, по его замѣчанію, погрязаетъ въ глубокой духовной грубости. У него же приводится мѣсто изъ *Геродота*, свидѣтельствующаго о подобномъ же народѣ (не употребляющемъ именъ) древности Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben, I Th., Breslau, 1852, s. 106.

[2]) „Поколику простирается наше наблюденіе и наше знаніе исторіи", пишетъ *Штиссъ* въ капитальномъ историческомъ изслѣдованіи своемъ о вѣрованіяхъ въ загробную жизнь, „нѣтъ народа, у котораго бы нельзя было находить какихъ нибудь ожиданій загробной жизни, нигдѣ продолженіе и цѣль человѣческой жизни не считаются исчерпываемыми на землѣ". Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender

высшей, божественной силѣ, составляющей необходимое объективное основаніе нравственности, есть религіозное сознаніе А такъ какъ религія предполагаетъ живое взаимообщеніе между божествомъ и человѣкомъ, то и у дикихъ народовъ должно имѣть мѣсто извѣстное нравственное (свободное) отношеніе человѣка къ божеству, выражающееся въ молитвѣ [1]) и жертвѣ [2]). Хотя у нихъ нѣтъ связной исторической жизни, но есть переходящее изъ устъ въ уста преданіе, устанавливающее различіе между добромъ и зломъ, между похвальными и преступными дѣйствіями. У нихъ встрѣчаемъ зародышъ идеи высшей, абсолютной справедливости, заявляющій себя въ вѣрѣ въ непреклонную судьбу, карающую преступниковъ [3]) и обнимающую своею властительною силою даже боговъ [4]). На этой же вѣрѣ въ правосудную и разумную судьбу основываются встрѣчающіяся

Religionsforschung, Jena, 1877, s. 172; чит. вообще стр. 144—173. Находимъ вѣру въ загробную жизнь даже у такихъ народовъ, какъ обитатели Фиджи, какъ Гренландцы и т. п., и даже вѣру довольно высоко развитую сравнительно съ весьма низкою степенью культуры и образованія религіознаго сознанія. И неудивительно; съ исканіемъ чего-то высшаго и лучшаго, того, что называютъ божествомъ, необходимо и естественно связывается и стремленіе къ такому состоянію, въ которомъ человѣкъ былъ бы поставленъ ближе къ послѣднему, чѣмъ находится на землѣ, въ которомъ жизнь его текла бы счастливѣе, чѣмъ теперь.

[1]) „Молитвы или нѣчто похожее на молитву", пишетъ *Вуттке*, встрѣчаются у всѣхъ народовъ, имѣющихъ какое-нибудь религіозное сознаніе, хотя дѣйствительное молитвенное прошеніе находимъ только у тѣхъ, которые представляютъ себѣ божественную силу не въ формѣ глухой силы природы, а въ формѣ одушевленнаго существа". Geschichte des Heidenthums, 1 Th., s. 126.

[2]) О жертвѣ *Вуттке* замѣчаетъ: „жертва стоитъ въ завершеніи религіознаго сознанія, ею предполагается нѣкоторая степень зрѣлости послѣдняго, и потому-то мы не у всѣхъ грубыхъ естественныхъ народовъ встрѣчаемъ ее; но число послѣднихъ очень незначительно". Ibid., s. 131.

[3]) Извѣстно испытаніе обвиняемыхъ посредствомъ раскаленнаго желѣза, вскипяченнаго масла, ядовитаго напитка, дикаго животнаго и т. п

[4]) Чит. *Вуттке*, Ibid., s. 97 и д..

у дикарей клятва [1]) и вѣра въ предзнаменованія [2]). Есть и вѣра въ воздаяніе за гробомъ [3]).

Но всего этого весьма недостаточно для того, чтобы обосновать развитую и полную нравственную жизнь. Недостаточны здѣсь какъ субъективныя, такъ и объективныя основы. Въ первомъ отношеніи, какъ намъ уже извѣстно, центральный пунктъ составляетъ свобода воли человѣческой. Но о свободѣ воли у дикихъ народовъ не можетъ быть рѣчи въ истинномъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ нравственнаго характера, т е. самоопредѣленія, направляемаго по идеѣ истиннаго человѣческаго существа и истиннаго человѣческаго назначенія. Только свобода, какъ формальная способность выбора проявляется у дикарей, и проявляется даже въ высокой степени, такъ какъ она есть необходимое предварительное условіе или діалектическое средство для проявленія субстанціальной свободы; дикарь порывисто направляется то туда, то сюда, хватается то за одно, то за другое и т. д... Но эта формальная (или психологическая) свобода не регулируется и не утверждается моральнымъ началомъ, коренящимся въ духовной природѣ человѣка, не возвышается на степень субстанціальной (или нравственной) свободы,—вслѣдствіе чего свобода является здѣсь безпорядочно и безцѣльно играющимъ произволомъ. Плотно окутанный еще въ объективное основаніе происхожденія своего, взошедши еще весьма не высоко по лѣстницѣ субъективированія (*Гегель*), дикарь въ весьма значительной степени побуждается въ своей жизнедѣятельности естественными причинами, коренящимися въ индивидуальности человѣка, служащей натуральнымъ основаніемъ для развитія свободной личности, а не тѣми причинами, которыя человѣкъ износитъ изъ развитаго, свободнаго (и формально,

---

[1]) Ibid., s. 103.

[2]) Ibid., s. 99 и д..

[3]) Ibid., s. 114. 115. *Шписсъ*, вышеуказ. страницы.

и субстанціально) своего существа, слѣд. въ весьма значи тельной степени находится еще въ томъ состояніи, которое можно назвать до-нравственнымъ или животнымъ. А находясь во власти естественной природы, дикарь неизбѣжно остается жертвою и всѣхъ тѣхъ волненій, нестроеній, безпорядковъ, которые происходятъ въ средѣ, неуправляемой разумною необходимостію; вслѣдствіе чего для него невозможно какъ неизмѣнно слѣдовать въ своей жизни велѣніямъ человѣческаго разума своего, осуществлять идею человѣческаго назначенія, такъ и закрѣплять волю свою въ этомъ направленіи; онъ есть трость, туда и сюда колеблемая вѣтромъ; онъ находится не въ своей собственной власти (какъ должно бы быть, коль скоро человѣкъ есть сама себя полагающая, сама себя создающая личность), а во власти чужой, во власти естественной индивидуальности; его дѣятельность не есть дѣятельность рефлектированная, а непосредственная. Однимъ словомъ, для него не возможна выработка нравственнаго характера, составляющаго послѣднюю задачу самообразованія человѣка, гарантирующаго святую жизнь (жизнь „мудреца“, по изображенію древнихъ философовъ) и усвояющаго человѣку истинное достоинство. Онъ находится въ такомъ состояніи, въ какомъ находится дитя, которое „или стоитъ подъ внѣшнею дисциплиною, или предано въ жертву дикой игрѣ инстинктивныхъ влеченій“, „душевная область котораго находится въ состояніи анархіи, среди которой хотя господствуетъ причинность, но причинность слѣпая, не упорядочиваемая яснымъ познаніемъ достоинства предметовъ и явленій и не освѣщаемая свѣтомъ самосознанія“ [1]).

Понятно, что при такихъ условіяхъ не можетъ быть рѣчи о добродѣтели и порокѣ въ полномъ этическомъ смыслѣ этого слова, такъ какъ для той и другаго требуется достаточная степень развитія самосознанія и самоопредѣленія.

---

[1]) *Диттесъ*, Ueber die sittl. Freiheit, s. 15.

Какъ о поступкахъ дѣтей мы судимъ не столько съ этической, сколько съ эстетической точки зрѣнія. такъ этотъ же масштабъ имѣетъ примѣненіе и къ дикарямъ. Еще *Аристотель* разграничилъ естественныя и этическія добродѣтели, разумѣя подъ первыми тѣ дѣйствія человѣка, которыя опредѣляются не силою свободной воли, а возбужденіями естественной индивидуальности, вытекаютъ не изъ характера, а изъ темперамента. Еще *Аристотель* указалъ, что такія добродѣтели (которыя находятся и у дѣтей и у животныхъ) сами по себѣ не имѣютъ никакого достоинства, такъ какъ въ нихъ не проявляется невынужденное изволеніе человѣка на добро. Такія добродѣтели по *Аристотелю* могутъ быть даже вредными и опасными, когда напр. человѣкъ добродушный поставленъ въ такія обстоятельства; при которыхъ необходимо проявлять строгую справедливость,—когда отъ человѣка строго справедливаго отъ природы потребуются состраданіе и милосердіе,—когда человѣкъ мужественный не ограничиваетъ себя, гдѣ потребуется, скромностію и умѣренностію и т. д. Есть, правда, и выгодная сторона въ томъ состояніи человѣка, въ которомъ онъ совершаетъ естественныя добродѣтели: съ одной стороны, естественныя добродѣтели могутъ предрасполагать и нерѣдко предрасполагаютъ къ совершенію этическихъ добродѣтелей, а съ другой, въ случаѣ человѣкъ поступитъ въ этомъ (естественномъ) состояніи недобродѣтельно, онъ не настолько отвѣтственъ, насколько отвѣтственъ въ томъ состояніи, когда поступаетъ этически недобродѣтельно. Но дѣло въ томъ, что и нравственная заслуга человѣка уменьшается, какъ сейчасъ замѣчено, по мѣрѣ того, насколько человѣку легко было по природѣ (и по внѣшнимъ обстоятельствамъ) совершить добро, и увеличивается по мѣрѣ того, на сколько совершеніе послѣдняго было трудно,—вообще съ этической точки зрѣнія цѣнится не непосредственная и непроизвольная дѣятельность, а рефлектированная и добровольная. Кромѣ того, могутъ быть и бываютъ у человѣка и естественныя недоб-

родѣтели, естественные пороки, влекущіе его къ этическимъ грѣхамъ и порокамъ; а съ другой стороны, человѣкъ не можетъ удовлетвориться тою невинностію, которою обладаютъ и дѣти и животныя, но долженъ преобразовывать ее въ святость.

Съ недостаткомъ у дикарей свободы въ истинномъ смыслѣ этого слова (въ смыслѣ самоопредѣленія по нравственной идеѣ), съ недостаткомъ рефлектированной дѣятельности находится въ связи крайняя неразвитость у нихъ сознанія объективнаго нравственнаго закона. Излишне и говорить, что у нихъ не можетъ быть моральныхъ системъ; послѣднія не встрѣчаются и у историческихъ языческихъ народовъ до образованія у грековъ философіи. Дѣло у дикарей ограничивается полуяснымъ, полутемнымъ сознаніемъ господствующихъ въ народѣ и передаваемыхъ по преданію [1]) нравовъ, противостоящихъ нравственному субъекту въ формѣ внѣшнихъ границъ. Совѣсть, эта носительница нравственнаго закона, какъ въ матеріальномъ отношеніи (по содержанію) у дикихъ весьма неправильна, такъ какъ нуждается для правильнаго образованія своего въ надежномъ внѣшнемъ руководствѣ, такъ и въ формальномъ отношеніи крайне неразвита, такъ какъ высокое развитіе ея сопряжено съ такимъ же развитіемъ всѣхъ вообще силъ человѣческаго духа. Въ первомъ отношеніи достаточно указать на такія явленія у дикихъ народовъ, какъ напр. умерщвленіе, по требованію совѣсти, стариковъ, или самоубійство; достаточно обратить вниманія на причисленіе къ грѣховнымъ дѣйствіямъ такихъ случаевъ, которые совершенно безразличны въ нравственномъ отношеніи, напр. случая, когда человѣкъ ступитъ на слѣдъ ноги медвѣдя (у камчадаловъ)

---

[1]) Письма, этого основанія высшаго образованія человѣка и существеннаго отличительнаго признака историческихъ народовъ, нѣтъ у дикарей, слѣдне можетъ быть у нихъ кодекса письменныхъ предписаній нравственнаго закона, составляющаго (кодекса) нерушимое основаніе нравственной жизни человѣка.

и т. п.... У нѣкоторыхъ народовъ крайне съуживается область нравственнаго зла, напр. считается нравственнымъ зломъ одно только умерщвленіе невиннаго (у жителей Лабрадора). Вообще, у дикихъ замѣчается большая неправильность въ разграниченіи добра и зла. Хотя при общемъ обозрѣніи исторіи замѣчаемъ, что человѣчество направлено на постепенную выработку истинныхъ нравственныхъ нормъ, что оно невольно влечется къ осуществленію въ жизни своей „общаго практическаго разума“, что въ сужденіяхъ лучшей части человѣчества всѣхъ временъ, и народовъ господствуетъ согласіе по крайней мѣрѣ въ главныхъ пунктахъ различенія добра и зла, хотя, поэтому, и у дикихъ народовъ, на ступени зачаточнаго развитія нравственнаго сознанія, уже замѣчается нѣкоторое сродство въ различеніи добра и зла и стремленіе къ истинному разграниченію ихъ, но, какъ и вообще въ исторіи мы встрѣчаемъ рядомъ съ истиною много колебаній, уклоненій, неправильностей, разногласій въ мнѣніяхъ и ученіи о томъ, что́ добро и что́ зло въ нравственномъ отношеніи, такъ въ частности и по преимуществу у дикихъ народовъ, на самой низкой ступени развитія нравственнаго сознанія, мы не вправѣ ожидать ясности, правильности и полнаго согласія по этому предмету. Если обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что при крайнемъ неразвитіи духовной стороны существа своего, человѣкъ руководствуется въ жизни своей чувственными мотивами, то намъ понятно будетъ смѣшеніе у дикихъ народовъ нравственнаго и безнравственнаго, позволительнаго и непозволительнаго съ пріятнымъ и непріятнымъ, съ полезнымъ и вреднымъ или убыточнымъ, вообще господство грубаго принципа удовольствія и пользы, какъ опредѣляющаго начала въ жизни. Вообще, при крайней неразвитости, при совершенной почти неразграниченности у дикарей, вслѣдствіе недостатка рефлексіи, различныхъ областей и сторонъ въ существѣ и жизни человѣка, у нихъ не можетъ быть выдѣленія нравственной сферы въ видѣ

особаго, отличнаго отъ другихъ сферъ и болѣе или менѣе самостоятельнаго начала; а такъ какъ господствующая тенденція ихъ есть тяготѣніе къ чувственности, какъ сейчасъ замѣчено, то нравственная область ихъ увлекается чувственною областію и смѣшивается съ нею.

Но совѣсть дикарей, сказали мы, не только весьма неправильна и искажена въ матеріальномъ отношеніи, по содержанію, но и весьма неразвита и неотзывчива въ формальномъ отношеніи; другими словами: у нихъ весьма не развито чувство долга, сознаніе обязанности одно дѣлать, а другого не дѣлать. Влекомые къ дѣятельности побужденіями естественной природы своей, они дѣйствуютъ непосредственно, не задумываясь надъ различными возможностями въ дѣятельности и надъ необходимостію дѣлать по извѣстному началу (именно нравственному, возвѣщающему о себѣ въ совѣсти) выборъ между ними; если обязующая совѣсть и пробивается въ ихъ сознаніи, то только моментально и отрывочно, и потому не можетъ производить того дѣйствія, какое она назначена производить въ жизни человѣка. Потому-то у дикарей нѣтъ мѣста для нравственной борьбы и усилій изъ-за побѣды высшихъ стремленій духовной природы человѣческой, требованій нравственнаго закона надъ влеченіями грубаго эгоизма,—между тѣмъ какъ необходимость этихъ усилій все увеличивается по мѣрѣ того, какъ въ человѣка вошелъ грѣхъ и какъ эта объективная (родовая) злая сила закрѣпляется въ существѣ индивидуума свободнымъ изволеніемъ его воли. Сознаніе мучительнаго раздвоенія въ существѣ человѣка, сознаніе грѣха и вины также помрачено у дикаря; и наказующая совѣсть, точно также какъ обязующая, дремлетъ, или если пробивается, то урывочно и моментально. Предчувствіе „злой судьбы“, этого бича языческихъ народовъ на самой высшей ступени развитія язычества (у грековъ), еще весьма темно у дикарей, вслѣдствіе недостаточности духовнаго развитія.

Апостолъ Павелъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ посланія къ римлянамъ о возможности для человѣка такого состоянія, въ которомъ онъ „живетъ безъ закона“ [1]), и тутъ же прибавляетъ, что „безъ закона грѣхъ мертвъ“. Если кому изъ народовъ мы въ правѣ усвоить такое состояніе, такъ это, конечно, дикарямъ. Это такое же состояніе, какое мы наблюдаемъ въ человѣческомъ индивидуумѣ въ его дѣтствѣ и даже юности. „Безъ закона (въ указанномъ смыслѣ) живетъ молодая, невинная дѣвушка“, пишетъ *Мартенсенъ* „возрастающая подъ безсознательнымъ вліяніемъ семейнаго воспитанія и семейныхъ нравовъ, въ довольствѣ жизнію слѣдующая индивидуальной своей природѣ и счастливымъ инстинктамъ, какъ геніемъ—хранителемъ, руководящимъ ее къ тому, что̀ благо, учтиво и любезно,—хотя въ ея привлекательной невинности бываетъ и немалая примѣсь наивнаго самолюбія. Безъ закона живетъ юноша, здравая натура котораго предохраняетъ его отъ путей безнравственности, и внутреннее существо котораго исполнено богатствомъ идеаловъ; который весь поглощенъ стремленіемъ воспринять въ себя прелесть земнаго существованія, всецѣло отданъ начинающему развиваться своему таланту. Серіозная задача личности и совмѣстно съ тѣмъ скрытое противорѣчіе въ осуществленіи ея, вызывающія на слѣдующей ступени жизни жаркую борьбу, здѣсь еще не сознаются. Тоже самое имѣетъ значеніе и въ противоположномъ направленіи. Какъ есть индивидуумы, которымъ мы приписываемъ доброе природное расположеніе, такъ есть и такіе, о которыхъ мы говоримъ, что они дурной природы. Есть индивидуумы, еще въ дѣтствѣ и юности покрытые позоромъ, загрязненные грѣхами и пороками, но при всемъ томъ живущіе безъ закона, т. е. не сознающіе грѣховъ своихъ грѣхами, не знающіе, что̀ дѣлаютъ или по крайней мѣрѣ знающіе это весьма поверхностно,

[1]) Гл 7 9

лишь кое-что“ [1]). Сродное явленіе, продолжаетъ *Мартензенъ*, мы наблюдаемъ въ мірѣ сказочномъ. „Выступающія въ сказкахъ на сцену личности не суть характеры въ этическомъ значеніи этого слова, а суть добрыя или злыя, благородныя или неблагородныя, высшаго или низшаго сорта *натуры*, которыя безмятежно преслѣдуютъ свою цѣль, не будучи удручаемы тяжестію этическихъ задачъ [2]). Неудивительно поэтому, если такое наивное и беззаботное состояніе человѣка, состояніе безъ закона (въ указанномъ смыслѣ) и безъ сознанія тяжести грѣха и вины представляется ему на слѣдующей ступени развитія нравственнаго сознанія завиднымъ состояніемъ, потеряннымъ „раемъ“. „Привлекательная сила, производимая на насъ сказочными стихотвореніями, основывается на томъ, что они отражаютъ посредствомъ увеличительнаго стекла фантазіи соотвѣтствующіе опыты нашей собственной души, отражаютъ то, что́ нами самими пережито; и затѣмъ, когда мы находимся въ другихъ, даже противоположныхъ отношеніяхъ, они представляютъ намъ какъ бы въ сновидѣніи наше потерянное дѣтство, міръ нашей непосредственной [3]) жизни“ [4]). Понятно, что нравственное вмѣненіе не можетъ имѣть полнаго приложенія къ человѣку въ періодъ такого состоянія, такъ какъ степень нравственнаго вмѣненія увеличивается или умаляется по мѣрѣ уясненія человѣкомъ нравственнаго закона и свободы въ самоопредѣленіи его воли. Хотя и дикари не неповинны, такъ какъ и они подвержены господствующему въ человѣческомъ родѣ грѣху, такъ какъ и они, какъ духовно-тѣлесныя существа, проявляютъ отчасти свойства нравственнаго существа, но, понятное дѣло, они не могутъ быть поставляемы по вмѣняемости имъ ихъ дѣйствій въ уровень напр. съ хри-

---

[1]) D. christl. Ethik., Speciel. Th. Gotha, 1878, s. 5.

[2]) Ibid, s. 6.

[3]) А не рефлектированной.

[4]) Ibid.

стіаниномъ, который можетъ совершить даже »грѣхъ противъ Духа Святаго«. Но мы уже говорили, что съ высшей житейской точки зрѣнія описанное сейчасъ невинное, привлекательное состояніе человѣка не можетъ быть завиднымъ, не можетъ быть въ истинномъ смыслѣ раемъ, такимъ раемъ, который пріобрѣтается самимъ человѣкомъ, а не даруется ему непосредственно,—не можетъ быть „царствіемъ небеснымъ", обѣщаннымъ человѣку за побѣду надъ грѣхомъ. Задача человѣка, какъ нравственнаго (свободнаго) существа,—оставить это наивное состояніе позади себя и стремиться впередъ—на борьбу и побѣду.

Какъ видимъ, у дикарей не можетъ быть достаточнаго разграниченія идеи (идеала) и дѣйствительности, идеальной и реальной стороны,—разграниченія, необходимо предполагаемаго ученіемъ о нравственности и нравственною жизнію, коль скоро послѣднія не ограничиваются слѣдованіемъ тому, что̀ существуетъ, а занимаются тѣмъ, и создаютъ то, что̀ *должно* быть (на основаніи того, что̀ существуетъ),—коль скоро этика не есть физика. Для такого разграниченія требуется извѣстная степень рефлексіи, требуется отъ человѣка мысленно превзойти себя, отрѣшиться отъ своего дѣйствительнаго, реальнаго существованія и стать на точку зрѣнія существованія возможнаго, идеальнаго. Между тѣмъ дикарь, сказали мы, при духовной неразвитости своей живетъ больше непосредственною жизнію, тѣмъ, что̀ есть у него предъ глазами, а не тѣмъ, что́ носится у него надъ головой. А извѣстно, что по мѣрѣ ниспаденія человѣка изъ сферы идеальнаго въ область реальнаго, человѣкъ огрубѣваетъ, натурализируется, уподобляясь существу физическому, животному. Если у дикарей мы нашли вѣру въ загробную жизнь, слѣд. въ существованіе, переступающее предѣлы сей земной жизни и превосходящее ее, то и загробная жизнь представляется у дикарей съ такимъ же характеромъ чувственности, грубости, реализма, съ какимъ является у нихъ настоящая жизнь; „загробная область есть

у нихъ не что иное, какъ *другой* чувственный міръ, только лучше, счастливѣе видимаго нами теперь"; „смерть есть выгодный промѣнъ одной чувственной жизни на другую, но не есть существенное измѣненіе существованія" [1]). И въ загробной жизни человѣкъ будетъ ѣсть, пить, спать, охотиться, услаждаться женщинами и т. п.; только средства этихъ наслажденій будутъ богаче и вѣрнѣе въ будущей жизни, напр. деревья постоянно будутъ зеленѣть, животныя сами собою будутъ доставляться въ пищу человѣку, солнце не будетъ жечь, не будетъ болотъ и наводненій, ночи не будетъ, женщины никогда не будутъ старѣться, не будетъ русскихъ и казаковъ и т. д.[2]). Однимъ словомъ, „человѣкъ-дикарь рисуетъ себя не только въ представленіяхъ о своихъ богахъ, но и въ представленіяхъ о загробной жизни, въ ожиданіяхъ неба и ада" [3]).

Но для прочности нравственнаго сознанія и вѣрности достиженія нравственной цѣли недостаточно отвлеченной нравственной идеи, какъ объективнаго основанія нравственности,—необходима еще такая конкретная жизнь, которая была бы носительницей безусловной нравственной идеи и поручительницей непремѣннаго достиженія нравственной цѣли, необходимаго осуществленія идеи блага. Тѣмъ и другимъ можетъ быть только воля абсолютнаго существа; слѣд. нрав-

---

[1]) *Вуттке*, Geschichte d. Heidenthums, 1 Th., s. 112. См. вообще стр. 11 и д..—На настоящее сочиненіе *Вуттке* мы ссылаемся и будемъ ссылаться чаще, чѣмъ на другія отчасти потому, что въ немъ довольно подробно говорится о разсматриваемыхъ здѣсь предметахъ, а отчасти потому, что въ немъ послѣ всякаго параграфа есть богатое указаніе литературы.

[2]) Потому-то при погребеніи, особенно знатной особы, погребаются или уничтожаются у большей части дикихъ народовъ и важнѣйшія статьи ихъ имущества, какъ-то—жены, наложницы, слуги, лошади и т. д. „Это не есть *жертва*", замѣчаетъ *Вуттке*, „не есть религіозное дѣйствіе; это не больше, какъ фактическое выраженіе права на имущество, обусловленное своеобразнымъ представленіемъ о будущей жизни; каждому свое, слѣд. и мертвому; въ сущности онъ перемѣняетъ только мѣстопребываніе свое, и слѣдов. имѣетъ естественное право взять съ собою и свое имущество". Ibid., s. 114.

[3]) *Шписсъ*, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, s. 155. Чит. вообще стр. 144 и д..

ственность въ человѣческомъ родѣ предполагаетъ, какъ объективное основаніе свое, абсолютную волю, какъ вѣчную носительницу нравственной идеи, какъ законодательницу и какъ міроправительницу. Но извѣстно, что религіозно-нравственное сознаніе дикарей весьма далеко отъ представленія о такой волѣ. Обоготвореніе отдѣльныхъ предметовъ природы въ ихъ непосредственномъ видѣ или фетишизмъ въ широкомъ смыслѣ этого слова, обоготвореніе созданныхъ человѣкомъ для себя кумировъ или фетишизмъ въ собственномъ смыслѣ этого слова и шаманство или символизмъ (демоническій культъ)—вотъ формы религіи, принадлежащія дикимъ народамъ. Вообще, у нихъ господствуетъ объективный натурализмъ; божество представляется въ видѣ отдѣльныхъ чувственныхъ предметовъ [1]; и хотя на третьей степени, въ обоготвореніи демоновъ, религіозное сознаніе ихъ освобождается отъ грубаго чувственнаго существованія, но и не поднимается въ духовную область,—демоны ихъ имѣютъ только видъ (призракъ) духа, а не суть дѣйствительныя духовныя существа, обладаютъ только натуральною душой, а не субъективнымъ духомъ. Какъ божество къ человѣку, такъ и человѣкъ къ божеству относится у дикарей недостойно, несообразно религіозному представленію, предполагаемому возвышеннымъ понятіемъ о нравственности. Съ одной стороны, божество, распадаясь на добрыя и злыя божественныя силы [2], относится къ человѣку, благодѣтельствуя или вредя ему, по произволу и прихотямъ, а не по разумной необходимости (демоны), слѣд. не можетъ возбудить довѣрія и благоговѣнія къ себѣ; притомъ добро и зло понимаются здѣсь не въ высшемъ нравственномъ

---

[1]) Не достигаютъ еще обоготворенія природы подъ формою одной общей силы или сущности.

[2]) Дуализмъ у дикихъ народовъ поверхностный еще и слабый, а не тотъ основной, принципіальный, который принадлежитъ позднѣйшей ступени язычества.

смыслѣ, а въ самомъ низкомъ утилитаристическомъ: Съ другой стороны, человѣкъ относится къ божеству свободно, даже дерзко; и можетъ ли онъ иначе относиться напр. къ фетишу, который есть его собственное произведеніе и, слѣдовательно, можетъ быть выброшенъ вонъ и замѣненъ другимъ въ случаѣ недовольства почитателя его. Хотя у дикарей мы нашли вѣру въ судьбу, какъ предчувствіе единаго абсолютнаго духа, но эта вѣра выходитъ за предѣлы религіи дикихъ и вообще языческихъ народовъ, не составляетъ органической части ея,— и потому нигдѣ мы не видимъ, чтобы судьба была предметомъ культа. „*Ни у одного* языческаго народа", пишетъ *Вуттке*, „судьба не вытекала *изъ* дѣйствительной религіи этого народа; она, напротивъ, находится въ рѣзкой противоположности съ послѣднею, есть ангелъ смерти, сопровождающій ея шаги, краска стыда на ея щекахъ. Въ противоположности между божественными силами религіи и судьбой открывается внутреннее, но безсознательное противорѣчіе между идеей божества и ея явленіемъ; и мы не поймемъ язычества, если выпустимъ изъ вниманія это внутреннее противорѣчіе, если идею судьбы захотимъ объяснить *изъ* народной религіи, вмѣсто того чтобы искать ее *за предѣлами* ея... Нигдѣ судьба не мирится съ народными богами; повсюду, гдѣ находятся *отдѣльныя* божественныя силы, она стоитъ въ противоположности съ ними, какъ высшая сила, какъ обнаруженіе того повиннаго сознанія боговъ, что они не суть то, чѣмъ *должны* быть, что они отъ *сего* міра, между тѣмъ какъ они должны быть духовною силою, *превосходящею* послѣдній, и потому носятъ въ себѣ зерно смерти. Судьба есть херувимъ съ пламеннымъ мечемъ насупротивъ рая жизни, наблюдающій за тѣмъ, чтобы боги, вкусившіе отъ плода конечности, не вкусили отъ древа жизни" [1]). Потому-то судьба есть темная, слѣпо дѣйствующая сила,—хотя преслѣдующая законъ необходимости (въ противоположность произволу и случай-

[1]) Geschichte d. Heid., s. 98.

ности въ дѣйствіяхъ боговъ), но отнюдь не выполняющая единаго святаго міроваго плана, а обнаруживающаяся въ отрывочныхъ актахъ или группахъ актовъ, соединенныхъ между собою не внутреннею и существенною связью, а внѣшнею и случайною. Если же у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ судьба представляется силою разумною, то, во всякомъ случаѣ, она есть не больше, какъ абстрактное понятіе, какъ свойство только чего-то или кого-то, а не самый этотъ предметъ, не самый духъ; и потому-то человѣкъ не можетъ находиться въ живомъ взаимодѣйствіи съ судьбой не можетъ предаваться ей, обожать ее, учреждать культа въ честь ея.

Такимъ образомъ при недостаткѣ субъективнаго достаточнаго основанія нравственности, т. е. при недостаткѣ сколько нибудь развитаго сознанія личности человѣческой, обладающей силою разумнаго самоопредѣленія, способной къ нравственному вмѣненію, уклонившейся отъ нормальнаго развитія и нуждающейся въ помощи спасающей силы божества, дикимъ народамъ недостаетъ и объективнаго основанія нравственности, т. е. сознанія личнаго Бога, какъ вѣчнаго носителя нравственной идеи, неисчерпаемаго источника нравственнаго закона и неограниченнаго міроправителя, вліяющаго на нравственное развитіе и совершенствованіе человѣка не только въ качествѣ творца и промыслителя, но и въ значеніи искупителя, пособляющаго человѣку исправлять и очищать грѣховную жизнь свою и достигать святости.

На такихъ-то основахъ создается нравственная жизнедѣятельность дикихъ народовъ; изъ такой-то сущности происходятъ у нихъ нравственныя явленія. Натурально, что между тѣмъ и другимъ должно быть близкое сходство, тожество характера. Далѣе мы увидимъ, что оно такъ и есть.

При тѣхъ условіяхъ, при какихъ живутъ дикари, и которыя сейчасъ описаны нами, не можетъ быть мѣста нрав-

ственному самообразованію, постепенному нравственному совершенствованію. Для послѣдняго требуется два существенныя условія. Во первыхъ, разграниченіе и созерцаніе (внутреннее) идеи (идеала), по которой долженъ быть формируемъ матеріалъ, и матеріала, который долженъ быть формируемъ по идеѣ и въ которомъ должна воплощаться идея; но этого недостаетъ, какъ мы видѣли, у дикарей. Во вторыхъ, требуется связная жизнь, чтобы всѣ моменты, изъ которыхъ слагается жизнь извѣстнаго человѣка и которые составляютъ содержаніе послѣдней, не стояли изолированно другъ при другѣ и не проходили и исчезали безслѣдно, но чтобы имѣли между собою внутреннюю неразрывную связь, чтобы каждый изъ послѣдующихъ моментовъ вліялъ на уясненіе, очищеніе, закрѣпленіе и возвышеніе каждаго изъ предшествовавшихъ моментовъ, и каждый изъ предшествовавшихъ моментовъ вліялъ на вызовъ восполняющаго его послѣдующаго момента, и чтобы всѣ они постепенно и въ порядкѣ слагались въ общую сокровищницу содержанія живущаго человѣческаго духа. Только при такомъ условіи духъ человѣческій будетъ постепенно и непрерывно расширяться, обогащаться, возвышаться, образовываться, совершенствоваться, и слѣд. будетъ приближаться къ своему идеалу. Между тѣмъ и этого недостаетъ у дикарей Дикіе народы обыкновенно помѣщаются внѣ предѣловъ исторіи, считаются народами „неисторическими“; это значитъ, что въ жизни ихъ недостаетъ связнаго духовнаго развитія, проникнутаго одною общею идеей,—недостаетъ внутренней органической связи какъ между всею совокупностію дикихъ народовъ, такъ и между моментами жизненнаго движенія одного изъ этихъ народовъ; вмѣсто правильнаго (законосообразнаго) и необходимаго процесса, мы находимъ у нихъ безпорядочное и безцѣльное волненіе, подъ вліяніемъ внѣшнихъ случайныхъ толчковъ. А что характерно для цѣлаго общества дикарей, это характеризуетъ и дикаря-индивидуума. И его духовная жизнь представляетъ не связный организмъ, а случайно сплоченную массу.

Повторяемъ, здѣсь не можетъ быть прогрессивнаго нравственнаго совершенствованія, нравственнаго самообразованія, предполагаемаго и требуемаго идеей нравственности, здѣсь человѣкъ не поднимается на высшую ступень сравнительно съ тою, на которой онъ находился прежде, онъ постоянно погрязаетъ въ томъ низкомъ состояніи, которое напоминаетъ животное состояніе.

Послѣ сказаннаго намъ понятна будетъ наблюдаемая у дикарей быстрая и радикальная мѣна душевнаго настроенія, рѣшимости и дѣйствій. Въ характеристикахъ многихъ дикихъ народовъ, сдѣланныхъ различными путешественниками, встрѣчаемъ довольно разнорѣчивыя сужденія; какъ на одну изъ причинъ разнорѣчія слѣдуетъ указать именно на непостоянство характера дикарей, на измѣнчивость въ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ ихъ, вслѣдствіе чего одному путешественнику могло рѣзче броситься въ глаза и могло быть сочтено характернымъ для извѣстнаго народа то, что̀ совершено въ одно время, и при однѣхъ обстоятельствахъ, а другому путешественнику то совершенно противоположное, что̀ совершено въ другое время и при другихъ обстоятельствахъ. „Естественная доброта человѣческаго рода“, пишетъ *Лотце*, „очень далека отъ того, чтобы вести насъ прямо къ нравственному развитію. Пусть найдется у дикихъ племенъ тотъ или другой простой обычай, говорящій въ ихъ пользу (противъ переобразованности нашей цивилизаціи), пусть наивное проявленіе иныхъ прекрасныхъ сторонъ природнаго ихъ характера очаровываетъ насъ своею граціей,—рядомъ съ этими свѣтлыми точками лежитъ обыкновенно тѣмъ болѣе мрачная тѣнь, и общій типъ этой натуральной жизни у любаго дикаго племени представляетъ крайнее непостоянство, безсвязность и непредвидимую непослѣдовательность; обокъ съ лучшими проявленіями отдѣльныхъ нравственныхъ чувствъ въ изобиліи кишатъ самыя неожиданныя гнусности и самыя безчеловѣчныя злодѣйства“ [1]). „Счастливый

[1]) Микрокозмъ, 2 т., 511.

климатъ", продолжаетъ тотъ же писатель, „родовая доброта физической организаціи и отсутствіе трудной работы развиваютъ у людей, точно такъ же, какъ и у животныхъ, красоту и гибкость тѣла и естественную грацію пріемовъ и поступи, помимо всякой душевной глубины; гдѣ простота отношеній не даетъ никакого повода къ продолжительнымъ и непримиримымъ раздорамъ, тамъ благорасположеніе и добродушіе, охотно причисляемыя нами къ врожденнымъ наклонностямъ человѣка, легко могутъ прояснить собою существованіе и украсить его извѣстными чертами общежительной деликатности; но безъ привычки озирать человѣческую жизнь въ ея полнотѣ, не вѣдая ни ея смысла, ни ея цѣлей, этотъ естественный строй души встрѣчаетъ въ нашемъ существованіи слишкомъ много пробѣловъ, слишкомъ много такихъ вещей, которымъ нельзя, повидимому, дать никакого нравственнаго опредѣленія, такихъ отношеній, которыя можно толковать такъ или иначе, и которыя потомъ, при первомъ толчкѣ со стороны темперамента или какой нибудь внѣшней случайности, переходятъ вдругъ въ совершенное безчеловѣчіе и варварство, часто совсѣмъ на перекоръ тѣмъ умилительнымъ и прекраснымъ чертамъ, которыя въ началѣ такъ много обѣщали" [1]).

Но если въ жизни дикаря мы встрѣтимъ много непостоянства, измѣнчивости, случайности, много явленій противоположныхъ, непримиримыхъ, то, тѣмъ не менѣе, и у него не можетъ не быть основнаго тяготѣнія къ извѣстному центру,—такъ какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда законосообразность и цѣлесообразность не проявляются въ формѣ свободно-выработаннаго нравственнаго характера, онѣ проявляются въ формѣ непроизвольнаго естественнаго влеченія. А основное тяготѣніе человѣка „естественнаго" (наблюдаемое и на животныхъ) есть эгоистическое тяготѣніе къ самому себѣ.

---

[1]) Ibid., стр. 512. 513.

Эгоизмъ же, соотвѣтственно двусторонности существа человѣческаго, проявляется въ двухъ основныхъ формахъ: въ формѣ грубаго влеченія къ чувственному наслажденію и въ формѣ высокомѣрнаго самопревозношенія. Послѣднее дикарь обнаруживаетъ главнымъ образомъ въ столкновеніяхъ своихъ съ другими людьми, а первое—въ направленіи вниманія на благосостояніе свое, какъ индивидуума.

Страсть къ чувственному благосостоянію, столь естественная существу, стоящему на ступени близкой къ животному состоянію, существу, у котораго всѣ высшіе духовные интересы совсѣмъ неразвиты, и потому все вниманіе направляется на интересы низшіе, плотскіе, обнаруживается у дикарей въ различныхъ возможныхъ формахъ. Самая грубая, положительная форма ея—это обжорство, пьянство и развратъ, признаваемые за высочайшія блага у дикихъ народовъ. Встрѣчаются правда исключенія, случается и такъ, что дикіе народы то поднимаются, то упадаютъ въ названномъ отношеніи (какъ и въ другихъ) подъ вліяніемъ внѣшнихъ обстоятельствъ [1]); но тѣмъ не менѣе тяготѣніе къ чувственности есть одна изъ основныхъ чертъ въ нравственной жизни дикарей. Такимъ образомъ дикіе народы находятся въ полномъ обладаніи у физической природы и раболѣпствуютъ ей.

Страсть къ чувственному наслажденію обнаруживается у дикарей и отрицательнымъ образомъ. Такъ какъ дикарь живетъ преимущественно чувственною жизнію, а одно изъ общихъ свойствъ физическихъ тѣлъ есть инертность, косность, то потому дикарь сильно расположенъ къ бездѣйствію и лѣности; онѣ составляютъ для него высшее наслажденіе, такъ какъ доставляютъ удовлетвореніе влеченію, свойственному той низкой ступени жизни, на которой стоитъ дикарь.

---

[1]) Подъ вліяніемъ напр. европейцевъ дикіе народы въ иныхъ случаяхъ поднимаются на высшую ступень состоянія, а въ другихъ случаяхъ научаются новымъ порокамъ, или укрѣпляются въ извѣстныхъ уже имъ.

Ясно, что въ этомъ случаѣ дикарь составляетъ противоположность человѣку духовной жизни, которой свойственны самоопредѣленіе, самодѣятельность, энергія; ясно также, что онъ игнорируетъ неизбѣжный удѣлъ человѣка въ настоящемъ его состояніи—стремиться къ своему назначенію и достигать побѣды посредствомъ трудной и продолжительной борьбы, „въ потѣ лица“,—что онъ находится въ противорѣчіи съ тѣмъ христіанскимъ подвижникомъ, который воюетъ противъ себя день и ночь, прежде чѣмъ успѣетъ притупить въ себѣ жало грѣха. Правда, у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ встрѣтятся намъ факты повидимому противорѣчащіе указанной характеристической чертѣ жизни дикихъ народовъ; напр. у негровъ замѣчается въ иныхъ случаяхъ значительная степень труда, терпѣнія, энергіи; кафры весьма мужественны и воинственны; индѣйцы и малайцы отличаются чрезвычайною подвижностію и возбудительностію. Но эти явленія не противорѣчатъ общей характеристикѣ дикихъ народовъ; они объясняются или случаями корыстныхъ видовъ, возможности добычи, или бѣдностію страны, вынуждающею на трудъ, или живостію темперамента, или желаніемъ мести,—слѣд. во всѣхъ случаяхъ энергическая дѣятельность и рачительный трудъ суть случайные перемежающіеся феномены въ жизни дикарей, а не постоянная характерная нравственная черта. Какая польза въ томъ, если напр. индѣйцы обнаруживаютъ на войнѣ напряженную дѣятельность и удивительное терпѣніе въ преслѣдованіи цѣли, когда послѣ сраженія они предаются тѣмъ бо̀льшему усыпленію и бездѣйствію. До какой степени доходитъ у дикарей бездѣйствіе, достаточно видѣть на готтентотахъ, которыхъ лѣность вошла въ притчу, или на знатныхъ особахъ у дикарей, которые за столомъ заставляютъ другихъ набивать имъ ротъ пищею.

А съ лѣнивою бездѣятельностію естественно связывается легкомысленная безпечность, нерадѣніе на счетъ средствъ и условій безопаснаго существованія,—такъ какъ для послѣдняго требуются чуждыя имъ сообразительность и

бдительность. Дикарь живетъ какъ попало, настоящею минутою, не думая о будущей и не воспоминая о прошедшей. Потому-то дикари часто терпятъ, вслѣдствіе непредусмотрительности и безпечности своей, крайнюю нужду въ средствахъ пропитанія; и при всемъ томъ не могутъ побудить себя предупреждать послѣднюю возможными способами. Умертвивъ множество животныхъ съ свойственною дикарю яростію, дикарь-звѣроловъ съѣдаетъ сколько ему нужно, а остальное бросаетъ, не думая о томъ, что быть можетъ завтра ему придется голодать, и что лишнимъ истребленіемъ животныхъ онъ ограничиваетъ средства своего существованія.

Наконецъ характерно для дикаря то, что онъ, живя по преимуществу чувственно-естественною жизнію и не интересуясь своимъ будущимъ и прошедшимъ, не знаетъ того томленія по идеалѣ, и того созданія плановъ на счетъ будущаго, того взвѣшиванія прошедшей жизни, которыя такъ волнуютъ, озадачиваютъ и томятъ человѣка развитаго въ духовномъ отношеніи; ему неизвѣстна и та изысканность и искусственность жизни, которымъ научился современный прогрессистъ-европеецъ. Потому-то дикарь всегда доволенъ своею жизнію и своимъ жребіемъ, даже среди давящей его нужды. Живя среди вѣчныхъ снѣговъ и льдовъ, онъ не захочетъ двинуться нѣсколько къ югу, гдѣ можетъ смягчиться непріятное ощущеніе холода; живя подъ палящими лучами солнца, онъ не двинется къ сѣверу, чтобы ослабить для себя дѣйствіе солнечнаго зноя. И потому-то дикарю не свойственно добровольное самоуничтоженіе, самоубійство; напротивъ „естественному“ человѣку свойственны „борьба за существованіе“ и самосохраненіе. Правда, у дикарей иногда встрѣчается самоубійство, какъ иногда оно бываетъ у животныхъ. Но его причиною служатъ только недостатокъ устойчивости, терпѣнія и самоотверженности, а также нѣкоторыя фальшивыя представленія о загробной жизни и объ отношеніи къ ней настоящей.

Послѣ сдѣланной характеристики дикихъ народовъ не

натурально и несправедливо было бы думать, будто дикарямъ свойственно стремленіе къ умственному и нравственному совершенствованію. Напротивъ, по силѣ характеризующихъ ихъ лѣности, праздности, безпечности, тяготѣнія къ чувственнымъ наслажденіямъ, имъ можно только погрязать въ томъ полуживотномъ состояніи, въ которомъ изначала пребывали. Если бы не такъ, то человѣчество, какъ замѣтилъ еще *Юмъ*, шло бы быстрѣе по пути прогресса, міръ выглядывалъ бы лучше, чѣмъ онъ есть теперь.

Обнаруживая, такимъ образомъ, въ отношеніяхъ къ самому себѣ тяготѣніе къ чувственной жизни, дикарь обнаруживаетъ въ столкновеніяхъ съ другими индивидуумами дикое высокомѣріе,—и именно „дикое“. Дикарю при грубости его чувствъ и понятій не свойственны то тонкое честолюбіе и славолюбіе (какъ виды самопревозношенія), которыми такъ страдаетъ современный европеецъ, даже не особенно высоко поставленный; ему не свойственна также, при униженномъ внутреннемъ и внѣшнемъ состояніи его, та напыщенная гордость, которая такъ характерна для богато одареннаго внутренними и внѣшними преимуществами европейца (эгоиста). Дикарь обнаруживаетъ высокомѣрныя отношенія къ другимъ людямъ въ тѣхъ формахъ, въ которыхъ обнаруживаетъ ихъ дитя, которыя обнаруживаютъ только безпорядочность и пустоту душевной жизни, именно—въ стремленіи разрушать и уничтожать все противостоящее ему, въ грубомъ насиліи и отнятіи у другаго того, чѣмъ онъ обладаетъ. Отсюда убійства, грабежи, воровство, обманъ, мщеніе и т. под. пороки, въ такомъ изобиліи встрѣчающіеся у дикихъ народовъ. Насколько низокъ уровень нравственнаго сужденія ихъ въ названныхъ отношеніяхъ, можно судить по тому, что указанныя безнравственныя дѣйствія у нѣкоторыхъ и даже многихъ дикихъ народовъ вовсе не считаются преступленіями, а тѣмъ болѣе тяжкими, а напротивъ, даже считаются признакомъ геройства и личнаго превосходства. Если подобныя дѣйствія осуждаются,

то въ томъ только случаѣ, когда они неловко совершены, напр. уличенное воровство. Мщеніе же считается даже долгомъ.

Встрѣтятся намъ въ средѣ дикарей и черты лучшаго моральнаго свойства. Но не надобно соблазняться ими; путешественники-европейцы знаютъ, какъ опасно полагаться на нихъ. Положимъ, у дикихъ народовъ весьма распространено гостепріимство, какъ можетъ быть оно не распространено и у насъ-христіанъ. Напр. магаши отводятъ гостю особую комнату, доставляютъ ему все нужное содержаніе, окружаютъ его музыкой и танцами, и за все это не требуютъ никакого вознагражденія. Индѣйцы нерѣдко сами ночуютъ подъ открытымъ небомъ, предоставляя жилище свое гостю, и окружая его самою самоотверженною заботливостію; и такъ поступаютъ они не только по отношенію къ своимъ, но и по отношенію къ чужимъ, „бѣлымъ“, которыхъ дикіе народы вообще ненавидятъ, какъ своихъ угнетателей. Готтентоты даже предлагаютъ гостю женъ и дочерей своихъ на время пребыванія ихъ въ ихъ домѣ. Вообще неграмъ гостепріимство настолько свойственно, что они даже считаютъ его не добродѣтелью, а чѣмъ-то такимъ, что само собою понятно и необходимо. Встрѣтимъ и въ другихъ видахъ обнаруженія мягкости и добросердечія у дикихъ народовъ. Но какъ не надежны эти добрыя качества, какъ мало имѣютъ они достоинства и значенія въ общей нравственной характеристикѣ дикаря, какими мрачными чертами они оттѣняются при разсмотрѣніи всей въ совокупности его жизни, это съ ясностію слѣдуетъ изъ того, что рядомъ съ этими похвальными качествами въ изобиліи текутъ такія чувствованія и дѣйствія, которыя возбуждаютъ полное отвращеніе въ нравственномъ человѣкѣ. Укажемъ для примѣра на индѣйцевъ, на негровъ, на обитателей сѣверозападныхъ береговъ. Явленіе это объясняется тѣмъ указаннымъ нами выше обстоятельствомъ, что дикарь въ высшей степени непостояненъ, измѣнчивъ, неустойчивъ въ своей жизни; а послѣднее объясняется тѣмъ фактомъ, что дикарь, какъ человѣкъ недостигшій еще разумнаго са-

моопредѣленія, какъ не нажившій нравственнаго характера, не находится въ обладаніи самимъ собою, а во власти чужой силы—внѣшнихъ обстоятельствъ, или внутреннихъ страстей и своего темперамента, которые играютъ имъ, какъ случится. Но такъ какъ, впрочемъ, и въ безпорядкѣ, по замѣченному и объясненному нами въ своихъ мѣстахъ, дѣйствуетъ какой нибудь законъ, такъ какъ и въ измѣнчивыхъ формахъ обнаруживается какая нибудь постоянная сущность, такъ какъ и грѣхъ (противозаконіе) имѣетъ свой законъ, то потому и въ безхарактерной, безалаборной жизни дикаря можно подмѣтить нѣкоторое основное тяготѣніе, нѣкоторыя общія черты. Въ тѣхъ случаяхъ, сказали мы уже, когда жизнь человѣка не нормируется и не упорядочивается разумнымъ самоопредѣленіемъ его, она опредѣляется и характеризуется естественнымъ влеченіемъ человѣческой природы. А „естественному“ человѣку свойственны не самопожертвованіе и любовь, а эгоизмъ и ненависть,—не смиреніе и покорность, а высокомѣріе и дерзость; потому-то, проявляя въ иныхъ случаяхъ естественное добродушіе къ другимъ людямъ, дикарь носитъ въ себѣ безжалостность, безсердечіе, жестокость по отношенію къ нимъ. Дикарю чуждо сознаніе единства человѣчества, неизвѣстна идея гуманности. Самымъ яснымъ и безстыднымъ образомъ открывается безжалостное, жестокое сердце дикаря въ отношеніяхъ его къ плѣннымъ. Плѣннаго привязывали напр. (у индѣйцевъ въ сѣверной Америкѣ) къ колу, бичевали до смерти, жгли огнемъ, скальпировали, рѣзали на части и т. п.; при этомъ присутствовали и участвовали женщины и дѣти. Не оставлялись въ покоѣ и трупы побѣжденныхъ; ихъ влачили по дорогамъ, изобрѣтая всевозможныя посмѣянія. Если же не убивали плѣнныхъ, то обращали въ тяжкое рабство. Рабовъ нерѣдко морили голодомъ и продавали за безцѣнокъ, напр. цѣною овцы. За всякую, даже малѣйшую обиду, дикарь считаетъ священнымъ долгомъ отомстить; и мститъ жестоко и коварно; онъ помнитъ обиду цѣлые годы (напр. негръ, жи-

тель южнаго океана), и если не можетъ отомстить обидчику, то мститъ его родственнику, и наоборотъ—если не можетъ отомстить обиженный, то мстятъ его родственники. Отсюда возникаютъ иногда кровавыя распри, продолжающіяся до общаго истощенія силъ народа.

Не должно, поэтому, усвоять много значенія и достоинства и другимъ добродѣтелямъ, встрѣчающимся между дикарями и проявляемымъ по отношенію къ другимъ людямъ, каковы напр. благодарность, учтивость, послушаніе, справедливость. Какъ вытекающія не изъ твердаго, устойчиваго характера, выработаннаго самодѣятельностію человѣка, а изъ условій болѣе или менѣе независимыхъ отъ послѣдняго, болѣе или менѣе случайныхъ, онѣ мало имѣютъ нравственнаго достоинства, и могутъ такъ же легко исчезнуть и даже превратиться въ противоположность. Въ изобиліи встрѣчаются между дикарями случаи хищничества, воровства, обмана, убійства.

Но крайнимъ свидѣтельствомъ унизительнаго представленія дикаря о человѣкѣ и жестокаго, ненавистнаго отношенія къ нему служитъ каннибализмъ. Людоѣдство свидѣтельствуетъ о томъ, что дикарю личность человѣка представляется не больше, какъ предметомъ чувственнаго наслажденія, подобнымъ убитому животному; потому-то оно такъ часто ставится въ параллель съ половымъ развратомъ, гдѣ тоже личность человѣка разсматривается не въ ея вѣчномъ человѣческомъ достоинствѣ, а какъ средство грубаго чувственнаго наслажденія. Въ особенномъ распространеніи людоѣдство у обитателей южнаго океана и у индѣйцевъ южной Америки. Вообще безъ людоѣдства вѣроятно не обходится естественное состояніе ни одного человѣческаго племени. Иногда привмѣшивались къ этому безчеловѣчному дѣйствію мотивы, хоть сколько нибудь смягчающіе мерзость его; такъ, иногда религіозный культъ требовалъ человѣческихъ жертвоприношеній, легко превращавшихся въ каннибальныя пиршества; пожирали побѣжденнаго врага, имѣя въ виду обогатиться его

мужествомъ и силою; дѣти или вообще домочадцы съѣдали отжившаго свой вѣкъ отца или вообще старика, неспособнаго къ работѣ (баттасы на островѣ Суматрѣ); побуждаютъ также къ людоѣдству голодъ (напр. въ сѣверной Америкѣ) и недостатокъ животной пищи (напр. на островахъ южнаго океана). Но общими и главными мотивами всегда были страсть къ мщенію и уничтоженію врага и жадность къ чувственному наслажденію,—слѣдов. мотивы, свидѣтельствующіе о крайней деморализаціи человѣка. Характерна въ этомъ отношеніи одна сага ирокезовъ, по которой люди, будучи нѣкогда вызваны божествомъ своимъ (манилу) къ допросу по дѣлу о людоѣдствѣ, оправдывались тѣмъ, что людоѣдство утоляетъ голодъ, удовлетворяетъ мщеніе и доставляетъ человѣку наслажденіе, такъ какъ мясо человѣческое вкуснѣе мяса животнаго. До какой степени могутъ доходить жестокость сердца и распущенная жадность дикарей, можно видѣть изъ того, что они иногда пожирали враговъ живыми, отрѣзывая кусокъ за кускомъ мясо и высасывая кровь (баттасы на островѣ Суматрѣ).

Въ тѣхъ же случаяхъ, когда дикарь не въ состояніи бываетъ преодолѣть своего противника, произвести насиліе надъ нимъ положительнымъ образомъ, онъ производитъ его отрицательнымъ образомъ, заявляетъ дикое высокомѣріе по отношенію къ нему съ пассивной стороны. Это выражается въ упорномъ нечеловѣческомъ терпѣніи, съ которымъ дикарь переноситъ мученія, попавши въ руки болѣе сильныхъ. Терпѣніе это простирается до невѣроятной степени. Плѣнный индѣецъ, обжигаемый огнемъ, презрительно смѣется надъ своими мучителями, которые не въ состояніи, говоритъ онъ, изобрѣсть дѣйствительно ощутительное для него мученіе. Такая необыкновенная дерзкая выносливость объясняется тѣмъ, что еще въ дѣтствѣ дикарь закрѣпляется въ безчувственномъ перенесеніи боли ужаснымъ образомъ (безчеловѣчными бичеваніями, порѣзами на тѣлѣ, вырываніемъ зубовъ, голодомъ), и что къ тому содѣйствуетъ бродячая

жизнь дикаря, сопровождающаяся частыми лишеніями и различными невзгодами.

Какъ видимъ изъ всего сказаннаго объ отношеніи дикаря къ другимъ людямъ, онъ руководствуется въ своей жизни и дѣйствіяхъ лишь собственною распущенною волею, и потому повсюду и всегда преслѣдуетъ лишь собственныя выгоды, вслѣдствіе чего въ тѣхъ случаяхъ, когда его интересы стаютъ въ столкновеніе съ чужими интересами, онъ стремится преодолѣть другихъ, сводитъ всѣхъ другихъ и все другое въ значеніе средства для своихъ эгоистическихъ цѣлей; однимъ словомъ, принципъ жизни и дѣятельности дикаря—принципъ самаго грубаго эгоизма, собственной выгоды и собственнаго грубаго наслажденія. Но хотя принципъ этотъ воплощается у дикарей, какъ мы видѣли, часто въ самыхъ грубыхъ формахъ, обнаруживается въ самыхъ жестокихъ и безчеловѣчныхъ дѣйствіяхъ, тѣмъ не менѣе мы не въ правѣ приписать дикарю ту злобу воли и испорченность сердца, которыя могутъ принадлежать и принадлежатъ развитому въ духовномъ отношеніи человѣку, попавшему на крайній путь эгоизма,—ту въ корнѣ злую волю, которая вырабатывается въ непрерывной цѣпи злобныхъ дѣйствій. Выше мы уподобили дикарей дѣтямъ и людямъ выросшимъ безъ воспитанія; но ни тѣ, ни другіе неспособны на такую глубину, упорство и послѣдовательность въ преслѣдованіи злыхъ намѣреній, на которыя способенъ человѣкъ развитый по уму и волѣ. А еще выше мы раздѣлили добродѣтели съ *Аристотелемъ* на естественныя и этическія, и дикарямъ, поколику они люди „естественные“, усвоили главнымъ образомъ первыя,—слѣд. такіе же главнымъ образомъ должны быть усвоены имъ и пороки. Тотъ же *Аристотель* замѣтилъ, что естественные добродѣтели и пороки суть тѣ дѣйствія человѣка, которыя опредѣляются не силою свободной воли, а возбужденіями естественной индивидуальности, вытекаютъ не изъ характера, а изъ темперамента; а извѣстно, что выходящія изъ такого источника дѣйствія человѣка отличаютъ-

ся поверхностностію, неосновательностію, неустойчивостію, непослѣдовательностію, измѣнчивостію. И мы показали, что рядомъ съ отталкивающими насъ поступками дикарей идутъ поступки нѣсколько примиряющіе насъ съ ними и даже привлекающіе,—что рядомъ съ дѣйствіями, свидѣтельствующими о жестокости сердца, встрѣчаются дѣйствія, свидѣтельствующія о добродушіи. Потому-то надъ дикарями не можетъ быть произнесенъ такой строгій приговоръ, какой можетъ и долженъ быть произнесенъ надъ испортившимся и нравственно разлагающимся культурнымъ европейскимъ народомъ.

Хотя у дикарей мы не нашли достаточнаго разграниченія идеала и дѣйствительности, міра идеальнаго и міра реальнаго, хотя дикарь, какъ сказали мы, живетъ больше непосредственною жизнію, тѣмъ, что̀ есть у него предъ глазами, а не тѣмъ, что̀ есть вверху, выше его, но при всемъ томъ и онъ не лишенъ совсѣмъ, какъ опять мы уже разъяснили, и представленія о высшей области и силѣ, представленія о божествѣ; всѣмъ народамъ, повторяемъ, присуща идея божества. Но имѣя представленіе объ извѣстномъ предметѣ, человѣкъ необходимо ставитъ себя въ такое или иное отношеніе къ этому предмету въ своей жизни и въ своихъ дѣйствіяхъ, такъ или иначе пользуется имъ, такъ или иначе усвояетъ его себѣ и дѣйствуетъ на него. Потому и у дикарей мы находимъ извѣстное нравственное отношеніе къ божеству. Это отношеніе должно быть, конечно, сообразно съ описаннымъ нами характеромъ и направленіемъ жизни дикарей, то есть должно быть, съ одной стороны, весьма скудно, недостаточно, бѣдно (коль скоро дикарь больше занятъ тѣмъ, что̀ окружаетъ его и что̀ удовлетворяетъ его чувственныя потребности, а не тѣмъ, что̀ выше видимаго міра и что̀ относится къ идеальнымъ интересамъ человѣка), а съ другой стороны—весьма низко, грубо, несовершенно (коль скоро дикарь не имѣетъ сколько нибудь удовлетворительнаго представленія какъ вообще о личности, такъ въ частности о личности божества и объ отношеніи ея къ личности

человѣка,—коль скоро въ представленіяхъ своихъ о богахъ дикарь рисуетъ себя самого, а самъ онъ больше напоминаетъ собою натуральное существо, чѣмъ существо нравственное). Такъ дѣйствительно и есть.

Всматриваясь въ нравственное отношеніе дикарей къ божеству, не находимъ у нихъ, съ одной стороны, благоговѣнія, а съ другой стороны—преданности и любви,—качествъ столь приличествующихъ отношенію личнаго тварнаго существа къ личному и безусловному Творцу. Дикарь или допускаетъ такое же свободное, безцеремонное отношеніе къ божеству, въ какое онъ по низости понятій и по разнузданности воли ежеминутно готовъ вступить и вступаетъ къ какому бы то ни было окружающему его предмету (на ступени фетишизма и отчасти культа демоновъ), или чувствуетъ себя подавленнымъ натуральною силою божества, и потому можетъ испытывать развѣ страхъ предъ неоднородною, чуждою для него силою божества (на ступени обоготворенія предметовъ природы, отчасти на ступени культа демоновъ и въ виду роковой судьбы).

Дикарь выражаетъ нравственное отношеніе свое къ божеству идеальнымъ образомъ въ молитвѣ и реальнымъ образомъ въ жертвѣ; та и другая характеризуется намѣченными сейчасъ чертами нравственнаго отношенія дикаря къ божеству. Молитва или по крайней мѣрѣ подобіе молитвы встрѣчается повсюду, гдѣ есть религіозное сознаніе, слѣд. у всѣхъ народовъ; жертва же, какъ завершеніе религіознаго сознанія, у нѣкоторыхъ, но немногихъ, дикихъ народовъ не встрѣчается. Но такъ какъ жизнь дикаря, какъ мы выяснили выше, отличается характеромъ дробности, непостоянства, случайности, такъ какъ, далѣе, вниманіе дикаря направлено, какъ опять мы видѣли, гораздо больше на видимый, чувственный міръ, чѣмъ на невидимый, духовный, такъ какъ вообще религіозное сознаніе дикаря весьма слабо, весьма ограниченно, то молитва дикаря прежде всего случайна, т. е. опредѣляется тѣмъ или другимъ встрѣтившимся внѣшнимъ об-

стоятельствомъ, а не вытекаетъ изъ постояннаго внутренняго настроенія духа человѣка, направленнаго къ Богу, изъ существеннаго и „непрестаннаго“, по выраженію ап. Павла, требованія богоподобнаго человѣческаго существа. Потому-то молитва, періодически повторяющаяся въ опредѣленные пункты времени съ обязательнымъ значеніемъ долга, т. е. въ смыслѣ дѣйствительно нравственнаго дѣйствія, встрѣчается у дикарей весьма рѣдко. А выходя изъ такихъ мотивовъ, каковы сейчасъ указанные, изъ мотивовъ случайныхъ и внѣшнихъ, молитва дикаря по цѣли своей должна быть, и дѣйствительно есть, утилитаристическаго характера. Намѣреніемъ получить какую нибудь выгоду, приключившеюся какою нибудь нуждою—вотъ чѣмъ побуждается дикарь къ молитвѣ. Оттого-то въ случаѣ неуспѣха молитвы, дикарь, какъ недостигшій единственной цѣли молитвы—выгоды, слѣд. какъ трудившійся напрасно, какъ неполучившій должнаго воздаянія со стороны божества, слѣд. потерпѣвшій несправедливость отъ него, готовъ подвергнуть и подвергаетъ божество ругательству и побоямъ (на ступени фетишизма). Въ тѣхъ же случаяхъ, когда онъ чувствуетъ себя безсильнымъ по отношенію къ божеству, когда послѣднее представляется превосходящею и недоступною для него силою (на ступени обоготворенія силы природы и отчасти въ культѣ демоновъ), отношеніе дикаря къ божеству отличается характеромъ пассивности, безсамостности, слѣд. лишено дѣйствительнаго нравственнаго достоинства, какъ чуждое свободы. Символическою формою выраженія этого лишающаго человѣка самостоятельнаго существованія отношенія служитъ встрѣчающееся у многихъ дикихъ народовъ повержение на землю во время молитвы.

А что сказано о молитвѣ дикарей, то характеризуетъ и жертвоприношенія ихъ. И жертвоприношенія дикарей прежде всего случайны,—вызываются какою нибудь нуждою, приносятся въ виду какихъ нибудь предпріятій, послѣ успѣшнаго предотвращенія ихъ. И при ихъ совершеніи имѣется

въ виду утилитаристическая цѣль; эгоистическій и утилитаристическій характеръ замѣчается и въ средствахъ жертвоприношенія, напр. принося въ жертву человѣка, дикари охотно избираютъ плѣнника или преступника, чтобы они служили представителями жертвующаго собою божеству человѣка вмѣсто тѣхъ, кто дороже для нихъ. И при жертвоприношеніяхъ дикарь обнаруживаетъ внѣшнее, механическое отношеніе къ божеству, когда жертвуетъ не духомъ своимъ, а матеріальными предметами, даже когда онъ приноситъ жертву самобичуемой своей плоти. Наконецъ, и при жертвоприношеніяхъ дикарь уничтожаетъ личное, самостоятельное существованіе свое предъ грубою, подавляющею его силою божества, когда приноситъ человѣка, какъ представителя человѣчества.

Находясь въ отношеніи къ другимъ людямъ и ко всей вообще совокупности бытія какъ индивидуумъ, какъ особое, отдѣльное существо, человѣкъ вступаетъ въ отношеніе къ нимъ и какъ существо родовое, такъ какъ онъ есть не только личность, не только цѣлое, имѣющее вѣчное значеніе и достоинство свое въ самомъ себѣ, но и членъ общества, часть цѣлаго, представляющаго собою какъ бы расширенную, собирательную личность. Такимъ образомъ у человѣка могутъ быть и бываютъ отношенія не только индивидуальныя, но и соціальныя.

Соціальныя отношенія мы находимъ и въ средѣ животныхъ. Хотя животныя большею частію живутъ изолированно, но у нихъ нѣтъ недостатка и въ общественныхъ связяхъ; есть у нихъ и подобіе человѣческой жизни семейной, даже единоженство, и подобіе человѣческой жизни государственной, общественной,—и въ послѣднемъ случаѣ жизнь ихъ представляется высшею, болѣе совершенною. Такимъ образомъ уже по аналогіи можно предположить, что и у человѣка всегда были общественныя связи, что́ и подтверждается наблюденіемъ надъ жизнію всѣхъ племенъ дикихъ народовъ. Соціальныя же связи могутъ быть—семейныя, государственныя (гражданскія) и церковныя (религіозныя).

Первая и основная форма человѣческаго общества есть семейство, началомъ и основаніемъ котораго служитъ бракъ.

Такъ какъ у дикарей крайне не выяснено еще, какъ мы видѣли, понятіе личности, то у нихъ не можетъ существовать бракъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ долженъ быть по своему истинному существу, по своей идеѣ, какъ взаимная преданность двухъ разнаго пола лицъ для полнаго и единственнаго въ своемъ родѣ общенія ихъ жизней и сердецъ. При указанномъ нами грубо чувственномъ направленіи жизни дикарей, бракъ понимается у нихъ преимущественно и даже исключительно съ натуральной (саркической) стороны; потому цѣлью брака поставляется удовлетвореніе естественнаго половаго влеченія, доставляющаго чувственное наслажденіе (субъективный мотивъ) и продолженіе рода (объективная цѣль). При выше указанной дробности, неустойчивости характера дикарь не можетъ составлять съ своею женою единое, неразрывное, планомѣрное и законосообразное цѣлое. Наконецъ, при господствѣ „сильнаго“ у дикарей, и вслѣдствіе совершеннаго непониманія достоинства личности другого, женщина, какъ болѣе слабое существо, вполнѣ подчиняется мужчинѣ.

При такомъ взглядѣ на бракъ и при такихъ условіяхъ жизни бракъ не можетъ существовать у дикарей въ необходимо вытекающей изъ идеи брака формѣ моногаміи (и моноандріи) и быть нерасторжимымъ. Моногамія и нерасторжимость брака могутъ быть развѣ совѣтуемы на почвѣ сознанія дикаря (и вообще языческаго сознанія), но отнюдь не требуемы и узаконяемы, такъ какъ онѣ не вытекаютъ изъ его нравственныхъ принциповъ. Если встрѣчаются у дикихъ народовъ случаи моногаміи, то они опредѣляются не сущностію брака и истиннымъ понятіемъ о немъ, а случайными, сторонними обстоятельствами, главнымъ образомъ недостаткомъ средствъ для покупки и содержанія женъ [1]). Въ тѣхъ же случаяхъ, когда обзаведеніе га-

[1]) А содержать много женъ при недостаткѣ средствъ для прокормленія ихъ считается у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ постыднымъ (напр. у дикарей сѣверной Америки).

ремомъ не задерживается никакими внѣшними неблагопріятными обстоятельствами, а зависитъ единственно отъ собственной воли и взгляда на значеніе брака, дикарь старается обзавестись возможно большимъ количествомъ женъ; и это доставитъ ему не только возможно бо́льшую сумму наслажденія, но даже почетъ, какъ доказательство его силы, власти и богатства. Потому возможно широкое многоженство господствуетъ у дикарей въ особенности между ихъ правителями и царями. У многихъ дикихъ народовъ многоженство опредѣляется тѣмъ, что совмѣстно съ избранною для брака женщиною мужчина принимаетъ въ качествѣ женъ и ея сестеръ. Если же и случается, что въ теоріи дикари кое-гдѣ относятся къ полигаміи неодобрительно, то на практикѣ все-таки она и тамъ существуетъ (напр. у абиссинцевъ, у обитателей орегонской области); особенно же для правителей дѣлается тамъ исключеніе,—они въ правѣ содержать цѣлый гаремъ; слѣд. нравственная идея брака во всякомъ случаѣ здѣсь разрушается. Кромѣ низкаго понятія о бракѣ, вытекающаго изъ недостатка развитія понятія личности, многоженство поддерживается у дикарей и другими мотивами, — корыстными видами на рабочія руки женъ, раннимъ увяданіемъ ихъ вслѣдствіе напряженной работы, изобиліемъ ихъ по временамъ вслѣдствіе войнъ, тѣмъ религіознымъ суевѣріемъ, по которому женщина во время мѣсячнаго очищенія, беременности и кормленія ребенка грудью считается нечистою и избѣгатся мужемъ.

Но если бракъ встрѣчается у дикарей и въ формѣ моногаміи, то онъ все-таки не соотвѣтствуетъ своей идеѣ, не удовлетворяя второму основному требованію отъ брака, нерасторжимости его. Браки заключаются у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ только для пробы или на нѣкоторое время (напр. въ Акрѣ, у гуронянъ); жены возвращаются родителямъ, если перестаютъ нравиться мужу (напр. въ Конго), передаются другимъ мужчинамъ, не рѣдко обмѣниваются (особенно у боссемановъ, у которыхъ семейная жизнь наименѣе развита).

Низкому представленію о существѣ брака и низкой формѣ существованія его соотвѣтствуетъ у дикарей и низкій способъ заключенія брака и низкія отношенія мужа къ женѣ. Жены обыкновенно покупаются у дикарей, и покупаются не дорого, за нѣсколько напр. штукъ скота,—вслѣдствіе чего у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ пріобрѣтеніе и сбытъ женъ являются одною изъ статей торговли. Такимъ образомъ жены составляютъ у мужей часть движимаго имущества. И такъ смотрятъ на нихъ не только мужья, но и ихъ родители, когда рожденію дѣвочекъ больше радуются, чѣмъ рожденію мальчиковъ (напр. битшуане) и когда вообще стараются сбыть дочерей повыгоднѣе. Понятно, что при такихъ условіяхъ не мѣсто обращать вниманіе на склонность дѣвушки къ тому или другому мужчинѣ; иногда заключается родителями бракъ дочери безъ всякаго почти знакомства послѣдней съ будущимъ супругомъ ея (напр. у первобытныхъ обитателей Сѣверной Америки). Возможно, что въ основаніи господствующаго у дикарей обычая покупать женъ лежитъ мысль о вознагражденіи родителямъ за труды по воспитанію дочери и потерю въ ней рабочей силы [1]); но по мѣрѣ распространенія рабства и болѣе или менѣе рѣзкаго разграниченія свободныхъ и рабовъ обычай этотъ извращался въ формальную покупку рабыни, каковою болѣе или менѣе считается жена у всѣхъ дикихъ народовъ.—Церемоніи при заключеніи брака рѣдко имѣютъ религіозный характеръ при недостаткѣ религіознаго значенія брака; но онѣ довольно обычны у дикихъ народовъ и имѣютъ символическое значеніе. Случается и такъ, что бракъ заключается безъ всякаго обряда, однимъ согласіемъ родителей или родственниковъ (напр. у нѣкоторыхъ обитателей Бразиліи).—Бракъ между кровными родственниками у многихъ дикихъ народовъ воспрещается (напр. у негровъ, у большей части индѣйцевъ), но не изъ какого либо нравственно-религіознаго

[1]) Отсюда-то обычай проживать новобрачнымъ нѣкоторое время въ домѣ родителей жены и служить имъ.

основанія, а вслѣдствіе ощутительнаго противорѣчія такого брака чувству естественнаго человѣка. У многихъ народовъ сѣверной Америки берется во вниманіе и отдаленное родство при заключеніи брака, и даже было въ обычаѣ вступать въ браки только съ лицами изъ чужаго племени. Но тамъ, гдѣ человѣкъ до крайности огрубѣваетъ, и естественное чувство, напоминающее человѣку о его высшемъ назначеніи, заглушается, человѣкъ уподобляется въ своей жизни животному. Какъ животное неразборчиво въ своихъ половыхъ связяхъ, такъ и крайне огрубѣлые духовно дикіе народы не обращаютъ вниманія въ своихъ половыхъ отношеніяхъ на родство, даже самое близкое, каково между отцемъ и дочерью (напр. у боссемановъ, у алеутовъ). Но и тамъ, гдѣ кровосмѣшеніе запрещалось, оно все-таки фактически имѣло отчасти мѣсто, поддерживаемое сословными и религіозными предразсудками и нѣкоторыми господствующими у многихъ дикихъ народовъ обычаями. Такъ напр. въ Перу инка обязанъ былъ закономъ жениться на своей родной сестрѣ, чтобы сохранить въ чистотѣ царскій родъ; въ новой Англіи дозволялся бракъ между братомъ и сестрой, если женихъ или невѣста не имѣли равныхъ по происхожденію невѣсты или жениха; по обычаю многихъ дикихъ народовъ сынъ (или другой близкій родственникъ) унаслѣдывалъ женъ своего умершаго отца, и это считается даже священнымъ долгомъ его (напр. у негровъ); мы выше упоминали также объ обычаѣ совмѣстно съ выбранною невѣстою брать въ качествѣ женъ и сестеръ ея.

Низкому представленію о существѣ брака и низкой формѣ осуществленія его соотвѣтствуютъ, какъ сказали мы, и низкія отношенія въ семействѣ мужа къ женѣ. Жена обыкновенно трактуется у дикарей какъ раба мужа; а иногда даже просто какъ безправная вещь, какъ полезное и первое домашнее животное. Потому жена должна находиться въ безусловной зависимости и безусловномъ послушаніи мужу, какъ своему властителю и повелителю, и не стараться под-

ниматься въ сферу его мышленія и дѣятельности, какъ низшее его въ духовномъ отношеніи существо. На нее взваливались разнообразныя и трудныя работы по обработкѣ полей, по веденію домохозяйства, вообще все, что́ трудно, непріятно и скучно; между тѣмъ къ занятіямъ мужа принадлежатъ охота и праздное бездѣйствіе (напр. у негровъ, у индѣйцевъ). Во время путешествій индѣецъ несетъ только свое оружіе, между тѣмъ жена и дочери навьючиваются какъ животныя. Обращеніе дикаря съ женою обыкновенно холодно, сурово и даже жестоко. Тратить слова на бесѣду съ женою индѣецъ считаетъ униженіемъ для себя. Во многихъ негритянскихъ государствахъ, на многихъ островахъ южнаго океана и въ др. мѣстахъ жена не въ правѣ имѣть даже общую трапезу съ мужемъ. Даже за незначительный проступокъ мужъ можетъ наказать ее, и наказать смертію (напр. у зулусовъ). При первой вспышкѣ онъ можетъ выгнать жену изъ дому; можетъ и пожрать ее. Внутренне сознаніе рѣшительнаго превосходства мужа и крайней униженности жены выражается и въ ихъ взаимномъ обращеніи: у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ жена можетъ приблизиться и служить мужу не иначе, какъ на колѣняхъ. Грубому обращенію съ женами содѣйствуютъ и нѣкоторые предразсудки, и въ частности религіозные. Жены исключались изъ религіозныхъ собраній, какъ нѣчто скверное и нечистое (напр. у индѣйцевъ, у сибирскихъ народовъ). Бурятъ считаетъ срамнымъ для себя сѣсть на томъ мѣстѣ, гдѣ сидѣла женщина. Самоѣдъ удѣляетъ женѣ особое пространство въ хижинѣ, котораго она не въ правѣ переступать, и заставляетъ ее часто окуривать себя, какъ нѣчто нечистое. Кромѣ назначенія служить средствомъ чувственнаго половаго наслажденія и быть работницей въ домѣ, женщина, по представленію дикарей, имѣла еще назначеніе раждать дѣтей; а потому женщины безплодныя предавались поруганію и посмѣянію (напр. у негровъ), и превращались въ слугъ или выгоня-

лись вонъ (напр. у индѣйцевъ). И такое униженіе и безправность приходится переносить женѣ дикаря не только отъ мужа, но нерѣдко и отъ дѣтей.

Нельзя, правда, сказать, чтобы у всѣхъ дикихъ народовъ жена была лишена всякихъ правъ и не могла заявить никакихъ притязаній при недостойномъ обращеніи съ нею. Бываетъ и иначе; но это исключенія, не разрушающія общаго правила, объясняемыя только тѣмъ, и свидѣтельствующія только о томъ, что и у дикарей, какъ людей, должны же хоть кое-гдѣ и кое-когда обнаруживаться человѣческіе инстинкты и стремленія. Даже тамъ, гдѣ жена находилась въ безусловной зависимости отъ мужа, она могла жаловаться, въ случаѣ дурнаго обращенія съ нею, вождю, или прямо бросить мужа. Въ иныхъ мѣстахъ женщина ведетъ свое самостоятельное хозяйство и пользуется своимъ собственнымъ, полученнымъ отъ родителей или пріобрѣтеннымъ, имуществомъ, которымъ не имѣетъ права распоряжаться мужъ (напр. на островахъ Фиджи, въ нѣкоторыхъ негритянскихъ государствахъ),—служитъ средоточіемъ семейства и считается хранительницей рода; дѣйствительное родство считается по женской линіи (напр. на островахъ южнаго океана, въ сѣверной Америкѣ). Вообще надобно признать, что нравы и обычаи, какъ выраженіе и воплощеніе врожденнаго человѣку нравственнаго чувства, болѣе или менѣе повсюду предоставляютъ женщинѣ извѣстныя права, хотя въ дѣйствительности, среди волнующихъ естественнаго человѣка грубыхъ страстей и господства права сильнаго, она мало пользуется своими правами. Бываетъ у иныхъ дикихъ народовъ и такъ, что женщины имѣютъ значительное вліяніе даже на общественныя дѣла, на рѣшеніе вопросовъ о войнѣ и мирѣ, имѣютъ свои совѣщанія, принимаютъ участіе въ государственномъ управленіи и даже являются властительницами въ государствѣ (въ нѣкоторыхъ негритянскихъ государствахъ, на нѣкоторыхъ островахъ южнаго океана, въ

нѣкоторыхъ мѣстахъ сѣверной Америки, въ Гвинеи). Но это единичные случаи, явленія, выходящія изъ ряда обыкновенной судьбы женщинъ у дикихъ народовъ.

Изъ сказаннаго о значеніи брака у дикихъ народовъ и о формѣ существованія его у нихъ слѣдуетъ, что дикарямъ неизвѣстна высокая идея цѣломудрія, которую человѣкъ обязанъ осуществлять и внѣ брака, и въ бракѣ, которымъ она не разрушается, а, напротивъ, сохраняется и гарантируется. У дикарей господствуетъ чувственно-половая распущенность какъ внѣ брака, такъ и въ бракѣ. Собственно говоря, у нихъ не считается предосудительною свобода и неограниченность въ половыхъ отношеніяхъ; такъ какъ они смотрятъ на все, и потому на половыя отношенія, гораздо больше съ саркической, натуральной точки зрѣнія, чѣмъ съ духовно-личной (какъ мы видѣли), а натура неудержимо влечетъ человѣка къ половому общенію, то потому въ сущности на половое общеніе дикарь имѣетъ право всегда и повсюду, въ какомъ бы то ни было положеніи и при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ; и мы видимъ, что у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ (особенно у боссемановъ) мужчины и женщины нерѣдко живутъ вмѣстѣ и сообщаются какъ животныя. Если же и у дикихъ народовъ половая свобода нѣсколько ограничивается, особенно со вступленіемъ дѣвицъ въ бракъ, то это ограниченіе вытекаетъ, какъ увидимъ, не столько изъ сознанія нравственной идеи брака и идеи цѣломудрія, сколько изъ внѣшнихъ для сущности дѣла причинъ.

Что дикарямъ чужда или покрайней мѣрѣ весьма темна идея цѣломудрія, это слѣдуетъ прежде всего изъ того, что до замужества цѣломудрію дѣвушки большею частію не усвояется никакого достоинства, цѣломудріе ея не считается добродѣтелью, и нарушеніе его не считается преступленіемъ. Оттого дѣвушки живутъ у дикихъ народовъ большею частію почти въ неограниченной свободѣ среди всеобщаго разврата, и нерѣдко самаго крайняго. Мало того; распутная жизнь дѣвушки не только не представляетъ ничего предосудитель-

наго для нея и для общества, но даже служитъ къ чести и въ заслугу дѣвушки, составляетъ для нея предметъ самопревозношенія и гордости. У нѣкоторыхъ дикихъ народовъ мужчина тѣмъ скорѣе останавливается на дѣвушкѣ и считаетъ ее достойною для выбора въ бракъ, чѣмъ больше видитъ на ней отличающихъ блудницу украшеній, полученныхъ въ даръ отъ ея бывшихъ любовниковъ, и потому-то дѣвицы ревностно ищутъ такихъ случаевъ, губящихъ невинность и цѣломудріе. Когда въ Тибетѣ (разсказываетъ *Марко Поло)* приставали караваны и располагались лагеремъ, матери выводили своихъ дочерей и наперерывъ предлагали ихъ иностранцамъ; въ благодарность за услугу дѣвушки получали отъ своихъ сообщниковъ кольца и другія украшенія, которыми и разукрашивали себя предъ молодыми людьми, когда искали себѣ жениховъ; чѣмъ больше дѣвушка имѣла на себѣ украшеній, тѣмъ больше предпочиталась, и на брачномъ торжествѣ женихъ съ гордостію смотрѣлъ на разукрашенную блудными пріобрѣтеніями свою невѣсту. И ознакомленіе съ половыми тайнами начиналось въ нѣкоторыхъ мѣстахъ весьма рано; обручались даже дѣти, и послѣ обрученія пользовались вполнѣ свободнымъ обращеніемъ между собою и не долго, конечно, сохраняли дѣтскую чистоту. Или скандалезными напр. танцами и другими забавами дѣвушки, и вообще молодежъ, съ ранняго времени были воспитываемы къ безпутству.

Иное, повидимому, встрѣчаемъ со вступленіемъ дѣвушки въ замужество. Дѣвушка, которой до замужества предоставлялась по отношенію къ мужчинамъ совершенная свобода, которой въ распутствѣ даже полагалось особаго рода достоинство, съ выходомъ въ замужество всегда наказывалась, и часто жестокимъ образомъ (изувѣченіемъ и даже смертію), за прелюбодѣяніе. Но отнюдь нельзя думать, чтобы ограниченіе замужней женщины вытекало у дикарей изъ сознанія нравственной идеи брака и уваженія къ святости заключеннаго союза. Что это не такъ, съ ясностію слѣдуетъ изъ того, что въ нарушеніи супружескаго союза обвиняется

и наказывается только жена, но не мужъ (за весьма немногими и легкими исключеніями). Слѣд. прелюбодѣйствующая жена оказывается преступницею не противъ святости брачнаго союза (которая столько же помрачалась бы и прелюбодѣяніемъ мужа), а противъ правъ обладателя ея—мужа, по отношенію къ которому она стоитъ съ значеніемъ собственности; мужъ же, какъ полновластный и неограниченный властитель жены, не можетъ нарушать правъ жены, которая безправна въ отношеніи къ нему, не можетъ разрушать и нравственную идею брака, которая не сознается имъ,—слѣдов. не можетъ быть виновенъ въ прелюбодѣяніи. Такимъ образомъ бракъ основывается у дикарей не на нравственно-религіозномъ, а на юридическомъ началѣ, и прелюбодѣяніе жены есть не религіозно-нравственное преступленіе, а юридическое. А что дѣйствительно такъ, это фактически подтверждается тѣми случаями, когда жена совершаетъ прелюбодѣяніе съ вѣдома и позволенія мужа, и когда, поэтому, прелюбодѣяніе ея не считается проступкомъ. Къ такимъ случаямъ относится прежде всего широко распространенный у дикихъ народовъ (напр. у негровъ, индѣйцевъ, у жителей южнаго океана, у жителей полярныхъ странъ) обычай такъ называемаго у насъ въ Россіи „калмыцкаго гостепріимства“. Къ такимъ случаямъ принадлежитъ уступка жены близкимъ друзьямъ (и это имѣетъ мѣсто даже тамъ, гдѣ женщины и до замужества, и въ особенности въ замужествѣ ведутъ себя сравнительно строго по отношенію къ мужчинамъ и пользуются большими правами и лучшимъ обращеніемъ съ ними мужчинъ, чѣмъ у другихъ дикихъ народовъ).

Изъ подобнаго же главнымъ образомъ мотива должны быть объясняемы и тѣ случаи, когда у иныхъ дикихъ народовъ наказывается соблазнитель дѣвушки, которая вообще живетъ у дикарей распутно. Соблазнившій дѣвушку собственно виновенъ, съ точки зрѣнія дикарей, не въ томъ, что попралъ идею цѣломудрія, а въ томъ, что покусился на чужую собственность. Отсюда-то объясняется, что въ иныхъ

мѣстахъ (напр. у ирокезовъ) мужчинамъ не позволяется даже говорить публично съ дѣвушками, между тѣмъ какъ при этомъ наружномъ приличіи между ними господствуетъ развратъ. Нельзя, конечно, думать, чтобы и у дикарей, какъ людей, не было никакого моральнаго чувства и сужденія о половыхъ отношеніяхъ; но это чувство и это сужденіе находятся у нихъ въ зачаточномъ состояніи, на весьма низкой ступени развитія, часто искажаются и извращаются. Встрѣчались между ними и примѣры романтической любви, примѣры искренней и самоотверженной приверженности женіховъ и невѣстъ [1]); но такіе случаи, вообще говоря, рѣдки; они объясняются тѣмъ, что „человѣческая природа“, по замѣчанію *Вайтца* „повсюду одна и таже“ [2]).

Безстыдство дикихъ народовъ выражается и въ распространенномъ у нихъ обычаѣ ходить нагими, или полунагими. Понятно, что обнаруженіе физической наготы въ настоящемъ состояніи человѣка свидѣтельствуетъ не о невинности, а о нравственной грубости, о натурализированіи человѣка. Взирая безъ зазрѣнія совѣсти на физическую наготу, дикарь уподобляется животному, которое также ходитъ нагимъ; но такъ какъ онъ, во всякомъ случаѣ, есть не животное, а человѣкъ, съ человѣческими чувствами, то обнаруживаемая нагота все-таки не можетъ быть совершенно безразличною для него, т. е. не возбуждать сладострастныхъ пожеланій. Укажемъ для примѣра на тунгусовъ, у которыхъ общественныя пляски оканчиваются сбрасываніемъ одежды и—затѣмъ—развратомъ. По обычаю нѣкоторыхъ дикихъ народовъ, дѣвушки покрываютъ pudenda повязкою, которая съ выходомъ замужъ сбрасывается,—между тѣмъ у другихъ дикихъ народовъ наоборотъ—дѣвушки ходятъ нагими, а замужнія женщины покрываются. „Обычай послѣднихъ“, замѣчаетъ *Вайтцъ*, „указываетъ на менѣе испорченные нравы

---

[1]) Чит. Anthropologie von *Waitz*, 3 Th , s 102—3; 2 Th., s. 116—7.
[2]) 2 Th. s. 102.

и на лучшія моральныя представленія, чѣмъ обычай послѣднихъ, у которыхъ прикрываніе половыхъ частей дѣйствуетъ, очевидно, только какъ приманка, только раздражаетъ страсти, и потому послѣдующая нагота является полнымъ безстыдствомъ“ [1]). Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ (напр. на сѣверѣ южной Америки) жены одѣвались только въ предотвращеніе ревности мужей.

Встрѣчается между дикими народами, и иногда весьма распространеннымъ, и противоестественный развратъ (у обитателей Суматры и Явы, у камчадаловъ, у нѣкоторыхъ индѣйцевъ и у др.).

Если вслѣдствіе отсутствія понятія личности у дикарей жена унижается по сравненію съ мужемъ, то еще больше должны быть унижаемы изъ того же основанія и дѣйствительно унижаются предъ родителями дѣти, надъ судьбою которыхъ родители имѣютъ неограниченную власть. Хотя безчадіе причиняетъ дикарю большой стыдъ и несчастіе для женщины, главное назначеніе которой у дикарей при недостаткѣ идеализма—раждать дѣтей, но тѣмъ не менѣе дикари-родители обращаются съ дѣтьми со свойственными имъ грубостію и жестокостію.

У иныхъ писателей встрѣтимъ восхваленіе „простыхъ“, „чистыхъ“, „неиспорченныхъ“ отношеній между родителями и дѣтьми у естественныхъ народовъ, примѣрной любви между ними. Этотъ взглядъ занесенъ и въ психологію. Напр., *Вундтъ* пишетъ: „Почтеніе къ родителямъ есть прекраснѣйшая черта, свойственная семейной жизни всѣхъ неиспорченныхъ естественныхъ народовъ. Въ особенности поразительна любовь къ матери... Еще мальчикомъ негръ или индѣецъ чувствуетъ глубочайшій стыдъ, когда о матери его говорятъ непочтительно. Объ индѣйцахъ сообщаютъ трогательныя черты самоотверженной преданности какъ родителей къ дѣтямъ, такъ и дѣтей къ родителямъ... Родители сначала утоляютъ

[1]) Anthropologie, I Th., s. 359.

голодъ своихъ дѣтей, и потомъ уже заботятся о своемъ собственномъ. Не разъ случалось, что отецъ умиралъ за сына, и сынъ за отца“ [1]). Но и здѣсь не надобно забывать той основной черты, которою мы охарактеризовали въ своемъ мѣстѣ жизнь дикихъ народовъ, какъ жизнь неустойчивости, исполненную непослѣдовательности и противорѣчій, какъ жизнь хотя отчасти опредѣляемую и добрыми инстинктами, пробивающимися изъ глубины существа человѣческаго, но въ тоже время обуреваемую грубыми страстями и искажаемую дикими взглядами. Естественную привязанность родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ мы встрѣчаемъ у всѣхъ движущихся живыхъ существъ,—она весьма естественна и основывается на законѣ сродства; у животныхъ встрѣчаемъ любовь родителей къ дѣтямъ, доходящую до самопожертвованія. Потому неудивительно и естественно, если ее встрѣчаемъ между дикарями, но, за рѣдкими исключеніями, она немного возвышается надъ первою. Потому тамъ, гдѣ дикарь не возвышается надъ естественными влеченіями и не преодолѣваетъ ихъ (къ чему обязанъ какъ нравственное существо, а не естественное только), а опредѣляетъ себя въ отношеніяхъ своихъ къ дѣтямъ соображеніями своего разсудка и требованіями своего интереса, тамъ онъ обнаруживаетъ полную жестокость къ нимъ. Умерщвленіе новорожденныхъ дѣтей и вытравленіе плода—общій и полноправный обычай у всѣхъ почти дикихъ народовъ. Онъ объясняется, съ одной стороны, безусловнымъ правомъ и властію родителей надъ дѣтьми, а съ другой—господствомъ у дикарей грубыхъ мотивовъ пользы и удовольствія, которыми, какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, дикарь руководствуется въ своихъ дѣйствіяхъ. Къ дѣтоубійству нерѣдко побуждаетъ родителей недостатокъ пропитанія; и въ этомъ случаѣ дитя или убивается и погребается, или даже закалается и съѣдается (напр. на Нукагивѣ). Но совершается дѣтоубійство еще и по другимъ разсчетамъ. Въ иныхъ мѣстахъ къ этому

[1]) Душа челов. и животн. 2 т. стр. 187. 188.

побуждало долгое кормленіе дитяти грудью, дѣлающее изъ женщины болѣе мать, чѣмъ жену (напр. у абипонянъ). Еще чаще убивается, въ иныхъ мѣстахъ, дитя раждающееся до того времени, когда еще не окончено вскармливаніе грудью старшаго дитяти (напр. на островахъ южнаго океана). Въ другихъ мѣстахъ принято имѣть только извѣстное количество дѣтей, а потому излишнія убиваются. Вообще, цѣня въ человѣкѣ лишь физическую сторону и физическія силы и игнорируя духовную сторону и духовныя силы, дикарь усвояетъ значеніе существованію человѣка лишь потолику, поколику онъ способенъ и имѣетъ возможность физически работать, а съ другой стороны—наслаждаться; въ противномъ случаѣ существованіе человѣка на его взглядъ лишнее. Потому то онъ умерщвляетъ какъ стариковъ, отживающихъ свой вѣкъ и неспособныхъ ни на трудъ, ни на наслажденіе, такъ и младенцевъ, только потребляющихъ блага чувственно-тѣлесной жизни, но не производящихъ ихъ, неспособныхъ на наслажденіе жизнію, а только препятствующихъ наслажденію другихъ. Мотивъ этотъ не сознается, конечно, и не соображается дикаремъ съ такою ясностію и точностію, съ какими онъ сознается и разсчитывается экономистомъ 18-го или 19 го столѣтія; но тѣмъ не менѣе онъ дѣйствуетъ и въ отношеніяхъ дикаря къ судьбѣ членовъ его семейства. Способъ умерщвленія дѣтей большею частію самый жестокій,—ихъ закапывали живыми; для вытравленія же плода существовали у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ (напр. у камчадаловъ) особыя женщины, спеціально занимавшіяся этимъ ремесломъ. Мотивомъ къ жестокому отношенію къ дѣтямъ служитъ еще иногда корыстолюбіе, побуждающее продавать дѣтей.

Что касается воспитанія дѣтей у дикарей, то оно въ собственномъ, высшемъ смыслѣ его, какъ постепенное преображеніе естественнаго человѣка, какъ матеріала воспитанія, въ идеальнаго человѣка (форма, въ которую долженъ быть отлитъ матеріалъ воспитанія), не можетъ имѣть мѣста тамъ, гдѣ почти совсѣмъ нѣтъ мѣста, какъ мы видѣли, для различенія идеи и дѣйствительности, идеальнаго и реальнаго;

Потому естественный человѣкъ возрастаетъ у дикарей въ естественнаго же человѣка, и возрастаетъ самъ собою, подъ вліяніемъ природы; родители же сообщаютъ ему лишь кое-какія нужныя для жизни практическія знанія и внѣшнюю опытность. Понятно, что при такомъ внѣшнемъ и случайномъ воспитательномъ отношеніи родителей къ дѣтямъ, и дѣти, воспитываемые въ естественнаго человѣка и естественнымъ образомъ, почти сами собою, а не глубокимъ нравственнымъ вліяніемъродителей, съ своей стороны становятся не въ нравственныя, въ собственномъ смыслѣ этого слова, отношенія къ родителямъ, а въ отношенія естественныя; потому-то, хотя, какъ мы видѣли, у нихъ имѣетъ мѣсто иногда привязанность къ родителямъ, но въ тоже время между ними могутъ встрѣтиться и дѣйствительно часто встрѣчаются и такіе случаи, какіе могутъ имѣть мѣсто только въ естественномъ состояніи существа, въ состояніи животныхъ (истязаніе матери сыномъ). Однимъ словомъ—воспитываясь въ семьѣ отца-дикаря, дитя въ свою очередь становится дикаремъ.

Вторая форма соціальной жизни человѣка—государство или гражданское общество. Оно естественно и само собою возникаетъ изъ семейства: нѣсколько семействъ соединяются вмѣстѣ и составляютъ одинъ общій родовой союзъ, въ которомъ заправляетъ естественная власть главы семейства, мало помалу распространенная на нѣсколько поколѣній (форма и организація государства патріархальная). Но на этой простой формѣ государственнаго устройства народы не останавливаются; необходимость защиты какъ отъ внѣшнихъ враговъ, такъ и отъ внутреннихъ ведетъ къ тому, что изъ народа выдаются энергическія личности, которыя становятся путеводными для массъ, и мирный патріархальный семейный союзъ уступаетъ мѣсто энергическому, подвижному, напряженному, часто воинственному государству.

Будемъ ли разсматривать государство дикихъ народовъ съ точки зрѣнія политической (правительственной), или съ точки зрѣнія соціальной, гражданской (съ точки зрѣнія ин-

тересовъ жизни, раскрываемыхъ и преслѣдуемыхъ въ области государства), въ томъ и другомъ случаѣ это государство не представляетъ собою того живаго, связнаго и прочнаго организма, какой оно должно представлять соотвѣтственно идеѣ государства и какое мы дѣйствительно видимъ въ соотвѣтствующихъ этой идеѣ христіанскихъ государствахъ. Въ этомъ отношеніи можно провести полную аналогію между жизнію цѣлаго общества дикарей и жизнію каждаго въ частности дикаря-индивидуума. О послѣдней намъ уже извѣстно, что она представляетъ собою скорѣе механическое сплоченіе разъединенныхъ пунктовъ, чѣмъ живое и связное органическое цѣлое,—уже извѣстно, что она не проникается одною основною идеей и не одухотворяется однимъ общимъ началомъ, въ силу котораго воля предопредѣлялась бы въ извѣстномъ направленіи, а случайно движется въ ту или другую сторону, на тотъ или другой предметъ,—уже извѣстно, что дикарь, строго говоря, не имѣетъ исторіи, а живетъ настоящимъ, непосредственно находящимся на лицѣ, не обращая вниманія на прошедшее и не думая о будущемъ. Тоже самое надобно сказать и о цѣломъ обществѣ дикарей.

Трактуя о государствѣ съ точки зрѣнія политической, надобно сказать о правительствѣ и подданныхъ. Отношеніе между первымъ и послѣдними у дикихъ народовъ или обезразличивается, вслѣдствіе чего правительство и правительственныя лица не достигаютъ принадлежащаго имъ права и авторитета, или же является слишкомъ рѣзкимъ, устанавливающимъ между тѣмъ и другими, между правительствомъ и подданными, цѣлую пропасть. Въ первомъ случаѣ народъ пользуется неумѣренною вольностію и распущенностію, а въ послѣднемъ чрезъ мѣру подавляется и унижается по сравненію съ правителемъ. Правитель выдается изъ массы народа и выступаетъ у дикарей на передній планъ, какъ путеводная личность, собственно тогда, когда угрожаетъ народу какая нибудь опасность, особенно внѣшняя, война (тогда-то собственно, т. е. въ виду какихъ нибудь опасностей, и создается, какъ мы видѣли выше, государственная

организація, выступающая за предѣлы семейныхъ союзовъ). Но при такихъ обстоятельствахъ, въ виду угрожающаго и напряженнаго положенія дѣла, естественнымъ слѣдствіемъ бываетъ развитіе суровыхъ и жестокихъ отношеній начальствующихъ къ подчиненнымъ, увеличиваемыхъ недостаткомъ у дикарей сознанія личнаго достоинства человѣка, вслѣдствіе чего они способны только или унижать и презирать другихъ, или сами унижаться предъ другими и раболѣпствовать. Отсюда развитіе тѣхъ деспотическихъ отношеній между правителемъ и подданными, какія встрѣчаются особенно въ воинственныхъ государствахъ дикихъ. Дагомейскій король *Босса*, вступивъ на престолъ, велѣлъ отрубить головы всѣмъ тѣмъ, которые носили его имя, чтобы между подданными не осквернялось имя короля. Въ нѣкоторыхъ дикихъ странахъ (напр. въ Дарфурѣ) къ государю приближаются не иначе, какъ ползкомъ по землѣ. Видѣвшій лоангскаго короля вкушавшимъ пищу подвергается смерти. Всякое подозрѣніе подданнаго въ невѣрности къ властителю наказывается смертію. У тѣхъ же племенъ, которыя не привыкли къ войнѣ, правитель имѣетъ мало значенія, въ значительной степени ограниченъ народамъ и, вслучаѣ нужды, можетъ быть смѣняемъ. Вообще, правитель у дикихъ народовъ находится къ своимъ подданнымъ въ случайной, внѣшней и преходящей связи, а не въ необходимой и внутренней. Онъ не находится въ прочной связи съ подданными и при деспотическомъ отношеніи къ нимъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ онъ составляетъ по одношенію къ нимъ исключающую всякія связи противоположность; не находится онъ въ прочной связи съ ними и при ограниченномъ, зависимомъ положеніи своемъ отъ народа, такъ какъ въ этомъ случаѣ его высшее, правительственное значеніе у дикарей почти не существуетъ. Благотворнаго вліянія на нравственное воспитаніе народа такое правительство, какое видимъ у дикихъ народовъ, не можетъ имѣть. Съ одной стороны, деспотическое правленіе можетъ воспитывать въ народѣ развѣ раболѣпство и страхъ; а насколько послѣдніе не въ состоя-

ніи вырабатывать въ народѣ добрую нравственность, можно видѣть уже изъ того, что со смертію деспота наступаетъ всеобщая анархія, и весь государственный организмъ разрушается, пока не явится другой деспотъ. Съ другой стороны, при ограниченномъ, униженномъ правителѣ дикихъ народовъ недостаетъ авторитета, подъ вліяніемъ котораго могла бы вырабатываться нравственность.

А трактуя о государствѣ съ точки зрѣнія соціальной (гражданской), надобно сказать о сословіяхъ гражданскаго общества. И въ этомъ отношеніи мы встрѣчаемъ у дикихъ двѣ противоположныя крайности,—или безразличіе въ сословномъ отношеніи, или рѣзкое противопоставленіе господствующаго класса въ народѣ и рабовъ, происходящее главнымъ образомъ вслѣдствіе завоеванія одного племени другимъ (особенно на островахъ южнаго океана, у негровъ, во многихъ американскихъ государствахъ). То и другое дѣлаетъ невозможнымъ живое органическое соединеніе всѣхъ членовъ въ обществѣ и свидѣтельствуетъ о неразвитіи жизни общества. Невозможна соціальная органическая связь при сословномъ безразличіи, такъ какъ въ этомъ случаѣ народъ оказывается сплошною безразличною массою атомистическихъ индивидуумовъ; невозможна такая связь и при рѣзкомъ разграниченіи господъ и рабовъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ происходитъ радикальное раздѣленіе между членами общества, члены общества являются неоднородными, и соединены между собою внѣшнею, вынужденною, искуственною связью. а не внутреннею, свободною и естественною. Несовершенна соціальная жизнь дикарей и въ первомъ случаѣ (при соціальномъ безразличіи), такъ какъ въ этомъ случаѣ она свидѣтельствуетъ о недостаткѣ „раздѣленія труда“,разнообразія видовъ человѣческой дѣятельности для достиженія различныхъ нравственныхъ цѣлей, вліяющихъ совмѣстно на достиженіе высочайшей всеобъемлющей цѣли гуманности,—свидѣтельствуетъ о недостаткѣ между членами общества братскаго содѣйствія другъ другу тѣмъ даромъ, какимъ кто надѣленъ. Несовершенна соціальная жизнь дикарей и въ по-

слѣднемъ случаѣ (при рѣзкомъ противопоставленіи господъ и рабовъ), такъ какъ въ этомъ случаѣ одна часть общества (рабы), подавленная тяжестію грубыхъ работъ, оставлена въ небреженіи, не можетъ начать и совершить процесса высшаго, духовнаго развитія, а другая часть общества (свободные, господа), живущая на счетъ первой, деморализуется подъ вліяніемъ праздности и наслажденій,—такъ какъ то, что должно быть результатомъ мирнаго и дружественнаго развитія (т. е. различіе сословій), основывается здѣсь на грубой и враждебной противоположности.

Въ связи съ такимъ устройствомъ государства дикарей и съ такими явленіями ихъ государственной жизни, находится крайнее неразвитіе у дикарей идеи права, на которомъ должно созидаться государство, и притомъ права, опирающагося на моральномъ основаніи. При господствѣ случайности и произвола у дикарей, при недостаткѣ авторитетной и прочно установленной державной власти, въ случаяхъ столкновеній между членами общества большею частію каждый самъ рѣшаетъ дѣло, не руководствуясь какимъ нибудь высшимъ объективнымъ началомъ суда и его рѣшеній; праведное наказаніе здѣсь замѣняется местью. Это происходитъ въ особенности тамъ, гдѣ правитель и правительство имѣютъ весьма мало значенія, гдѣ они обезразличиваются въ отношеніи къ массѣ народа и гдѣ поэтому господствуетъ начало личнаго произвола каждаго. Въ тѣхъ же государствахъ, въ которыхъ правитель есть неограниченный властитель, деспотъ, которому безпрекословно должны повиноваться всѣ и все, хотя законъ повидимому получаетъ объективное, независящее отъ воли каждаго значеніе и силу, воплощаясь въ лицѣ верховнаго и неограниченнаго представителя государства, но такъ какъ законъ сливается здѣсь съ волею одного человѣческаго индивидуума, и такого индивидуума, какого производитъ среда дикихъ народовъ, исполненная случайности и произвола, то потому законъ не отличается здѣсь свойствами прочности и неизмѣняемости, а

такъ же случаенъ и измѣнчивъ, какъ и желанія и дѣйствія деспота, слѣдоват. не есть законъ. Да и въ тѣхъ случаяхъ, когда законъ воплощается въ волѣ многихъ индивидуумовъ-дикарей, когда онъ основывается на господствующемъ въ извѣстномъ народѣ обычаѣ, и тогда онъ не отличается устойчивостію и неизмѣняемостію, какъ не отличается этими свойствами вся жизнь каждаго дикаго человѣка

Юридическія наказанія за преступленія вполнѣ соотвѣтствуютъ грубому характеру дикихъ народовъ. Большею частію они бываютъ крайне жестоки: виновнаго сожигаютъ живымъ, раздробляютъ ему голову, отсѣкаютъ разные члены тѣла, бичуютъ до смерти и т. п.

Но какъ человѣческій индивидуумъ, находясь въ индивидуальныхъ отношеніяхъ къ себѣ и другимъ, въ тоже время вступаетъ и въ соціальныя отношенія къ послѣднимъ, такъ и цѣлое общество индивидуумовъ или государство, находясь въ извѣстномъ отношеніи къ самому себѣ, въ тоже время вступаетъ въ отношеніе и къ цѣлому общему государству, ассоціируется съ ними. Но какъ дикарь-индивидуумъ относится къ другимъ, какъ мы знаемъ, отрицательно, исключающимъ и разрушающимъ образомъ (выходя изъ принципа эгоизма и не имѣя сознанія единства человѣчества), такъ подобнымъ же образомъ относится къ другимъ и цѣлое общество дикарей или ихъ государство. Потому-то у дикарей необыкновенно часты войны; многія дикія племена тѣмъ главнымъ образомъ и занимаются, что ведутъ постоянную борьбу съ другими племенами. И эта война ведется не изъ за идеи, а просто чтобы разрушать, уничтожать другихъ и все другое, такъ какъ это требуется грубою природою дикаря; большею частію война ведется дикарями съ высокою степенью дикой страстности безъ руководства какого либо международнаго права, о которомъ у нихъ едвали есть и понятіе. Не составляя, такимъ образомъ, другъ съ другомъ органическаго цѣлаго въ военное время, вслѣдствіе насильственнаго подавленія, стремленія къ уничтоженію другъ

друга, государства дикихъ народовъ не составляютъ его и въ мирное время, вслѣдствіе безразличнаго, равнодушнаго отношенія ихъ другъ къ другу.

Науки, искусства и промышленность—силы, развивающіяся въ государствѣ и способствующія культурному образованію народа, имѣющему важное значеніе по отношенію къ нравственному развитію его, находятся у дикарей на самой низкой ступени, въ едва зачаточномъ состояніи, и вполнѣ соотвѣтствуютъ характеру изображенной нами нравственной жизни дикихъ народовъ. Соотвѣтственно эмпирическому характеру жизни дикарей и узкому кругозору, мышленіе и познанія ихъ ограничиваются наблюденіями чувственнаго міра и весьма мало выступаютъ за предѣлы настоящаго. Искусства отличаются характеромъ бездушности, несвободы, грубости, дикости. Промышленность ограничивается навыкомъ въ пользованіи необходимыми для существованія человѣка предметами природы и не можетъ возвыситься на высшую ступень вслѣдствіе косности дикарей, нерасположенности и малоспособности ихъ къ серіозной работѣ и предпріимчивости.

Относительно третьей формы соціальной жизни человѣка—церкви ограничимся ссылкою на то, что́ сказано нами выше о религіозной жизни дикихъ народовъ.

Къ дикимъ народамъ въ широкомъ смыслѣ слова причислены нами въ своемъ мѣстѣ и такіе народы, какъ монголы, мексиканцы и перуанцы. Хотя эти народы, вообще говоря, значительно возвышаются надъ грубыми дикими народами и имѣютъ уже нѣкоторую исторію, но при всемъ томъ они не настолько развиты культурно по сравненію съ дикими народами вообще, чтобы имъ можно было отвести особую опредѣленную ступень въ развитіи человѣчества; исторія ихъ скорѣе навязана имъ отвнѣ, чѣмъ развилась извнутри народа, чтобы можно было причислить ихъ къ историческимъ народамъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. На нихъ можно смотрѣть какъ на переходъ отъ дикихъ, доисторическихъ народовъ къ народамъ культурнымъ, историческимъ.

Монголы, впрочемъ, еще мало возвышаются надъ жизнію дикарей; выше стоятъ мексиканцы и перуанцы. Какъ представленіе о богахъ возвышается у нихъ до представленія дѣйствительныхъ почти личностей, такъ соотвѣтственно этому возвышается у нихъ и представленіе о человѣкѣ, который пользуется здѣсь высшимъ значеніемъ, чѣмъ у грубыхъ дикихъ народовъ. Нравственное сознаніе возвышеннѣе и нравственная жизнь чище, чѣмъ у другихъ дикихъ народовъ. Жена въ семьѣ пользуется принадлежащими ей правами; дѣти находятся въ послушаніи и подчиненіи у родителей. Но, конечно, рядомъ съ этими возвышенными качествами встрѣчается и такія, которыя показываетъ дѣйствительную принадлежность этихъ народовъ о категоріи дикарей; достаточно указать на встрѣчающееся здѣсь людоѣдство. Государство у нихъ, какъ и у другихъ дикихъ народовъ, представляетъ собою механически сплоченную толпу, на вершинѣ которой находится неограниченный властитель, удерживающій насильственно ее собою въ соединеніи; а потому съ паденіемъ этого властителя безъ остатка разрушается и весь государственный строй.

Но если мексиканцы, перуанцы и отчасти монголы имѣютъ преимущество предъ другими дикими народами въ культурѣ и больше чѣмъ они приближаются къ жизни историческихъ народовъ, то за то они рѣзче, чѣмъ другіе дикіе народы обнаружили историческую несостоятельность дикихъ народовъ вообще. Не переступивъ въ развитіи своемъ ступени полуисторическаго народа, они не въ состояніи были противостать столкнувшимся съ ними историческими народами и сохранить свою нерушимость; чѣмъ живѣе было у нихъ стремленіе къ историческому существованію, тѣмъ ощутительнѣе должна была быть у нихъ неспособность ихъ къ этому существованію (что̀ и выразилось въ нѣкоторыхъ сагахъ и вѣрованіяхъ ихъ, предвѣщавшихъ имъ погибель). Какъ на̀скоро и подъ вліяніемъ внѣшнихъ давленій сложи-

лась ихъ полуисторическая жизнь, такъ нàскоро и подъ ударами неблагопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ она должна была и разложиться. Прочнымъ и способнымъ къ продолжительному существованію можетъ быть только то, что̀ имѣетъ исторію, что́ организуется изнутри, опираясь на собственные глубокіе корни [1]).

---

1) Богатая литература о дикихъ народахъ какъ по части индивидуальной жизни ихъ, такъ и по части соціальной собрана въ не однажды уже цитованныхъ нами сочиненіяхъ *Вайтца* и *Вуттке*.

ИСТОРІЯ НРАВСТВЕННОСТИ

И

НРАВСТВЕННЫХЪ УЧЕНІЙ.

ЧАСТЬ 2-Я.

(Восточные народы: китайцы, индійцы, семиты, египтяне, персы).

М. ОЛЕСНИЦКАГО,
Профессора К. д. Академіи.

КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайлов. ул., соб. домъ.
1886.

16

Оттискъ изъ журнала „Труды Кіевской духовной Академіи“ за 1884—1885 г.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Издавая въ 1882 году первую часть исторіи нравственности и нравственныхъ ученій, мы сказали, что появленіе въ настоящее время основательнаго и объемистаго сочиненія по *системѣ* этики должно быть предварено основательнымъ и объемистымъ изслѣдованіемъ по *исторіи* нравственности и нравственныхъ ученій. Кто въ наше время хочетъ самъ создать что-либо капитальное, тотъ долженъ сначала тщательно ознакомиться съ тѣмъ, что сдѣлали до него другіе, и въ какомъ положеніи находился предметъ его изслѣдованія во всѣ прежніе вѣка. Съ этою, главнымъ образомъ, цѣлію, предпринято было нами составленіе исторіи нравственности. „Хотя наша исторія нравственности", писали мы. „имѣетъ относительную цѣль свою въ самой себѣ, въ исторіи, какъ исторіи, или въ удовлетвореніи историческаго интереса, но конечную цѣль свою она имѣетъ въ доставленіи матеріала для созданія систематической этики" (стр. 166). Для бо́льшаго убѣжденія читателей въ вѣрности нашего взгляда назначеніе въ настоящее время исторической этики и на отношеніе ея къ этикѣ систематической укажемъ на то, что вскорѣ послѣ того какъ этотъ взглядъ былъ высказанъ нами, онъ высказанъ и у нѣмцевъ. Циглеръ издалъ въ 1882 г. первый выпускъ исторіи этики (Geschichte d. Ethik; Erst Abteilung. Die Ethik d. Griechen u. Römer), въ предисловіи къ которому пишетъ, между прочимъ: „Нынѣ весьма благовременно приняться за составленіе исторіи нравственности. Нынѣ многое хотятъ поштатнуть въ области догматическихъ вѣрованій и жизни; откуда ожидать намъ помощи, если не отъ

нравоученія, соотвѣтствующаго требованія и запросамъ нашего времени. Такого нравоученія у насъ еще нѣтъ, или, по крайней мѣрѣ, мы имѣемъ только самыя первыя начала его. Но мы можемъ получить его не иначе, какъ чрезъ основательное изученіе того, что было. Настоящее есть дитя прошедшаго. Слѣд., чтобы проложить путь къ систематической этикѣ и сдѣлать возможнымъ появленіе новаго зданія ея, надобно сначала написать исторію этой науки". Что нашъ взглядъ высказанъ независимо отъ Циглера, самостоятельно, можно видѣть изъ того, что первая статья наша, въ которой высказанъ этотъ взглядъ и которая вошла въ составъ 1-й части нашей исторіи, появилась въ „Трудахъ Кіев. Академіи" еще въ 1879 г.; между тѣмъ Циглеръ издалъ свою исторію въ 1882 г.. А что Циглера взглядъ самостоятеленъ, слѣдуетъ изъ того, что этотъ нѣмецкій ученый по всей вѣроятности не читаетъ „Трудовъ Кіев. Академіи", и слѣд. незнакомъ съ нашею статьей. Такимъ образомъ повсюду приходятъ къ сознанію вѣрности высказанной нами на счетъ нравоученія мысли. Циглеръ начинаетъ свою исторію только съ грековъ и римлянъ, и пишетъ исторію только нравственной „науки". Между тѣмъ, по нашему мнѣнію, надобно ознакомиться, въ виду созданія систематической этики, съ исторіей не только науки, но и предмета науки (т. е. нравственности), и потому надобно начать исторію нравственности съ той поры, когда впервые зародилась въ человѣчествѣ общественная или историческая, или что тоже—нравственная жизнь. Вторая часть нашей исторіи и занята нравственной исторіей древнѣйшихъ, восточныхъ народовъ. А въ первой части отведено довольно мѣста и дикимъ народамъ. Вѣдь и они суть нравственныя существа.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Восточные народы:

Страницы

Китайцы 1
Индійцы 80
Семиты (язычники) 177
Египтяне 192
Персы 235

КИТАЙЦЫ.

Руководясь принципомъ прогрессивнаго развитія нравственнаго сознанія, его постепеннаго разширенія, углубленія и возвышенія, мы отводимъ первое мѣсто въ ряду историческихъ народовъ *китайцамъ*. Уже то обстоятельство, пишетъ *Шписсъ*, что китайцы занимаютъ „колоссальное пространство земли", заселенное „чрезмѣрно большимъ количествомъ людей, вынуждаетъ насъ не обходить китайской исторіи, и не отдѣлаться немногими словами" [1]). А мы прибавимъ: не въ правѣ мы совсѣмъ умолчать о китайцахъ уже потому, что китайцы существовали и существуютъ въ исторіи, что существованіе ихъ есть историческій фактъ; а отдѣлаться нѣсколькими словами мы не въ правѣ потому, что китайцы, какъ вообще въ духовномъ отношеніи, такъ и спеціально въ моральномъ, достигли самостоятельнаго характернаго выраженія своей жизни, имѣютъ специфически принадлежащую имъ особенность.

Начиная рядъ историческихъ народовъ съ китайцевъ, мы этимъ самимъ изъ всѣхъ историческихъ народовъ поставляемъ ихъ въ самое близкое отношеніе къ народамъ дикимъ, остающимся по ту сторону исторіи. И въ самомъ дѣлѣ,—сколько ни превосходятъ китайцы дикіе народы

---

[1]) Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustande nach dem Tode, Iena, 1877, s. 198. 199.

своимъ культурнымъ развитіемъ (многими открытіями и изобрѣтеніями, государственнымъ устройствомъ, большею чистотою и возвышенностію нравственныхъ правилъ), но они, по нашему мнѣнію, болѣе другихъ историческихъ народовъ древности отличаются тѣмъ же натуралистически-матеріалистически-практическимъ направленіемъ, тою же пассивностію и косностію, въ которыхъ погрязаютъ, какъ мы видѣли, дикіе народы. Правда, у китайцевъ, какъ у цивилизованнаго въ нѣкоторомъ смыслѣ народа, иная точка зрѣнія на предметъ, чѣмъ у народовъ дикихъ, цѣль преслѣдуется иными средствами и иными путями; но сущность дѣла и здѣсь и тамъ одна и та же, конечная цѣль сродна. Если слѣдующій историческій народъ, которымъ мы займемся послѣ китайцевъ, можетъ быть сравненъ съ ребенкомъ во время его дѣтской игры, когда онъ видитъ вещи въ иномъ видѣ, идеализированными, когда въ головѣ его играетъ фантазія,—то китайскій народъ можетъ быть сравненъ съ ребенкомъ того времени, когда ему сообщаются первые уроки точнаго ознакомленія съ вещами. Непосредственность, прозаичность, сухость—эти характерныя черты воззрѣнія на міръ и жизнь у дикарей, суть также характерныя черты воззрѣнія на жизнь и китайцевъ.

Есть еще одно обстоятельство, побуждающее изслѣдователей моральной стороны человѣческой жизни обратить бо́льшее вниманіе на китайскій народъ. Обстоятельство это—перевѣсъ нравственно-практической стороны въ жизни этого народа. *Кон-фу-тзы* (*Конфуцій*) (род. ок. 550 г. до Р. Хр.), возстановитель древней китайской религіи, этотъ типъ китайскаго мудреца, „князь мудрости“, какъ назвали его китайцы, былъ по преимуществу нравственнымъ реформаторомъ своего народа, возстановлявшимъ первобытную чистоту нравовъ среди испорченной жизни современниковъ. Потому ученіе его почти исключительно моральнаго содержанія и характера; это—всего менѣе метафизика и всего болѣе практика. При встрѣчѣ съ метафизическими вопросами *Кон-фу-тзы* хранилъ, по вы-

раженію одного изъ нашихъ богослововъ, „дипломатическое молчаніе“ [1]); онъ считалъ излишнимъ, безполезнымъ и непозволительнымъ любопытствомъ стремиться къ разрѣшенію такихъ вопросовъ, такъ какъ сущность дѣла не въ томъ, чтобы разсуждать, а въ томъ, чтобы дѣлать; и всѣ отвѣты *Кон фу тзы* на такіе вопросы сводятся на нравственно-житейское наставленіе. Напр. по вопросу объ отношеніи человѣка къ божеству *Кон-фу-тзы* совѣтуетъ „чтить боговъ“, но „держаться вдали отъ нихъ“, такъ какъ божество слишкомъ недоступно для человѣка, слишкомъ далеко расходится съ нимъ, а потому близкое общеніе съ божествомъ скорѣе опасно для человѣка, чѣмъ выгодно. Гораздо ближе къ человѣку человѣкъ,—потому-то обязанности человѣка къ ближнимъ составляютъ важнѣйшую часть правоученія *Кон-фу-тзы*. По вопросу о безсмертіи души человѣческой мудрецъ ограничивается отвѣтомъ: „если я не знаю еще жизни, то какъ могу знать о смерти?“ На вопросъ—знаютъ ли предки о томъ, что дѣлаютъ почитающіе ихъ потомки, видятъ ли они ихъ, слышатъ ли?—мудрецъ сказалъ: „Неудобно отвѣчать на этотъ вопросъ что нибудь опредѣленное. Если бы я сказалъ, что предки чувствуютъ оказываемое имъ потомками почтеніе, что они видятъ, слышатъ и знаютъ, что дѣлается на землѣ, то исполненныя дѣтской любви сердца живыхъ могутъ сдѣлаться нерачительными къ своей собственной жизни, чтобы всецѣло посвятить себя служенію предкамъ; если же, на оборотъ, я сказалъ бы, что предки не знаютъ, что дѣлаютъ ихъ потомки, то могло бы ослабѣть усердіе къ почтенію ихъ памяти, потомки эгоистически замыкались бы въ себѣ самихъ, и такимъ образомъ была бы разорвана свящ. связь, соединяющая поколѣніе съ поколѣніемъ. Продолжай, не разсуждая, почитать память умершихъ и представляй ихъ свидѣтелями твоихъ поступковъ; о большемъ не мудрствуй“. Изъ этого отвѣта можемъ видѣть, какъ *Кон-фу-тзы*, съ одной

1) *Хрисанѳъ*, Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству, 1 т. Спб. 1873, стр. 120.

стороны, уклоняется самъ и отстраняетъ собесѣдниковъ отъ разсужденій о метафизическихъ предметахъ, а съ другой—во всѣхъ бесѣдахъ своихъ преслѣдуетъ этическую тенденцію. Въ этомъ отношеніи онъ составляетъ контрастъ съ другими восточными философами, съ такою охотою вдающимися въ спекулятивныя разсужденія о предметахъ религіозной метафизики. Затрудняется мудрецъ давать теоретическія объясненія и болѣе доступныхъ для человѣка предметовъ изъ жизни китайскаго народа, напр. учрежденія великаго жертвоприношенія, совершаемаго государемъ Китая (когда былъ спрошенъ однимъ изъ учениковъ), сводя рѣчь на практическое значеніе такихъ предметовъ, какъ полезныхъ для нравственной жизни человѣка, содѣйствующихъ совершенствованію послѣдней. Сохраняя древніе обряды при возстановленіи китайской религіи, напр. культъ умершихъ и духовъ природы, онъ смотрѣлъ на нихъ главнымъ образомъ какъ на выгодные для массы народа съ нравственной точки зрѣнія. Такому же направленію слѣдовали ученики *Кон-фу-тзы*, между которыми самымъ выдающимся былъ *Мен-тзы*. Только воззрѣнія *Чу-ги*, философа уже 12 вѣка по Р. Хр. (послѣдняго изъ выдающихся китайскихъ философовъ), характеризуются, сравнительно съ воззрѣніями предшествовавшихъ китайскихъ мыслителей, отвлеченностію и созерцательностію. Отличается наклонностію къ умозрѣнію и занятію отвлеченными вопросами о началѣ и цѣли всѣхъ вещей и *Лао-тзы*, современникъ *Кон-фу-тзы*; но его ученіе носитъ на себѣ болѣе индійскую, чѣмъ китайскую печать, его религія меньше соотвѣтствуетъ духу китайскаго народа, чѣмъ религія конфуціанская; и по личности и жизни своей онъ не похожъ на подлиннаго китайскаго мудреца,—путешествуетъ по чужимъ странамъ (что было не въ обычаѣ у китайцевъ), долго живетъ въ Индіи, и по возвращеніи въ отечество отказывается отъ государственной должности и проводитъ жизнь въ уединеніи, пытаясь разрѣшить умозрѣніемъ загадку жизни, за что и упрекаетъ его, по преданію,

Кон-фу-тзы [1]). Священныя или авторитетныя книги китайцевъ также по преимуществу нравственно-практическаго или нравственно-политическаго содержанія [2]). Въ особенности таковы тѣ четыре *классическія* книги, которыя называются у китайцевъ *Ссе-шу* и на которыя можно смотрѣть, какъ на прямое ученіе *Кон-фу-тзы*; онѣ обыкновенно заучиваются въ китайскихъ училищахъ наизустъ и служатъ неизмѣннымъ кодексомъ правилъ нравственной и гражданской жизни. Послѣдняя книга (*Мен-тзы*) содержитъ въ себѣ ученіе *Мен-тзы*, знаменитѣйшаго изъ учениковъ *Кон-фу-тзы*, о разныхъ предметахъ морали и политики. Первая книга (*Та гіо*) есть великое ученіе о томъ, какъ править народомъ, чтобы правленіе было мудрымъ,—есть ученіе о высочайшемъ благѣ, Вторая книга (*Тшун-юнь*) учитъ избѣгать всѣхъ крайностей въ жизни и оставаться въ неизмѣняемой „срединѣ“,—или о началахъ нравственной жизни. Третья книга (*Люнъ-ю*) содержитъ бесѣды *Кон-фу-тзы* съ учениками, моральныя изреченія его, разные случаи изъ жизни его. Менѣе богаты нравственнымъ содержаніемъ свящ. книги—*Кинъ*, содержаніе которыхъ принадлежитъ глубокой древности, и которыя собраны, приведены въ порядокъ, исправлены и переработаны реформаторомъ *Конфу-тзы*. Между книгами Кинъ третья книга (*Ши-кинъ*) есть сборникъ народныхъ пѣсней, большею частію нравственнаго характера; вторая книга (*Шу кинъ*) къ историческимъ повѣствованіямъ привмѣшиваетъ нравственныя и политическія сужденія; первая книга (*И-кинъ*) имѣетъ также нравственное содержаніе особенно въ позднѣйшихъ объясненіяхъ къ этой книгѣ. Наконецъ изъ двухъ книгъ—*Ли-ки* и *Тшунъ-тзю*, также называемыхъ иногда именемъ Кинъ, первая имѣетъ содержаніемъ своимъ внѣшнюю обрядность, которой

---

[1]) Потому ученіе *Лао тзы* имѣетъ подчиненное значеніе въ китайской системѣ, какъ принадлежащее другому міровоззрѣнію.

[2]) Политика и моралъ, какъ увидимъ ниже, весьма тѣсно связаны у китайцевъ, переходятъ одна въ другую.

усвоется, какъ увидимъ ниже, весьма важное значеніе въ нравственной жизни китайцевъ. Да и весь вообще китайскій народъ, какъ будетъ раскрыто и объяснено ниже, характеризуется нравственно-практическимъ (въ широкомъ смыслѣ этого слова) направленіемъ; это—народъ реализма и сухаго практическаго разсудка.

Чтобы вывести нравственное міровоззрѣніе, т. е. нравственныя понятія и основанныя на нихъ нравственныя правила китайцевъ изъ основныхъ принциповъ ихъ и за тѣмъ органически разчленить ихъ и представить въ системѣ, для этого охарактеризуемъ сначала нѣсколькими словами общее міровоззрѣніе китайцевъ, метафизику ихъ, такъ какъ часть всегда опредѣляется цѣлымъ, явленіе—сущностію, дѣйствіе или слѣдствіе—причиной или основаніемъ. Чтобы охарактеризовать общее міровоззрѣніе китайцевъ, назовемъ его пантеистическимъ натурализмомъ. Но при этомъ надобно обратить вниманіе на то обстоятельство, что у китайцевъ религіозно-богословская метафизика и метафизика философская, религія и философія отожествляются; онѣ имѣютъ одинъ и тотъ же источникъ (въ разумѣ человѣка, исключающемъ всякое сверхъестественное откровеніе) и различаются между собою только по степени познанія,—религія есть неразвитая философія, а философія есть вполнѣ развившаяся религія. Слѣд. религія китайцевъ раціональнаго характера. Китайцевъ мы поставили изъ народовъ древности въ самое близкое отношеніе къ дикарямъ и ими открыли исторію. И въ самомъ дѣлѣ, если дикари обожаютъ различные предметы чувственной природы, подлежащіе чувственному созерцанію и одушевляемые фантазіей, то предметы чувственной природы обожаются и китайцами, только не въ такомъ дробномъ, частичномъ видѣ, какъ у дикарей, а въ общности, въ двухъ самыхъ крупныхъ явленіяхъ видимаго міра, каковы небо и земля. Это обожаніе предметовъ видимаго міра въ самомъ общемъ ихъ видѣ—неба и земли, подлежащихъ чувственному созерцанію и одушевляемыхъ фантазіей (натур-

религія) и было первоначальною религіей китайцевъ. Когда мы прибавляемъ „одушевляемыхъ фантазій", то имѣемъ въ виду то обстоятельство, что и на самыхъ низшихъ ступеняхъ религіознаго развитія, даже у дикарей, обоготворяемому матеріальному началу приписываются и духовныя свойства,—какъ и вообще при неразвитости своей человѣкъ смѣшиваетъ наблюдаемыя имъ въ мірѣ духовное и матеріальное начала,—духъ у него представляется оматеріализованнымъ, а матерія—одухотворенною. Названная первоначальная религія китайцевъ осталась господствующею у массы китайскаго народа и впослѣдствіи; и при этомъ на ряду съ обоготвореніемъ предметовъ и силъ видимаго міра—неба и земли обоготворялись и частные предметы, и даже души умершихъ людей. Но китайскій народъ при своемъ разсудочномъ направленіи, при господствѣ у него философіи и отожествленіи ея съ религіознымъ богословствованіемъ, пошелъ дальше въ своихъ представителяхъ и своей интеллигенціи. Китайскіе философы поднялись до отвлеченныхъ принциповъ всего существующаго—силы и матеріи, какъ абстракцій отъ мужской, активной силы неба и женской, пассивной силы земли; а позднѣйшій философъ китайскій *Чу-си* попытался даже свести эту двоицу началъ къ единству, и такимъ образомъ китайская метафизика стала еще отвлеченнѣе, еще дальше отъ непосредственнаго воззрѣнія на природу, какъ на божество. Напрасно мы искали бы у китайцевъ представленія о личномъ безконечномъ духѣ, виновникѣ и промыслителѣ міра; его не найдемъ ни въ сознаніи народа, ни въ сознаніи философовъ. Хотя небу приписываются и духовныя свойства—всевѣдѣніе, всемогущество, премудрость, благость, правосудіе, хотя оно правитъ міромъ и исторіей и все въ нихъ приводитъ въ порядокъ, но въ тоже время сознаніе и воля усвояются китайскими мудрецами только человѣку, и въ этомъ полагается специфическое отличіе его отъ всего прочаго, существующаго въ мірѣ. Такимъ образомъ божество китайцевъ, хотя служитъ образцомъ для

жизни и дѣятельности человѣческой, но само въ себѣ живетъ и дѣйствуетъ безсознательно, безсердечно и невольно; оно есть, по выраженію *Пфляйдерера*, не больше, какъ „имманентная міру форма законосообразности его бытія“ [1]), какъ повсюду проявляющійся и все обнимающій неизмѣнный законъ природы, всеобщая міровая сила, безсознательно формирующая все душа міра.

Но намъ уже извѣстно, что китайскій народъ—народъ не теоріи, а практики, что китайскіе мудрецы не столько метафизики, сколько моралисты; потому вниманіе и интересъ ихъ больше и больше сосредоточивались на человѣкѣ—субъектѣ нравственной жизни и дѣятельности на землѣ. Съ одной стороны, человѣку усвояется важное значеніе и высокое достоинство; но, съ другой стороны, онъ признается такимъ же естественнымъ продуктомъ, какъ и растеніе или животное, есть „цвѣтъ“ природы. Высокое достоинство и значеніе человѣка опредѣляется тѣмъ, что изъ всего существующаго въ мірѣ только въ одномъ человѣкѣ жизнь проявляется въ формѣ сознанія и воли. Потому-то человѣкъ иногда помѣщается китайскими философами рядомъ съ небомъ и землей (между ними), какъ третья существующая подлѣ нихъ сила. А различеніе человѣка отъ прочихъ произведеній природы не существенное, а только степенное, вытекаетъ изъ натуралистическаго взгляда китайцевъ на міръ и человѣка. Этотъ взглядъ заявляетъ себя у китайцевъ грубѣе и прозаичнѣе, чѣмъ у другихъ языческихъ народовъ; у послѣднихъ обыкновенно существуютъ различныя сказанія объ особенномъ происхожденіи человѣка отъ божества, о непосредственномъ изліяніи божественнаго начала въ вещественное тѣло для происхожденія человѣка; у китайцевъ же этого не находимъ. „Китайская мудрость“, замѣтилъ одинъ изъ нашихъ богослововъ, „повидимому пред-

1) Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2 Bd., Leipzig, 1869, s 175. Чит. вообще стр. 172 и д., *Вуттке*, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1853, s. 10 u. w.; *Хрисанѳъ*, Религіи древняго міра, стр. 98 и д.

варяетъ нынѣшніе натуралистическіе взгляды, по которымъ законы человѣческой жизни и исторіи скрыты въ необходимыхъ, физическихъ законахъ природы, и психологія должна быть подчинена физикѣ, физіологіи и математикѣ. Различіе только въ томъ, что китайскіе мудрецы не были въ этомъ отношеніи такъ послѣдовательны, какъ этого можно было бы требовать“ [1]). Какъ и современные натуралисты, китайскіе мудрецы полагаютъ единственное различіе между человѣкомъ и прочими физическими существами только въ томъ, что въ человѣкѣ присущая въ мірѣ и образующая его первосила обнаруживается въ формѣ сознательнаго мышленія. Правда, *Кон-фу-тзы* производитъ изъ Янъ и Инъ только живое тѣло человѣка; познающій же духъ его сообщается, по его словамъ, небомъ, куда онъ долженъ и возвратиться. *Шфляйдереръ* проводитъ въ этомъ случаѣ параллель съ ученіемъ *Аристотеля*, который къ чувственной душѣ присоединяетъ νοῦς θύραθεν, какъ новый и высшій принципъ по сравненію съ душой. „Но если небо“, скажемъ словами того же ученаго, „по общему китайскому воззрѣнію есть только одна изъ сторонъ естественной жизни, та именно сторона, въ которой перевѣшиваетъ дѣятельный принципъ, то и здѣсь происхожденіе человѣка не можетъ быть мыслимо выше и духовнѣе, чѣмъ въ представленной выше теоріи круговращенія матеріи“ [2]).

Хотя вниманіе китайцевъ и китайскихъ мудрецовъ сосредоточено на человѣкѣ, на его жизни и дѣятельности, но тѣмъ не менѣе и психологія китайцевъ столь-же бѣдна и суха, какъ и метафизика ихъ. Нѣтъ у нихъ объясненій, и даже попытокъ къ объясненію, ни сознательнаго мышленія, ни процессовъ воли; то и другое принимаютъ просто какъ факты, безъ дальнѣйшихъ разсужденій о причинахъ и послѣдовательныхъ выводахъ изъ нихъ. И это понятно при укло

---

1) *Хрисанеъ*, Религіи древняго міра, 1 т. стр. 116.

2) Die Religion, ihr Wesen u. ihre Geschichte, 2 Bd. s. 177.

ненiи китайцевъ отъ всякихъ теоретическихъ тонкостей и при непосредственномъ направленiи ихъ на практическую жизнь. Понятно также, что коль скоро нравоученiе, съ одной стороны, выводится изъ натуралистически-метафизическихъ принциповъ, а съ другой—списывается съ фактовъ неподкупной дѣйствительности, съ явленiй практической жизни, то въ немъ неизбѣжно встрѣтятся противорѣчiя и неустойчивость,—встрѣчающiяся и въ новѣйшихъ пантеистическихъ и матерiалистическихъ системахъ.

Противорѣчiе усматривается прежде всего во взглядѣ на свободу воли человѣческой, на это первое и основное условiе (субъективное) нравственной жизни. На основанiи опыта, т. е. естественнаго чувства, предощущающаго высшую идею, и энергической практической дѣятельности, китайцемъ фактически признается за человѣкомъ свобода воли, въ нѣкоторой степени самостоятельное существованiе признается и реформаторомъ *Кон-фу-тзы*; и т. о. человѣкъ въ нѣкоторомъ смыслѣ спасается отъ всецѣлаго погруженiя во всеобщее натуральное бытiе. Но признается свобода какъ простой фактъ безъ дальнѣйшихъ разсужденiй и объясненiй его изъ принциповъ,—что́ было бы и невозможно, такъ какъ предпосланные нами китайскому ученiю о человѣкѣ метафизическiе принцины исключаютъ свободу человѣческой воли. „Въ безпрепятственномъ чистомъ развитiи китайскаго мiровоззрѣнiя“, скажемъ словами *Вуттке*, „не можетъ быть инаго отношенiя между божественнымъ началомъ и человѣческимъ кромѣ отношенiя между общимъ и частнымъ, цѣлымъ и частью, *силою* жизни и *обнаруженiемъ* ея. Человѣкъ есть только атомъ въ великомъ мiровомъ кристаллѣ, звено въ тѣсно сплоченной цѣпи натуральнаго бытiя. Что человѣкъ есть и что онъ дѣлаетъ, это дѣлаетъ само божество; въ виду неба человѣкъ не имѣетъ никакого самостоятельнаго существованiя; между человѣкомъ и божествомъ имѣетъ мѣсто только отношенiе *необходимости* Взаимное отношенiе божественнаго и человѣческаго началъ есть не что иное,

какъ отношеніе божественнаго начала къ самому себѣ“ [1]). Самый глубокомысленный и послѣдовательный изъ китайскихъ философовъ *Чу-си* исключаетъ свободу воли человѣческой; онъ говоритъ о волѣ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ усвояетъ волю и животнымъ,—въ смыслѣ естественнаго влеченія.

Подобное раздвоеніе встрѣчаемъ и во взглядѣ на зло (грѣхъ) и нравственное вмѣненіе, естественно и необходимо связанномъ со взглядомъ на свободу воли человѣческой, какъ естественно и необходимо зломъ (грѣхомъ) и нравственнымъ вмѣненіемъ предполагается свобода воли человѣка. По тѣмъ же причинамъ, по которымъ китаецъ не могъ послѣдовательно провести натуралистическое начало во взглядѣ своемъ на свободную волю человѣка, онъ не могъ не допустить возможности для человѣка и дѣйствительности совершенія зла или грѣха, хотя это не мирилось съ его натуралистическимъ міровоззрѣніемъ,—не могъ не согласиться, что человѣкъ можетъ разрушить гармонію бытія, разойтись съ господствующимъ повсюду и проявляющимся во всемъ мірѣ разумнымъ порядкомъ, божественнымъ закономъ, и дѣйствительно часто совершаетъ это, и въ этомъ состоитъ зло и грѣхъ Даже самый послѣдовательный въ проведеніи натуралистическаго принципа философъ *Чу-си* въ одномъ мѣстѣ высказался, что „хотя небо содержитъ человѣка, но отсюда не слѣдуетъ, что небу должны быть приписаны и всѣ проступки и ошибки человѣка“. Но фактъ существованія въ мірѣ человѣческомъ зла (грѣха), точно также какъ и признаваемый на практикѣ фактъ существованія свободы воли человѣческой, остается не объясненнымъ и непонятнымъ для китайца, онъ признается просто какъ фактъ, безъ пріисканія основаній его и безъ вывода изъ него серіозныхъ слѣдствій. Да и не могло быть иначе, коль скоро изъ метафизическихъ принциповъ вытекаетъ у китайцевъ совершен-

1) Geschichte d. Heidenthums, 2 Th., s. 53. 54.

но иной взглядъ на зло, какъ на явленіе неотъемлемо принадлежащее къ гармоніи бытія, вслѣдствіе чего нравственное различіе между добромъ и зломъ превращается здѣсь въ естественное. Зло не есть что нибудь положительное, основывающееся на извращенномъ направленіи воли, противоположной добру, не есть нѣчто такое, что безусловно не должно было бы быть, а есть только тормоза разумной дѣятельности, недостатокъ движенія. Съ особенною опредѣленностію высказывается о необходимости зла и происхожденіи его изъ божественной первоосновы *Чу-ги*; зло неизбѣжно въ мірѣ на ряду съ добромъ уже потому, что оно лежитъ въ основѣ жизни, что міръ есть произведеніе не одного, а двухъ началъ—Янъ и Инъ, совершеннаго начала и менѣе совершеннаго, и первое не можетъ существовать безъ послѣдняго (какъ сила не можетъ существовать безъ матеріи). „Дѣятельный принципъ“, говоритъ *Чу-ги*, „есть добро, а покоющійся принципъ есть зло Зло возникаетъ изъ Инъ, а добро изъ Янъ. Изъ абсолютной первосилы неба происходятъ обѣ эти противоположности, необходимо другъ къ другу относящіяся и другъ друга дополняющія. И зло случается въ мірѣ, такъ какъ по природѣ иначе не можетъ быть; есть ли вода, подъ которой не осаждался бы илъ? Дѣятельный принципъ производитъ все прочное, свѣтлое, крѣпкое, справедливое,—это норма мудреца; а пассивный принципъ производитъ все непрочное, мрачное, слабое, своекорыстное,—это норма обыкновеннаго человѣка. Посредствомъ воспитанія можно произвести то, что склонности человѣка будутъ направляться только на добрый путь, но не на злой; но напрасно мы усиливались бы *совсѣмъ* изгнать добро ли то, или зло, такъ какъ и то и другое совершенно *необходимы*“.

При такомъ натуралистическомъ характерѣ метафизической и моральной системы китайцевъ, при взглядѣ на зло, какъ на отрицательный только моментъ, какъ на отсутствіе активнаго, дѣятельнаго начала, при количественномъ толь-

ко, а не качественномъ различеніи добра и зла, естественно ожидать, что китаецъ, хотя и признающій, на основаніи неотразимаго и необманчиваго опыта, порчу въ человѣкѣ и разладъ въ его душевныхъ силахъ и въ его жизни, будетъ имѣть поверхностный и легкомысленный взглядъ на этотъ предметъ, будетъ представлять, что зло (грѣхъ) не глубоко повреждаетъ существо человѣка, и что человѣку легко съ нимъ справиться. Такъ дѣйствительно и есть; китаецъ на сколько возможно ограничиваетъ и ослабляетъ силу зла. На взглядъ китайца человѣкъ по природѣ своей добръ, инстинктивныя влеченія и стремленія его правильны, совершенны [1]). Тяготѣніе человѣка къ добру рѣшительно перевѣшиваетъ влеченіе ко злу; человѣкъ не можетъ не направляться къ добру точно также, какъ вода не можетъ не течь по уклону, какъ тѣло не можетъ не падать внизъ [2]). Зло есть случайный диссонансъ, не разстраивающій общаго хода жизни, есть исключеніе; оно не можетъ измѣнить существа человѣка, и если повреждаетъ его, то только внѣшнимъ образомъ, какъ напр. повреждается дерево, когда ему нанесутъ ударъ топоромъ. Хотя естественное совершенство человѣка можетъ затемняться и извращаться злыми пожеланіями, но оно не потрясается въ корнѣ и легко можетъ быть снова возстановлено; море жизни гладко, подобно зеркалу, и поднимающіяся на поверхности его волны скоро опять исчезаютъ. Воспитаніемъ можно произвести то, что человѣкъ будетъ направляться на одно добро. Первородный грѣхъ, унаслѣдованный безъ малѣйшаго исключенія въ потомствѣ, не признается.

Если же такъ, то источникъ зла (грѣха) долженъ быть полагаемъ китайцемъ не внутри человѣка, не въ центрѣ его, а болѣе или менѣе внѣ его, на периферіи, вслѣдствіе чего

---

1) Всякій, говоритъ *Мен-тзы*, увидѣвшій дитя въ огнѣ, бросается спасать его, и это дѣлаетъ безъ всякихъ корыстныхъ цѣлей.

2) Добро, по словамъ *Мен-тзы*, люди предпочитаютъ жизни, а злу предпочитаютъ смерть.

нравственная задача легко здѣсь можетъ быть выполнена, и нравственное совершенство удобно можетъ быть достигнуто.—Источникъ зла полагается не въ „сердцѣ“ человѣка, которое по евангельскому ученію есть „исходище“ зла, не въ волѣ его, которая есть послѣдняя причина, инициатива человѣческихъ дѣйствій, а во внѣшнихъ обстоятельствахъ (напр. въ нуждѣ), или въ тѣлесной чувственности, или, наконецъ, въ теоретическомъ заблужденіи. Какъ природа хлѣбнаго зерна, говоритъ *Мен-тзы*, повсюду одна и таже и всегда добра, но иные стебли часто выходятъ сухими и тощими вслѣдствіе случайныхъ неблагопріятныхъ вліяній, такъ и существо человѣка повсюду одно и тоже и добраго качества, но подъ внѣшними неблагопріятными вліяніями оно можетъ измѣняться. Въ особенности ссылается *Мен-тзы* на недостатокъ познанія, какъ на причину безнравственной (неразумной) дѣятельности, такъ какъ добродѣтель, говоритъ онъ, основывается на сознаніи (на познаніи истины). Въ этомъ случаѣ китайскіе мудрецы (и между ними *Кон-фу-тзы*), поставляя въ слишкомъ тѣсную связь знаніе и добродѣтель, предвосхищаютъ идею *Сократа*, отожествившаго знаніе и добродѣтель. Что же касается исполнимости нравственнаго закона и возможности достиженія нравственнаго совершенства, то *Мен-тзы* такъ объ этомъ выражается: ворота жизни широки, путь къ ней гладокъ, и много тѣхъ, которые идутъ по нему (напротивъ—уклоняющихся отъ него немного, они—исключенія) [1]). Такимъ образомъ человѣку нѣтъ надобности вести борьбу изъ за достиженія предуставленной ему конечной цѣли, такъ какъ добродѣтель есть естественное выраженіе душевной жизни человѣка, такъ какъ нравственность состоитъ не въ преодолѣніи человѣкомъ своей природы, а въ слѣдованіи своимъ естественнымъ влеченіямъ, и такъ какъ добродѣтельный человѣкъ встрѣчаетъ повсюду не ненависть и противодѣйствіе, а любовь и

1) Противоположность воззрѣнію евангельскому....

уваженіе. Вотъ почему „китайца характеризуютъ крайнее самодовольство и оптимизмъ, оптимизмъ впрочемъ въ высшей степени неуспокоительный при той неосновательности, при томъ легкомыслій, съ которымъ китаецъ скользитъ по подводнымъ камнямъ внутренней и внѣшней жизни“ [1]).

Раздвоеніе встрѣчается, сказали мы, и въ китайскомъ ученіи о нравственномъ вмѣненіи. Съ одной стороны, человѣческая дѣятельность представляется не безразличною; небо надзираетъ за путями человѣка, влечетъ его къ отвѣтственности и производитъ надъ нимъ свой страшный судъ. Судьба человѣка, счастіе или несчастіе его зависятъ, по словамъ *Кон-фу-тзы*, единственно отъ его свободныхъ дѣйствій. „Когда добродѣтель человѣка ясна и чиста, тогда человѣкъ счастливъ во всемъ, что онъ предпринимаетъ; въ грѣховномъ же смятеніи онъ несчастливъ. Счастіе и несчастіе не присущи людямъ сами по себѣ, но то или другое, что имъ посылаетъ небо, зависитъ отъ ихъ добродѣтели“ Но такъ какъ, съ другой стороны, *Кон фу-тзы* учитъ, что человѣческая дѣятельность есть нѣчто произведенное по вліянію природы, что зло не зависитъ исключительно отъ свободной воли человѣка, но имѣетъ корень свой глубже, въ объективномъ бытіи вообще, то здѣсь уже исключается или по крайней мѣрѣ значительно ограничивается нравственное вмѣненіе. Не только дикіе, но и всѣ вообще языческіе народы не въ состояніи вполнѣ избѣгнуть представленія о слѣпой судьбѣ, такъ или иначе опредѣляющей состояніе человѣка и жребій его.

Изъ всего сказаннаго о субъективныхъ основахъ китайской нравственности слѣдуетъ, что хотя въ сознаніи китайскаго народа пробивается предчувствіе свободы человѣческой воли и связанныхъ съ него—грѣха (нравственнаго зла) и нравственной отвѣтственности, но тѣмъ не менѣе

---

[1]) *Дельфъ*, Cultur und Religion, Gotha, 1875, s. 196.

натуралистическое міровоззрѣніе настолько распространено въ Китаѣ и господствуетъ въ немъ, что истинное нравственное начало не могло еще здѣсь открыться, будучи глубоко погружено въ натуральное бытіе. „Неохотно признанная свобода воли“, пишетъ *Вуттке* „не сообщаетъ здѣсь духовнаго образованія жизни, не создаетъ царства духа; нравственное начало остается здѣсь чужеземцемъ и несоздаетъ *міра* нравственности“ [1]). „Нравственность“, замѣчаетъ *Пфляйдереръ*, „къ которой возвысился китаецъ, не есть еще истинная нравственность, не есть преодолѣвающая природу и создающая себя изъ себя самой духовная свобода, которая изъ естественнаго человѣка создаетъ новаго человѣка, духовнаго, и на фундаментѣ естественнаго міра основываетъ царство Божіе; она не больше, какъ естественная нравственность, *естественность*, *культивированная* и ограниченная умѣряющимъ вліяніемъ разума“ [2]). Самостоятельное значеніе человѣческаго индивидуума, какъ личности, не признается (какъ увидимъ яснѣе въ отдѣлѣ соціальной этики китайцевъ); человѣческій индивидуумъ есть не больше, какъ безсамостный атомъ цѣлаго (мыслимаго въ пантеистической формѣ); онъ не можетъ, поэтому, претерпѣвая вліяніе отъ послѣдняго (цѣлаго), въ свою очередь самодѣятельно вліять на цѣлое.

Въ названномъ сейчасъ отношеніи натуральнаго характера китайской нравственности и неразвитости сознанія личной свободы китайскій народъ сильно напоминаетъ дикіе народы, у которыхъ мы нашли нестолько этическіе добродѣтели и пороки (по раздѣленію *Аристотеля*), сколько естественные. Можно сказать даже, что относительно сознанія и проявленія чисто субъективной свободы китайцы должны быть поставлены ниже дикихъ народовъ, у которыхъ произволъ является господствующимъ въ жизни и

---

1) Geschichte d. Heidenthums, 2. Th., s. 4

2) D. Religion, 2 Bd., s. 190.

дѣйствіяхъ, и проявляется съ большою энергіею; а произволъ есть свидѣтельство формальной свободы выбора. Но за то китаецъ значительно превосходитъ дикаря сознаніемъ объективнаго нравственнаго закона, которому должна быть подчинена свободная воля человѣка и по масштабу котораго она должна постепенно закрѣпляться въ одномъ неизмѣнномъ направленіи, вырабатывая изъ себя мало по малу нравственный характеръ,—иначе сказать—проявленіемъ свободы субстанціальной, матеріальной (нравственной). Мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, что дикарь есть трость, туда и сюда колеблемая вѣтромъ, что онъ находится не въ своей собственной власти (какъ должно быть, коль скоро человѣкъ есть сама себя полагающая личность), а во власти чужой, во власти своей естественной индивидуальности, вслѣдствіе чего дикарь остается жертвою всѣхъ тѣхъ волненій и нестроеній, которыя неизбѣжны въ средѣ, неуправляемой разумомъ (разумною необходимостію); вслѣдствіе чего для него невозможно какъ неизмѣнно слѣдовать въ своей жизни велѣніямъ человѣческаго разума и осуществлять идею человѣка (субстанціальную свободу), такъ и закрѣплять свою волю въ этомъ направленіи (образовывать нравственный характеръ). Въ томъ и другомъ отношеніи китаецъ превосходитъ дикаря, хотя и онъ не лишенъ своихъ недостатковъ. Итакъ, перейдемъ къ разсмотрѣнію втораго момента въ китайскомъ понятіи нравственности, момента объективнаго [1]).

Говоря выше о положеніи человѣка въ системѣ бытія, мы видѣли, что китайцы усвояютъ человѣку важное значеніе и достоинство, считая его срединною частію вселенной и высшимъ проявленіемъ первоначальной силы въ формѣ са-

---

[1]) Излагая исторію нравственности дикихъ народовъ, мы замѣтили уже, что то явленіе, которое мы называемъ нравственностію, слагается изъ двухъ элементовъ—субъективнаго и объективнаго, субъективной свободы и объективной необходимости, воли индивидуальной и воли универсальной.

мосознательнаго духа. Такое важное и средоточное значеніе человѣка особенно выступаетъ въ ученіи китайцевъ объ источникѣ познанія человѣкомъ нравственнаго закона— этомъ первомъ вопросѣ, предлежащемъ разрѣшенію въ отдѣлѣ объ объективныхъ основахъ китайской нравственности. Источникъ познанія нравственнаго закона человѣкъ заключаетъ единственно въ самомъ себѣ, въ своемъ собственномъ разумѣ,—какъ и должно быть при натуралистически пантеистическомъ міровоззрѣніи. Душа человѣческая есть не что иное, какъ особенная форма проявленія имманентнаго міру божественнаго Янъ, духъ человѣческій и духъ универсума, существо человѣка и существо природы въ сущности тожественны; потому разумность и порядокъ (законъ), живущіе и дѣйствующіе въ мірѣ, проявляются и сознаются и въ человѣкѣ, и это сознаніе человѣческое по содержанію составляетъ одно съ универсальною разумностію. Слѣд. человѣку остается только всматриваться въ самаго себя, внимать голосу внутренняго существа своего, чтобы познать истину и постигнуть существо всего существующаго. Потому-то *Мен-тзы* и говоритъ, что „человѣкъ можетъ познать сущность всѣхъ вещей“. Будучи же въ силахъ постигнуть чрезъ себя онтологическую сторону бытія, человѣкъ, естественно, въ состояніи постигнуть и телеологическую сторону, норму и цѣль движенія жизни и въ частности жизни человѣческой (которыя впрочемъ однѣ и тѣже съ закономъ и цѣлью всей вселенной). Потому-то и говорится въ свящ. книгахъ китайцевъ, что законъ добродѣтели не далекъ отъ человѣка, что идеалъ бытія и цѣль жизни вполнѣ ясны для мудреца. Для мудреца нѣтъ ничего непостижимаго ни въ немъ самомъ, ни внѣ его; онъ можетъ даже предвидѣть будущее, такъ какъ законъ неба непзмѣненъ.

Какъ видимъ, у китайцевъ господствуетъ автономія; мораль ихъ естественнаго происхожденія и чисто раціональнаго характера. Сверхъестественное откровеніе не имѣетъ здѣсь мѣста и не можетъ имѣть, такъ какъ кромѣ природы

и ея порядка ничего реальнаго нѣтъ, божественный разумъ отожествляется съ разумнымъ сознаніемъ человѣка, и голосъ совѣсти есть голосъ божества. О сверхъестественномъ откровеніи божественной воли китайскіе мудрецы выражаются, что „небо молчаливо". И не только мораль, но и религія имѣетъ, по китайскому ученію, единственный источникъ свой въ разумѣ человѣка, тотъ же источникъ, которымъ пользуется и философія. Потому-то у китайцевъ нѣтъ ничего чудеснаго, ничего мистическаго, ничего экзальтированнаго; все носитъ характеръ прозаической разсудочности. Религіозный реформаторъ китайскій *Кон-фу-тзы* „не морочилъ людей, подобно Зороастру или Магомету, мнимыми чудесами" [1]); и въ жизнеописаніи его нѣтъ „ни пустыхъ разсказовъ, ни пестрыхъ вымысловъ, которыми обыкновенно прикрашиваетъ жизнь великихъ людей" [2]). Существуютъ, правда, у китайцевъ сказанія о чудесномъ рожденіи *Конфу-тзы* и другихъ важныхъ историческихъ лицъ; но эти разсказы вѣроятно позднѣйшія вставки, образовавшіяся подъ индійскимъ вліяніемъ [3]). Имѣютъ у китайцевъ мѣсто, какъ мы замѣтили мимоходомъ, и предсказанія; но эти предсказанія совершаются естественнымъ путемъ на основаніи неизмѣннаго закона и порядка въ мірѣ и тѣсной связи между теченіемъ жизни природы и теченіемъ нравственной жизни человѣческой. Непризнаніемъ происхожденія религіи отъ божества, отрицаніемъ откровеній божества и всего вообще сверхъестественнаго китайцы рѣзко выдѣляются изъ ряда другихъ народовъ. Это обстоятельство, съ одной стороны, можетъ быть служитъ къ ихъ достоинству, такъ какъ даетъ имъ возможность сохранить здравою и трезвою свою мысль; но съ другой стороны, оно сводитъ ихъ на почву грубаго реализма и вульгарнаго раціонализма.

---

1) Исторія религій и тайнахъ религ. обществъ и народныхъ обычаевъ древняго и новаго міра, 2 т., стр. 94.

2) Ibid...

3) Geschcichte d. Heidenthums, 2 Th., s. 61.

Въ чемъ же состоитъ у китайцевъ цѣль нравственной жизни и каковъ законъ движенія этой жизни и ея идеалъ? Каковы, вообще, объективныя основы китайской нравственности?

Принципъ (законъ) и сущность китайской нравственности выводятся изъ закона и сущности метафизико-космическаго бытія вообще, иначе и не могло быть при такой тѣсной, доходящей до отожествленія связи между нравственнымъ и метафизико-физическимъ закономъ, какую встрѣчаемъ у китайцевъ. Сущность же метафизико-космическаго бытія состоитъ, по ученію китайцевъ, въ томъ, что въ немъ гармонически соединяются (создаютъ собою *Тао*, по китайской термонологіи) два противоположныя начала—первосила и первоматерія, Янъ и Инъ, небо и земля, пассивное и активное начало, начало мужское и начало женское. „Гармонія есть всеобщій законъ“, говорится въ священныхъ книгахъ китайцевъ. „Средина (*Тшунъ-юнъ*)—вотъ основаніе всего существующаго“, вотъ сущность его, истинное положеніе бытія. Въ этомъ же состоитъ и сущность нравственности, истинное положеніе или состояніе и человѣка. Человѣкъ занимаетъ по китайскому ученію, какъ мы видѣли выше, средину между небомъ и землей, и онъ по преимуществу служитъ носителемъ и выразителемъ этихъ двухъ противоположныхъ началъ, всего реально существующаго, онъ есть самая высшая форма проявленія естественнаго бытія; потому человѣкъ по преимуществу долженъ блюсти равновѣсіе двухъ началъ бытія. Когда онъ дѣлаетъ это, тогда поступаетъ нравственно, а когда разстраиваетъ гармонію двухъ началъ въ себѣ, а этимъ самимъ и во всей вселенной, тогда поступаетъ безнравственно и грѣшитъ. Слѣд., соблюдать *равновѣсіе*—вотъ принципъ и законъ китайской нравственности, а пребываніе (вслѣдствіе этого равновѣсія) въ *срединѣ*—вотъ сущность китайской нравственности. Что „всякая и всѣ добродѣтели заключаются въ срединѣ“—это изреченіе повторяется китайскими мудрецами почти на каж-

домъ шагу „Мудрый всегда держится средины", говорятъ они, „а глупый нарушаетъ ее". Ученію о срединѣ, какъ квинтъ-эссенціи добродѣтелей, посвящена у китайцевъ, какъ мы видѣли выше, цѣлая книга, носящая названіе Тшунъ-юнь. Правда, въ человѣкѣ перевѣшиваетъ совершеннѣйшее изъ двухъ основныхъ началъ всего существующаго, начало неба, Янъ, такъ какъ онъ есть самое совершенное въ мірѣ произведеніе, обладаетъ самосознаніемъ и волею,— между тѣмъ какъ въ другихъ созданіяхъ преобладаетъ начало земли, Инъ; но гармонія между двумя началами должна состоять въ человѣкѣ въ томъ, чтобы онъ сохранялъ въ себѣ такое именно (въ такой пропорціи) сочетаніе основныхъ элементовъ бытія, какое должно принадлежать его природѣ по метафизическому положенію его во вселенной.

По видимому у китайцевъ высказывается такой же принципъ нравственной дѣятельности, какой установленъ нами во введеніи въ курсъ этики [1]) въ значеніи принципа для умственныхъ отправленій, какой, если угодно, можемъ установить въ качествѣ принципа и нравственной дѣятельности человѣка. Medium tenuere beati, сказали мы, и должны сказать. По видимому это тоже самое, что говорятъ и китайцы. Но между нравственнымъ принципомъ нашимъ и китайскимъ есть существенная разница; сходные между собою въ формальномъ отношеніи, они существенно различаются по содержанію. Принципъ дѣятельности, подобный китайскому, высказанъ впослѣдствіи греческимъ философомъ *Аристотелемъ*. Правда, въ этикѣ *Аристотеля* находимъ и идеальную сторону, которою долженъ быть дополняемъ принципъ сохраненія средины въ дѣятельности, находимъ рѣчь о внутреннемъ настроеніи при совершеніи дѣйствій, которымъ должны быть восполняемы внѣшнія дѣйствія, чтобы составилась добродѣтель; но эта идеальная сторона, это внутреннее настроеніе не имѣютъ у *Аристотеля* прак-

1) См. часть 1-я стр. 63 и д...

тическаго примѣненія, въ концѣ концовъ аристотелевскій принципъ оказывается близкимъ къ китайскому принципу. Такой же принципъ часто высказывался въ средніе вѣка; онъ многими защищается и въ наше время. Многимъ кажется чрезмѣрнымъ вдаваться въ разсужденіе объ абсолютныхъ и идеальныхъ моральныхъ требованіяхъ и руководствоваться ими въ жизни, а потому они хотятъ ограничиться умѣренными предписаніяии „здраваго разума", совѣтующаго ни ниспадать слишкомъ низко, совсѣмъ игнорируя мораль, ни подниматься и заходить слишкомъ далеко въ моральной сферѣ. Они успокаиваютъ себя тою мыслію, что человѣкъ есть существо слабое, весьма расположенное грѣшить, и что и другіе люди дѣлаютъ то же самое, т. е. грѣшатъ. Въ современномъ мірѣ принципъ сохраненія мѣрности, гармоніи, приличія во всемъ поведеніи (въ говорѣ, движеніяхъ, въ обращеніяхъ съ другими), однимъ словомъ—эстетическій принципъ играетъ самую видную роль и вытѣсняетъ собою чисто моральный принципъ, принципъ внутренняго настроенія, качественнаго содержанія количественной мѣрности въ поведеніи. Нельзя не согласиться, что китайскому (и всякому подобному) принципу „средины" въ дѣятельности принадлежитъ относительное значеніе и достоинство. Истинность сохраняетъ за собою этотъ принципъ до тѣхъ поръ, пока рѣчь идетъ о феноменологической сторонѣ нравственнаго дѣйствія (добродѣтели или порока), о нравственности какъ явленіи, о формальныхъ отношеніяхъ, какія должны быть соблюдаемы въ нравственныхъ дѣйствіяхъ. Въ этомъ отношеніи нравственное дѣйствіе можетъ допустить *количественное* измѣреніе; въ этомъ отношеніи можно сказать, что добродѣтель, напр., мужества занимаетъ средину между дерзостію и трусостію, что добродѣтель бережливости занимаетъ средину между расточительностію и скупостію и т. д... Но такимъ опредѣленіемъ не исчерпывается понятіе нравственнаго дѣйствія, добродѣтели или грѣха, тутъ ничего еще не высказывается о *качественномъ* свойствѣ того, что́

наполняетъ количественную мѣру нравственнаго дѣйствія, и остается еще неизвѣстною внутренняя сторона нравственнаго дѣйствія, его *сущность*. Сущность же добродѣтели составляетъ внутреннее настроеніе человѣка, совершающаго дѣйствіе, положеніе или отношеніе совѣсти и воли къ категорическому императиву (безусловной заповѣди), мотивація дѣйствія, состояніе всей въ цѣлости личности человѣка, совершающаго дѣйствіе. Все это уже не можетъ быть измѣряемо какъ количественная величина; обо всемъ этомъ надобно сказать, что оно настолько же безпредѣльно, настолько же не знаетъ (въ идеѣ, въ принципѣ) границъ, насколько безусловно нравственное требованіе, насколько безграниченъ нравственный идеалъ. Если, напр., человѣку заповѣдается любить Бога и ближнихъ, то онъ долженъ любить ихъ не до извѣстныхъ только предѣловъ, а настолько, насколько въ силахъ, насколько безпредѣльна заповѣдь о любви, насколько любитъ ихъ (Бога и ближнихъ) самъ заповѣдавшій Богъ (хотя въ явленіи всегда будетъ, конечно, несоотвѣтствіе между идеаломъ и дѣйствительностію) Или если я, напр., обязанъ трудиться, то стремленіе мое къ труду не должно знать границы или количественной мѣры,— я долженъ стремиться къ труду столь же безусловно, какъ безусловно требованіе—„ты долженъ трудиться“ и какъ безусловно стремленіе мое къ идеалу, который я ношу въ себѣ (хотя въ явленіи или дѣйствительности трудъ мой будетъ имѣть предѣлы, будетъ ограничиваться напр. заботою о сохраненіи физическаго здоровья, разстраиваемаго чрезмѣрнымъ трудомъ, и пр.). Такимъ образомъ мы видимъ, что китайскій принципъ нравственной дѣятельности нуждается въ подчиненіи высшему принципу.

Изъ описанной особенности китайскаго принципа нравственности не трудно понять, что у китайцевъ не можетъ быть рѣчи объ абсолютномъ въ нравственномъ требованіи или нравственномъ принципѣ, о томъ, что имѣетъ безуслов-

ное значеніе и достоинство, иначе—о нравственномъ *идеалѣ* (въ собственномъ смыслѣ этого слова). Въ значеніи идеала у нихъ является не то, что представляется человѣкомъ впереди, въ области высшаго возможнаго, а то, что непосредственно окружаетъ человѣка, что находится вблизи его, въ сферѣ прозаической дѣйствительности. Правда, законъ человѣческой дѣятельности называется у китайцевъ безграничнымъ, всеобъемлющимъ, широкимъ, глубокимъ. Но онъ таковъ только потому, что проявляется во всемъ существующемъ,—какъ въ человѣкѣ, такъ и въ животныхъ, такъ и въ растеніяхъ и т. д., и не указываетъ на что либо лежащее выше дѣйствительности, въ области идеальнаго возможнаго. Такимъ образомъ идеалъ и дѣйствительность у китайцевъ покрываютъ другъ друга и находятся въ полномъ согласіи. „Благо не есть у китайцевъ то, что должно еще *сдѣлаться*, а то, что существуетъ уже изначала; высочайшее благо не есть цѣль, а есть само вѣчно существующее; человѣкъ имѣетъ его и наслаждается имъ, какъ изначала даннымъ, оно есть рай, въ который человѣкъ помѣщенъ самою природою и котораго онъ, собственно говоря, никогда не терялъ; въ немъ только поросли кое-гдѣ терны и волчецъ, которые дѣлаютъ райскую жизнь человѣка въ „царствѣ неба“ не столь покойною и счастливою, но вовсе не изгоняютъ его оттуда, и при легкомъ напряженіи ихъ можно искоренить“ [1]). Такимъ образомъ человѣку остается сообразоваться въ своей дѣятельности не съ неосуществленными еще идеальными требованіями, а съ дѣйствительнымъ ходомъ жизни; и нравственность его имѣетъ въ виду не создавать что нибуть еще не существующее, а „развѣ врачевать легкое, неглубокое разстройство“, такъ какъ „человѣчество изначала *безъ* исторіи и безъ развитія совершенно“ [2]). Слѣд. у китайцевъ, собственно говоря, „нѣтъ цѣли

1) Цит. изъ Вуттке 29 стр.
2) Ibid.

нравственной жизни и дѣятельности а есть только принципъ“ [1]). Потому-то китайскіе мудрецы разсуждаютъ о фактѣ существованія нравственной дѣятельности, о процессѣ ея, но не о прогрессѣ ея, не объ идеалахъ и цѣляхъ. Хотя въ классическихъ книгахъ китайцевъ и высказывается требованіе „постояннаго обновленія“ [2]), но „это обновленіе значитъ только утвержденіе въ общеизвѣстныхъ добрыхъ навыкахъ и привычкахъ“ [3]). Но есть ли у китайцевъ и абсолютный принципъ нравственный? Его нѣтъ точно также, какъ нѣтъ и абсолютной нравственной цѣли, нравственнаго идеала, такъ какъ оба они (принципъ и цѣль) взаимно обусловливаютъ другъ друга. „Человѣческая жизнь основывается у китайцевъ не на телеологической идеѣ абсолютнаго творческаго ума, а на абстрактныхъ принципахъ силы и матеріи, на діалектически-утонченныхъ естественныхъ силахъ природы, и потому никогда не выходитъ за предѣлы утонченной культурою естественности или за предѣлы инстинктивной, естественной нравственности. Хотя китайскій духъ возвышается надъ конечностію непосредственной естественности, но онъ не возвышается къ безусловному и сверхъестественному безконечному началу, а остается при относительно общихъ духовныхъ началахъ, каковы нравы и государство“ [4]).

Смѣшеніемъ идеала съ дѣйствительностію китайцы сильно напоминаютъ дикіе народы, у которыхъ также нѣтъ и не можетъ быть, какъ мы видѣли, достаточнаго разграниченія идеи и дѣйствительности, идеальнаго и реальнаго,—разграниченія, необходимо предполагаемаго ученіемъ о нравственности. Несомнѣнно, что нравственный идеалъ долженъ имѣть гдѣ нибудь и соотвѣтствующее ему реальное

---

1) *Вуттке*, Geschichte d Heidenth. s. 121.

2) Cp. La morale chez les chinois par *Martin*. Paris, 1858, p. 103

3) *Хрисанѳъ*, Религіи древняго міра, 1 т., стр. 143.

4) *Пфляйдереръ*, D. Religion, s. 192.

существованіе, иначе онъ былъ бы фантомомъ воображенія, требованіемъ безосновательнымъ и безцѣльнымъ; но *гдѣ нидудь*, говоримъ, а не въ современномъ родѣ человѣческомъ, въ окружающемъ насъ видимомъ мірѣ. Такое реальное существованіе онъ имѣетъ въ святой волѣ абсолютнаго существа. Но въ человѣкѣ, конечномъ и ограниченномъ существѣ, притомъ совратившемся съ нормальнаго пути и большею частію далекомъ даже отъ того относительнаго нравственнаго совершенства, какое достижимо (и дѣйствительно достигается людьми святой жизни) для человѣка на землѣ, нравственный идеалъ можетъ существовать не иначе, какъ въ видѣ идеальной возможности, осуществляемой по мѣрѣ нравственнаго совершенствованія человѣка. Безъ такого противопоставленія идеала и дѣйствительности человѣкъ долженъ быть мыслимъ или божествомъ, т. е. существомъ отъ вѣчности нравственно совершеннымъ, или существомъ физическимъ, неспособнымъ къ непрерывному и безпредѣльному нравственному совершенствованію, а составляющимъ скоропреходящій и безслѣдно исчезающій моментъ въ круговращающейся жизни природы. Такимъ образомъ китаецъ знаетъ и довольствуется только тѣмъ благомъ, которое называется благомъ метафизическимъ и естественнымъ, игнорируя благо нравственное, достигаемое свободною самодѣятельностію человѣка.

Но нѣтъ человѣка, который бы жилъ безъ всякаго рѣшительно идеала; нѣтъ человѣка, въ которомъ бы хоть сколько нибудь не чувствовалось раздвоеніе между потребностями и удовлетвореніемъ ихъ, никогда вполнѣ не покрывающими другъ друга въ человѣкѣ; нѣтъ человѣка, который бы окружающую современную дѣйствительность и свой собственный внутренній міръ считалъ совершенными и потому не устремлялся мыслію въ другія лучшія времена и даже за предѣлы времени, когда наступитъ совершенство всего существующаго и соотвѣтственное ему счастіе. Потому и китаецъ, хотя ему эмпирическая дѣйствительность

кажется соотвѣтствующею идеѣ, а человѣкъ добрымъ по природѣ и неиспорченнымъ, хотя ему все море жизни кажется гладкимъ, зеркальнымъ, но и онъ соглашается (на основаніи неотразимаго и необманчиваго опыта), что въ раю китайскаго царства поросли кое гдѣ тернъ и волчецъ, что человѣкъ можетъ нарушать равновѣсіе активнаго и пассивнаго начала (начала неба и начала земли), допускать господство страстей, и потому долженъ кое-какія нестроенія въ себѣ и другихъ врачевать, что на гладкомъ морѣ жизни могутъ всплывать волны; потому и китаецъ устремляется мыслію въ другое время, какъ къ своему идеалу. Въ какое же время? Если не въ будущее (это мы видѣли), то въ прошедшее. Китайскій реформаторъ прямо и ясно заявляетъ, въ отличіе отъ другихъ реформаторовъ, что онъ не имѣетъ въ виду вводить что нибудь новое, какъ плодъ его размышленій и изысканій, а имѣетъ въ виду оживить въ памати и сердцѣ китайцевъ древнее, собрать и истолковать современникамъ старыя ученія и уставы мудрыхъ и благочестивыхъ основателей и благотворителей китайскаго царства и возстановить прежнюю чистоту нравовъ. Вотъ почему *Конфу-тзы* глубоко изучалъ китайскую древность. „Мое ученіе“, говоритъ онъ, „есть то самое, которому учили и которое завѣщали намъ наши предки; я ничего не прибавилъ къ нему и не убавилъ; я передаю его въ первоначальной чистотѣ; оно неизмѣнно, какъ само небо, отъ котораго оно исходитъ. Я только посѣваю въ землю, подобно земледѣльцу, полученныя сѣмена, не перемѣняя ихъ“. Всякое нововведеніе представляется китайцу революціонною попыткою, порчею нравовъ и сердецъ. „Человѣкъ долженъ не совлекаться ветхаго человѣка и облекаться въ новаго, а наоборотъ—совлекаться новаго человѣка и облекаться въ ветхаго“ [1]). Такимъ образомъ китайское воззрѣніе составляетъ въ этомъ пунктѣ прямую противоположность христіанству, которое вводитъ су-

[1]) *Вуттке*, Geschichte d. Heid., s. 122.

щественно новый принципъ въ человѣчество и требуетъ радикальнаго обновленія его по этому принципу и которое есть религія будущаго. Нравственными идеалами считаются у китайцевъ главнымъ образомъ императоры *Яо* и *Шунъ*, какъ непосредственные образцы истинной мудрости, и *Конфу-тзы*, какъ учитель истинной мудрости, воплотившій ее въ себѣ самомъ. Всѣ они представляются личностями нравственно совершенными, поколику вообще по китайскимъ представленіямъ могутъ быть на землѣ люди нравственно совершенные, безпорочные.

Какъ видимъ, и у китайцевъ есть представленіе объ идеалѣ, съ которымъ сравнивается современная дѣйствительность и въ виду котораго она признается не вполнѣ соотвѣтствующею. Но такъ какъ идеалъ этотъ полагается не въ будущемъ, которое имѣетъ быть еще достигнуто и принадлежитъ области возможнаго, которымъ слѣдовательно человѣчество никогда еще не обладало и не обладаетъ, а въ прошедшемъ, которое уже пережито (и переживается) человѣчествомъ, которое принадлежитъ области не одного возможнаго, а дѣйствительнаго, то это значитъ, что въ сущности нравственный идеалъ китайцевъ все таки оказывается равнымъ дѣйствительности. Но мы уже объяснили, что представленіе о равенствѣ идеала и дѣйствительности не совмѣстимо съ понятіемъ о нравственной задачѣ человѣка на землѣ.

Представленіе о нравственномъ идеалѣ и возможномъ для человѣка нравственномъ совершенствѣ ведетъ мысль нашу за предѣлы настоящей жизни, въ область загробную, такъ какъ, съ одной стороны, и самый совершенный въ нравственномъ отношеніи человѣкъ на землѣ чувствуетъ въ глубинѣ души своей несоотвѣтствіе между тѣмъ, что онъ есть, и тѣмъ, къ чему онъ влечется, а съ другой стороны—въ настоящей жизни человѣкъ со всѣхъ сторонъ (и извнѣ, и извнутри) слишкомъ ограниченъ естественными условіями существованія своего и нравственною порчею.

Притомъ, какъ существо ограниченное, человѣкъ не носитъ въ себѣ такой прочной опоры, которая могла бы гарантировать всѣ возможныя уклоненія его отъ прямаго (нравственнаго) пути, что возможно будетъ только при загробныхъ условіяхъ существованія, когда человѣкъ вступитъ въ тѣснѣйшее единеніе съ божествомъ, которое, какъ существо неограниченное, послужитъ твердынею, на которой будетъ утверждаться непоколебимая и неизмѣнная святость человѣка. Между тѣмъ у китайцевъ нравственный идеалъ представляется осуществимымъ и осуществленнымъ въ китайскомъ царствѣ; если въ настоящемъ поколѣніи онъ нѣсколько и помраченъ, то былъ вполнѣ осуществленъ въ прежнія времена, и все-таки здѣсь, на землѣ; а въ связи съ этимъ китайцы, съ другой стороны, думаютъ, что могутъ быть и есть на землѣ нравственно совершенные люди, въ возможной для человѣка степени святые (мудрые). Это значитъ, что китайцу и не нужна загробная жизнь, какъ высшее состояніе человѣка въ духовно-нравственномъ отношеніи, служащее довершеніемъ настоящей жизни. И дѣйствительно, едва ли есть народъ, который бы отличался такимъ равнодушіемъ къ загробной участи человѣка, какимъ отличаются китайцы. Взглядъ на этотъ предметъ и отношеніе къ нему *Кон-фу-тзы* отчасти уже высказанъ нами. *Кон-фу тзы* отличается рѣдкою сдержанностію на счетъ этого предмета; по его словамъ, онъ еще слишкомъ мало знаетъ жизнь, чтобы разсуждать о смерти. На вопросъ о мѣстопребываніи предковъ онъ ограничивается отвѣтомъ: „Они исчезли съ земли— размысли объ этомъ и познаешь, что такое смерть“. Умирая, *Кон фу тзы* много грустилъ объ увяданіи своей жизни и исчезновеніи съ лица земли, но не высказалъ ни однимъ словомъ своей вѣры въ продолженіе жизни за гробомъ. Въ священныхъ книгахъ китайцевъ въ числѣ наградъ за добродѣтельную жизнь перечисляются только земныя блага—продолжительная жизнь, богатство, счастливый конецъ жизни и т. п., но нѣтъ рѣчи о безсмертіи. Изъ психологіи (и вообще

антропологіи и метафизики) китайцевъ послѣдовательно вытекаетъ отрицаніе безсмертія души человѣческой. „Человѣческій духъ такъ относится къ тѣлу, какъ небо относится къ землѣ, какъ дѣятельное и движущее начало относится къ началу пассивному и покоющемуся, какъ Янъ относится къ Инъ. А такъ какъ изъ этихъ двухъ началъ", умозаключаетъ *Пфляйдереръ*, „ни одно не можетъ существовать безъ другого, каждое связано другимъ, только въ другомъ и совмѣстно съ другимъ можетъ имѣть реальное существованіе, то отсюда послѣдовательно вытекаетъ, что человѣческая душа, это особенное, своеобразное выраженіе первосилы, связана въ своемъ существованіи существованіемъ тѣла, этого особеннаго, своеобразнаго выраженія первоматеріи. Слѣдовательно, когда начало Янъ, оживляющее тѣло и чрезъ то составляющее индивидуальную душу, лишается своего матеріальнаго носителя, тогда оно не есть болѣе душа этого тѣла, слѣд. вообще не есть болѣе индивидуальная душа; только общая первосила продолжаетъ существовать, индивидуальное же существо преходитъ и погибаетъ" [1]) Правда, антропологическіе принципы, изъ которыхъ исходитъ *Пфляйдереръ* и на основаніи которыхъ отрицаетъ безсмертіе души человѣческой у китайцевъ, можно трактовать и въ иномъ смыслѣ Напр. *Шписсъ* приходитъ къ инымъ результатамъ, выходя изъ тѣхъ же посылокъ *Пфляйдерера*. „Если духъ и тѣло", говоритъ онъ, „относятся другъ къ другу какъ небо относится къ землѣ, какъ императоръ относится къ народу, какъ Янъ относится къ Инъ, то отсюда слѣдуетъ, что противоположности, разошедшіяся въ дуализмѣ изъ первоначальнаго существа и индифферентности, продолжаютъ теперь существованіе особенное, различное, что онѣ несовпадаютъ, какъ не уничтожаютъ дифференціальности своей небо и земля, мужское и женское начало, Янъ и Инъ.

---

[1]) D. Religion, s. 177. Ср. *Вуттке*, s. 48.

И если временный матеріальный носитель духа разрушается, то изъ тлѣнія тѣла не слѣдуетъ еще съ необходимостію погибель и духа, какъ индивидуальнаго существа“ [1]). Но самъ же *Шписсъ* соглашается, что по крайней мѣрѣ „философская спекуляція (если не популярное сознаніе) въ монистическомъ стремленіи своемъ къ послѣдней вершинѣ достигла этой солидарности Янъ и Инъ, этого совмѣстнаго существованія силы и матеріи, этого неразрѣшимаго соединенія двухъ противоположностей, этой невозможности бытія одного элемента безъ другаго“ [2]). И можетъ ли вообще судьба человѣка быть иная, чѣмъ судьба прочихъ существъ природы, если человѣкъ не больше, какъ высшее произведеніе, „цвѣтъ“ круговращающейся природы, если и онъ подлежитъ всеобщему закону рожденія и смерти, начала и конца, развитія и прехожденія. Нѣтъ сомнѣнія, что народное сознаніе и народное чувство не могли удовлетвориться строгостію и послѣдовательностію философскаго пантеизма; съ этимъ мы вполнѣ согласны, и на это есть прямое доказательство въ существованіи у китайскаго народа культа предковъ, свидѣтельствующаго о вѣрѣ въ безсмертіе души. Можно сказать также, что невозможно отсутствіе у китайскаго народа представленія и вѣры въ загробную жизнь, если мы нашли ихъ даже у дикихъ народовъ, на низшей ступени религіозно-нравственнаго развитія. Конечно, и эти аргументы въ пользу неотъемлемости у китайцевъ сознанія загробной жизни могутъ быть ослаблены. Что касается культа предковъ, то „въ этомъ древнемъ культѣ умершихъ предковъ“, скажемъ словами одного изъ нашихъ богослововъ, „въ позднѣйшее время потерявшемъ прежнее значеніе, едва ли можно видѣть мысль о безсмертіи въ собственномъ смыслѣ слова; скорѣе онъ есть выраженіе простаго почтенія къ

---

1) Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustande nach d. Tode, s. 214.

2) Ibid., s. 214.

умершимъ со стороны живыхъ, сознанія исторической связи послѣднихъ съ первыми, того добра, той дѣятельности, которою они заявили себя при жизни, какъ и объяснялъ это Кун цзы, когда говорилъ о значеніи этого культа, словомъ—нынѣ это есть выраженіе вѣры китайца въ историческое безсмертіе, т. е. въ безсмертіе въ памяти потомства, въ сознаніи послѣдующихъ поколѣній". „Этимъ объясняется то, что общественнымъ почтеніемъ и культомъ пользуются попреимуществу историческія лица Китая,—законодатели, мудрецы, изобрѣтатели полезныхъ открытій. И самая жертва представляется какъ выраженіе почтенія къ нимъ,—она требуетъ отношенія къ нимъ, какъ къ живымъ лицамъ, а не вѣры въ ихъ дѣйствительное существованіе" [1]). Воспоминаніе объ умершихъ предкахъ имѣетъ у китайцевъ нравственно-практическое значеніе, имѣетъ цѣлью „развить уваженіе къ предкамъ для охраненія началъ жизни, завѣщанныхъ ими, и для подраженія ихъ дѣятельности, достойной уваженія. Въ этомъ смыслѣ нужно понимать и покровительство предковъ потомству и ихъ гнѣвъ на недостойныхъ потомковъ" [2]). Этимъ именно значеніемъ мотивируется у *Кон фу-тзы* необходимость сохраненія культа предковъ. А что касается того соображенія, что невозможно даже, чтобы у китайцевъ не было представленія и вѣры въ загробную жизнь, если ихъ находимъ у дикихъ народовъ, то на это, во первыхъ, замѣтимъ, что дикіе народы, не выводившіе изъ принциповъ и не создавшіе послѣдовательнымъ разсудкомъ системъ мірозданія и міросуществованія, а довольствовавшіеся дробными представленіями, находились въ этомъ отношеніи въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ китайцы, отличающіеся разсудочнымъ мышленіямъ, а между тѣмъ выходившіе изъ представленія о человѣкѣ, какъ произведеніи природы. Во вторыхъ, хотя предчувствіе безсмертія составляетъ всеобщее и неотъемлемое достояніе че-

1) *Хрисанвъ*, Религіи древняго міра, стр. 122 123.
2) Ibid., 122.

ловѣческой природы, но оно можетъ, смотря по обстоятельствамъ жизни человѣка, скрываться въ глубинѣ существа человѣческаго, или покоиться въ тиши теоретической области; въ дѣйствительной же жизни человѣкъ можетъ жить такъ, какъ бы для него все ограничивалось земною жизнію. Хотя, поэтому, чувству и мысли китайца и не чужда вполнѣ загробная жизнь, но въ нравственно-практической дѣятельности онъ ведетъ себя такъ, какъ бы всѣ интересы его ограничивались земною жизнію; все таинственное, все сверхъчувственное, все трансцендентное онъ закрываетъ завѣсою эмпирической дѣйствительности. Потому-то китаецъ, какъ мы замѣтили уже, отличается необыкновеннымъ равнодушіемъ къ смерти, въ виду приближающейся смерти нисколько не возмущается мыслію—что̀ дальше... Въ этомъ отношеніи онъ весьма близокъ къ дикарю.

Так. обр. китаецъ лишенъ столь сильнаго и возвышеннаго мотива нравственной жизни, какой заключается въ представленіи о загробной жизни, высоко превозносящемъ человѣка надъ областью несовершенной эмпирической дѣйствительности и возбуждающаго и питающаго въ немъ надежду, что кроющееся въ глубинѣ существа его влеченіе къ нравственному идеалу не есть нѣчто фиктивное и несбыточное, но нѣчто истинное, имѣющее нѣкогда получить соотвѣтствующее удовлетвореніе.

Слѣдствіемъ показаннаго отсутствія у китайцевъ абсолютнаго начала въ ихъ нравственномъ требованіи или нравственномъ принципѣ, которое могло бы имѣть не относительное, а безотносительное значеніе и достоинство, слѣдствіемъ отсутствія у нихъ положительнаго нравственнаго идеала, выражающаго качественное совершенство нравственной жизни человѣческой, а не количественную мѣру ея, средину между двумя крайностями (слишкомъ многимъ и слишкомъ малымъ), являются у китайцевъ—масса дробныхъ частныхъ предписаній и правилъ касательно поведенія человѣка, требующихъ точнаго до скрупулезности выполненія ихъ (нрав-

ственный номизмъ), нейтральный, отрицательный характеръ этихъ предписаній и правилъ и механизація моральнаго процесса, ограничивающагося и удовлетворяющагося формальною, эстетическою стороною поведенія человѣка.

Въ системѣ китайскаго нравоученія мы встрѣчаемъ, и притомъ въ высшей степени развитія, то, что моралистами называется нравственнымъ номизмомъ, т. е. понятіе о нравственномъ законѣ или долгѣ, какъ извѣстной количественной суммѣ повелѣній и запрещеній, съ которыми человѣкъ долженъ внѣшнимъ образомъ сообразоваться въ своей нравственной дѣятельности. Такимъ образомъ здѣсь, съ одной стороны, игнорируется духъ закона, а съ другой—не признается право индивидуальнаго фактора въ законѣ, индивидуальной свободы нравственнаго дѣятеля. Моральной, впрочемъ, системы въ собственномъ смыслѣ этого слова, системы научной, мы не найдемъ у китайцевъ,—какъ потому, что въ такую раннюю пору не могла еще создаться наука о нравственности, такъ и вслѣдствіе особеннаго воззрѣнія китайцевъ на вещи. Сфера нравственной мудрости ограничивалась въ древнѣйшее время суммою почерпнутыхъ изъ опыта всевозможныхъ изреченій и сентенцій о различныхъ предметахъ и отношеніяхъ, встрѣчающихся человѣку въ жизни, изъ которыхъ нѣкоторые пожалуй практичны и поучительны, большая же часть безвкусна и суха. Этимъ ограничивается сфера нравственной мудрости и китайцевъ. Моральныя сентенціи извлекаются изъ всего и повсюду, и въ свою очередь высказываются и примѣняются ко всему и вездѣ. Такъ именно ведетъ дѣло *Кон-фу-тзы*, предобразуя *Сократа*. Конечно, въ отличіе отъ Сократа, у *Кон фу-тзы* не находимъ той глубины, которая скрывается въ аналитико-индуктивныхъ изслѣдованіяхъ *Сократа* и ведетъ къ образованію общихъ понятій и моральныхъ идей. Вообще, китайскіе мудрецы ограничиваются простымъ описаніемъ нравственныхъ явленій, а не развиваютъ нравственныя понятія и не выводятъ ихъ изъ основной, высшей идеи. Это

и невозможно было сдѣлать при отсутствіи у китайцевъ абсолютнаго положительнаго нравственнаго принципа. Этого не допускала и не требовала и философія китайская. Хотя у китайцевъ, въ отличіе отъ дикихъ народовъ, мы нашли стремленіе къ органической связи всего существующаго, т. е. начала философіи, но китайская философія слишкомъ плоска и практична, слишкомъ ограничивается непосредственно данными фактами и самыми простыми и очевидными отношеніями между предметами, чтобы она могла углубляться и выискивать абстрактные моральные принципы и отвлеченнымъ образомъ выводить изъ нихъ нравственныя положенія и правила. Опыты философствованія въ собственномъ смыслѣ явились у китайцевъ спустя много столѣтій послѣ *Кон-фу-тзы*, по истеченіи тысячелѣтія христіанской эры. Нравственныя обязанности различно раздѣляются и группируются въ авторитетныхъ (священныхъ) книгахъ китайцевъ; большею частію числится пять главныхъ обязанностей: почтеніе къ родителямъ, послушаніе начальству, взаимная любовь между супругами, уваженіе къ старшимъ братьямъ и сестрамъ и вообще родственникамъ и благожеланіе къ младшимъ, искренность между друзьями.

Далѣе, какъ мы сказали, обязанности выражаются у китайцевъ главнымъ образомъ съ отрицательной стороны, добродѣтель нейтрализуется. Это съ необходимостію вытекаетъ изъ китайскаго нравственнаго принципа соблюденія количественной средины въ обнаруженіяхъ нравственной жизни. Не дѣлать другимъ того, чего не желаемъ отъ другихъ себѣ,—вотъ основная форма выраженія нравственнаго закона. Сдержанность во всемъ, умѣренность, а отсюда спокойствіе, хладнокровіе—вотъ совершенство китайскаго мудреца. Между тѣмъ такой отрицательный идеалъ нравственной дѣятельности не можетъ быть названъ совершеннымъ идеаломъ, такъ какъ сущность нравственной жизни, какъ и всякой вообще жизни, не есть небытіе, отсутствіе положительнаго содержанія, а напротивъ состоитъ именно

въ этомъ положительномъ содержаніи; и по мѣрѣ того какъ жизнь лишается такого положительнаго содержанія и опредѣляется предикатами отрицанія, она тощаетъ и разлагается. Вѣрно то, что въ періодъ несовершеннолѣтія индивидуума, незрѣлости народа и всего человѣчества нравственный законъ долженъ выражаться и выражается преимущественно въ отрицательной формѣ, которая по мѣрѣ созрѣванія человѣка переходитъ въ положительную [1]). Но въ этомъ случаѣ отрицательное выраженіе нравственныхъ обязанностей имѣетъ педагогическое значеніе, слѣдоват. переходное, предварительное; между тѣмъ у китайцевъ оно увѣковѣчивается и считается самою высшею формою выраженія нравственнаго закона, совершеннымъ идеаломъ. Понятно, что при такомъ условіи нельзя ожидать отъ китайцевъ богатой содержаніемъ, плодотворной нравственной жизни.

Обильной и безсвязной дробности нравственныхъ обязанностей, дезорганизаціи нравственнаго закона, въ связи съ отрицательнымъ, нейтральнымъ характеромъ нравственныхъ предписаній, соотвѣтствуетъ механизація у китайцевъ нравственнаго процесса. Чѣмъ болѣе нравственный законъ воплощается въ человѣческой личности, чѣмъ яснѣе сознается и живѣе ощущается онъ въ совѣсти человѣка и становится внутреннимъ двигателемъ и нормою воли его, а не внѣшнимъ кодексомъ правилъ поведенія, тѣмъ болѣе дѣятельность человѣка представляетъ собою живое органическое произведеніе, даже оригинальное и геніальное, ненуждающееся въ подробныхъ предписаніяхъ и правилахъ; а чѣмъ болѣе нравственный законъ сознается человѣкомъ, какъ нѣчто противостоящее ему внѣшнее, тѣмъ больше онъ долженъ дробиться на безчисленное множество обязанностей, чтобы обнять всю сумму возможныхъ отношеній человѣка

---

1) Ср. напр. ветхозавѣтное законодательство съ его запрещеніями—съ новозав. закон. съ его повелѣніями.

къ различнымъ предметамъ, и тѣмъ болѣе человѣческая жизнь будетъ представлять собою механизмъ или машину, каждое движеніе которой должно быть всякій разъ точно разсчитываемо по внѣшней таблицѣ, изображающей путь этого движенія,—будетъ аггрегаціей отрывочныхъ актовъ дѣятельности, не изліяніемъ личной силы, а результатомъ внѣшней привычки. Такова именно, и притомъ въ высшей степени, жизнь китайца. Вся система китайскаго воспитанія и все вниманіе взрослаго по отношенію къ себѣ направлены на то, чтобы китаецъ представлялъ собою возможно вѣрную копію разъ навсегда установившихся и неподвижныхъ формъ жизни. „Въ Китаѣ“, пишетъ *Диттесъ*, „не воспитываютъ нравственныя убѣжденія, а просто пріучаютъ къ приличному обращенію, пріемы котораго строго охраняются не только обычаями, но даже законодательствомъ. Обращеніе съ родителями, родственниками, учителями, съ лицами различныхъ чиновъ, возрастовъ и половъ, съ знакомыми и незнакомыми—все это подчинено строгимъ правиламъ. Каждое привѣтствіе, любезность, оборотъ рѣчи, всякій пріемъ или отдача визита, форма приглашенія, каждое положеніе или движеніе тѣла, даже число поклоновъ и ихъ глубина, словомъ—весь церемоніалъ поведенія въ обществѣ опредѣленъ и предначертанъ заранѣе... Китаецъ не долженъ поддаваться влеченію нравственной природы человѣка, слушаться голоса своего чувства или совѣсти,—онъ обязанъ только неуклонно слѣдовать указаніямъ обычая или закона. Суррогатомъ нравственной естественности, справедливости и любви является въ высшей степени сложная система формъ обхожденія съ людьми и цѣлый кодексъ полицейскихъ и карательныхъ опредѣленій. Члены общества соединяются между собою не единствомъ духа, а искусственнымъ modus vivendi... Пусто и холодно остается сердце подъ этимъ лоскомъ благовоспитанности. Питомца научаютъ здѣсь, какъ онъ долженъ говорить, стоять, ходить и сидѣть, но о томъ, какъ ему слѣдуетъ мыслить и чувствовать—никто и не поду-

маетъ“ [1]). Отсюда опять видимъ, что отъ китайца нельзя ожидать высокой нравственной жизни, богатой внутреннимъ содержаніемъ. Внѣшній навыкъ въ духовно-нравственной области можетъ имѣть значеніе лишь аскетическаго средства къ высшей цѣли и посредствовать выработкѣ внутренняго нравственнаго характера; между тѣмъ у китайцевъ онъ становится цѣлію, высшею задачею. Отсюда проистекаетъ несоотвѣтствіе между внѣшнимъ поведеніемъ и внутреннимъ настроеніемъ и состояніемъ человѣка (китайца). „Наряду съ приличною внѣшностію и законностію поведенія“, продолжаетъ *Диттесъ*, „идетъ низкопоклонство въ отношеніи высшихъ, чванство и жестокость въ отношеніи низшихъ, притворство, хитрость, ложь и обманъ, и все это—для удовлетворенія самаго безсердечнаго себялюбія... Самообладаніе, любовь къ порядку, строгая подчиненность законамъ, точность, неутомимое прилежаніе, непоколебимое терпѣніе, благоразумная осторожность, постоянная трезвость—составляютъ національныя добродѣтели китайцевъ; но за то высшія стороны природы остаются въ полномъ запустѣніи. Уваженіе къ добродѣтели и чистой нравственности, безкорыстная преданность высокимъ идеямъ, благотворное сознаніе человѣческаго достоинства все больше и больше заглушаются въ національномъ духѣ китайцевъ ради низшихъ побужденій и подъ гнетомъ желѣзныхъ цѣпей, сковывающихъ всю ихъ жизнь. Отсюда недостатокъ полнаго наслажденія жизнію и чувство полнѣйшей душевной пустоты, отсюда грубые порывы разнузданной, дошедшей до тиранства человѣческой натуры, животная прожорливость, половой развратъ ровно настолько, насколько обстоятельства даютъ на это возможность и случай“ [2]). Если сравнимъ китайцевъ съ дикарями, то найдемъ, что относительно состоянія совѣсти

---

[1]) Исторія воспитанія и обученія, пер. *Николичъ* и *Модзалевскій*, Спб., 1873, стр. 19. 20.

[2]) Ibid., стр. 20. 21.

китайцы находятся въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ дикари; ихъ совѣсть совершеннѣе и въ формальномъ отношеніи, т. е. относительно формальной способности различенія добра и зла, обусловленной высшимъ развитіемъ всѣхъ вообще духовныхъ силъ, и въ матеріальномъ отношеніи, т. е. относительно содержанія того, что добро и что зло, обусловленнаго внѣшнимъ руководительствомъ совѣсти положительнымъ объективнымъ закономъ. Но тѣмъ не менѣе и у китайцевъ развитіе совѣсти, какъ внутренняго руководителя и стража свободно-нравственной жизни, задержано. У дикарей оно задержано недостаткомъ надежнаго внѣшняго руководителя, который возбуждалъ бы и направлялъ совѣсть, а у китайцевъ—деспотизмомъ внѣшняго руководителя, недопускающаго свободнаго движенія руководимаго. Отсюда у дикарей распущенность совѣсти, а у китайцевъ скрупулезность ея.

Новымъ слѣдствіемъ отсутствія у китайцевъ абсолютнаго качественнаго (положительнаго) начала въ нравственныхъ требованіяхъ и ограниченія нравственнаго принципа количественною мѣрою является разсудочный характеръ китайской морали. И въ этомъ отношеніи *Кон-фу-тзы* похожъ на *Сократа*. Если въ ученіи *Сократа* есть какая нибудь положительная сторона, такъ это то, что добродѣтель состоитъ въ познаніи, что безнравственность проистекаетъ единственно изъ заблужденія, что, слѣд., добродѣтель изучима. Тоже самое находимъ у *Кон-фу-тзы*. „Улучшеніе человѣка“, по китайской мудрости, „зависитъ отъ ума“. „Невѣроятно“, выразился однажды *Кон-фу-тзы*, „чтобы человѣкъ учился въ школѣ три года и не сдѣлался добрымъ“. Это отожествленіе добродѣтели съ знаніемъ и предположеніе изучимости ея есть, говоримъ, естественное и необходимое слѣдствіе количественнаго свойства нравственнаго принципа китайцевъ. Если человѣкъ, по китайскому ученію, долженъ въ своей нравственной дѣятельности не предаваться, въ силу внутренняго влеченія, всѣмъ сердцемъ своимъ и

всею душою своею тому, что по качеству своему признано имъ нравственно добрымъ, напр. любви къ ближнимъ, а долженъ всегда дипломатически соображать, какъ бы соблюсти ему мѣру (средину) въ этомъ, какъ бы не любить слишкомъ мало или слишкомъ много, то понятно, что тутъ все сводится на умственное вычисленіе, и нравственно-практическая дѣятельность принимаетъ разсудочно-теоретическій характеръ. Между тѣмъ еще *Аристотель* полемизировалъ противъ сократовскаго ученія о добродѣтели, особенно противъ положенія объ изучимости добродѣтели. Это ученіе воскрешено и въ новое время абстрактнымъ раціонализмомъ и гегелевскимъ пантеизмомъ, поставляющими познаніе достаточнымъ мотивомъ нормальной нравственной дѣятельности. Между тѣмъ въ первой части нашей исторіи нравственности [1]) мы обстоятельно показали невозможность смѣшенія моральной и интеллектуальной областей,—показали, что умъ и воля, хотя суть принадлежности или силы одного и тогоже духа человѣческаго, но силы различныя, принадлежности различнаго характера, и что прямая, специфическая область нравственности есть область воли, имѣющая глубочайшимъ источникомъ своимъ „сердце“ человѣка (по выраженію библіи). Отсюда опять открывается невозможность достиженія китайцемъ совершенной нравственности. Нравственное дѣйствіе тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ глубже корень его въ человѣкѣ, чѣмъ ближе къ центру существа человѣческаго источникъ его происхожденія, такъ какъ только въ этомъ случаѣ человѣкъ есть въ истинномъ смыслѣ виновникъ дѣйствія, и дѣйствіе есть неотъемлемая собственность его, результатъ непосредственнаго движенія глубочайшаго существа человѣческаго, такъ сказать, вдохновенія моральной геніальности. Но извѣстно, что центръ тяжести человѣческой личности составляетъ воля, и неизслѣдимость субстанціи духовной природы человѣческой преимущественно открывается въ

1) Стр. 269 и д...

сердцѣ человѣка. Между тѣмъ нравственная дѣятельность китайцевъ есть результатъ практическихъ соображеній разсудка, отступающаго отъ центра личности и болѣе или менѣе вступающаго на периферію по мѣрѣ того, какъ онъ теряетъ характеръ непосредственности и принимаетъ въ соображеніе рядъ посредствующихъ посылокъ.

Поэтому на вопросъ о мотивѣ нравственной дѣятельности китайцевъ мы должны признать таковымъ утилитаристическое побужденіе; такимъ образомъ моральную систему китайцевъ мы должны признать системою утилитаризма. Китаецъ по преимуществу человѣкъ разсчета и прибыли, и не могъ не быть таковымъ при своемъ прозаическомъ, сухомъ и механическомъ міровоззрѣніи. А съ утилитаризмомъ неразрывно связанъ эвдемонизмъ, такъ какъ къ прибыли человѣкъ стремится ради того, чтобы пользоваться и наслаждаться пріобрѣтеннымъ; потому руководствуясь утилитаристическимъ началомъ, китайцы столь же руководствуются и началомъ эвдемонистическимъ; „нажива и наслажденіе—вотъ все у китайцевъ“, по выраженію *Шарлиня* [1]). Тѣмъ не менѣе если сравнимъ китайцевъ съ дикими народами, то у послѣднихъ найдемъ преобладаніе эвдемонизма, т. е. непосредственнаго стремленія къ наслажденію, а у первыхъ—преобладаніе утилитаризма т. е. стремленія къ наслажденію, посредствуемаго соображеніемъ различныхъ комбинацій условій наслажденія, различными ассоціаціями. По сравненію же съ новѣйшимъ утилитаризмомъ китайскій, и вообще древній, утилитаризмъ носитъ, можно сказать, эвдемонистическій характеръ. Понятно, что этотъ мотивъ далекъ отъ христіанскаго мотива нравственной жизни—любви; хотя съ виду онъ, какъ увидимъ ниже, и похожъ на послѣдній, но въ сущности есть между ними разница. Ужъ ближе къ китайцамъ моральный принципъ долга; по

---

1) Humanitat und Christenthum in ihrer geschichtl. Entwicklung, 1 Th., Gutersloh, 1874, s. 119.

крайней мѣрѣ мудрецъ китайскій *Кон-фу-тзы* и въ настоящемъ пунктѣ напоминаетъ *Сократа*. „Не обольщая людей никакими наградами въ будущемъ, китайскій мудрецъ полагаетъ самоусовершенствованіе—*обязанностью* человѣка, возлагаемой на него самимъ небомъ. Повелѣвая людямъ *дѣлать добро для добра*, онъ открываетъ неистощимый источникъ чистаго, истинно божественнаго наслажденія“ [1])...

Но китайцы (какъ и вообще древне языческій міръ) и не могли достигнуть такого совершенства нравственной жизни, чтобы побуждаться въ своей дѣятельности тѣмъ основнымъ мотивомъ, какимъ побуждается человѣкъ въ христіанствѣ. Для этого недостаточно представленія объ абстрактномъ нравственномъ законѣ, а необходимо представленіе объ абсолютномъ личномъ Богѣ. Излагая исторію нравственности у дикихъ народовъ, мы сказали, что „для прочности нравственнаго сознанія и вѣрности достиженія нравственной цѣли недостаточно отвлеченной нравственной идеи, какъ объективнаго основанія нравственности, а необходима еще такая конкретная жизнь, которая была бы носительницею безусловной нравственной идеи и ручательницей непремѣннаго достиженія нравственной цѣли, необходимаго осуществленія идеи блага. Тѣмъ и другимъ можетъ быть только воля абсолютнаго существа; слѣд. нравственность въ человѣческомъ родѣ предполагаетъ, какъ объективное основаніе свое, абсолютную волю, какъ вѣчную носительницу нравственной идеи, законодательницу и міроправительницу“. Для такой абсолютной воли не могло быть мѣста въ китайскомъ нравственномъ сознаніи. Между тѣмъ пока его не будетъ, до тѣхъ поръ нравственное сознаніе будетъ оставаться несовершеннымъ, а это несовершенство будетъ конечно отражаться на нравственно практической жизни. Какъ намъ уже извѣстно, у китайцевъ господствуетъ пан-

1) Исторія религій и тайныхъ религіозныхъ обществъ и народныхъ обычаевъ древняго и новаго міра, 1 т., Спб., 1870, стр. 123.

теистическій взглядъ на божество, которое мыслится абстрактнымъ началомъ бытія и жизни. Но при такихъ обстоятельствахъ не можетъ быть мѣста ни формальному началу и мотиву нравственности, заключающимся въ „богоуподобленіи“ (по выраженію библіи), ни матеріальному началу и мотиву, заключающимся въ „любви“ (по выраженію той же библіи). Необходимость перваго, т. е. начала и мотива богоуподобленія, вытекаетъ изъ того, что человѣкъ при ограниченности и условности своей не можетъ быть вполнѣ оригинальнымъ дѣятелемъ въ своемъ существованіи и безусловнымъ творцемъ въ нравственной жизни; обладая производною самодѣятельностію и условнымъ творчествомъ, онъ можетъ быть только подражателемъ тому живому личному нравственному началу, которому онъ обязанъ онтологическимъ бытіемъ своимъ. Необходимость же послѣдняго, т. е. начала и мотива любви, вытекаютъ изъ того, что только при такомъ условіи субъективное и объективное начала, предполагаемыя понятіемъ нравственности т. е. человѣкъ и Богъ, могутъ вступить въ свободное и въ то же время радостное взаимообщеніе, можетъ образоваться пріятная гармонія двухъ свободныхъ началъ. Между тѣмъ у китайцевъ не можетъ быть мѣста ни для перваго, такъ какъ китайское божество не обладаетъ свободною волею, ни для послѣдняго, такъ какъ китайское божество не обладаетъ любящимъ сердцемъ. Такимъ образомъ китаецъ лишенъ того живаго идеала нравственной жизни и сильнѣйшаго мотива ея, заключающагося въ самомъ предметѣ нравственной дѣятельности, безъ которыхъ не можетъ состояться высокая нравственная жизнь. Высочайшій образецъ китайской нравственности—небо—натуралистическаго характера. Правда, нѣкоторую замѣну имѣетъ китаецъ въ представленіи о давнихъ предкахъ и въ особенности о выдающихся императорахъ (относя сюда и *Кон фу-тзы*), въ которыхъ онъ усматриваетъ идеалъ нравственной жизни; но только нѣкоторую, такъ какъ эти образцовыя личности все-таки не одно съ абсолютнымъ нача-

ломъ всякаго бытія и жизни, имѣютъ относительное существованіе и относительную святость („мудрость“, по китайской терминологіи); и во вторыхъ, онѣ служатъ больше (даже почти исключительно) предметомъ объективнаго созерцанія, чѣмъ живаго внутренняго взаимоотношенія и взаимодѣйствія, а потому не въ состояніи своимъ вліяніемъ производить въ сердцѣ человѣка непосредственный интересъ къ олицетворяемому ими добру и искреннее, безкорыстное стремленіе къ нему. Вмѣсто свободнаго нравственнаго соединенія съ высочайшимъ благомъ человѣка, мы находимъ въ значеніи основнаго мотива китайской нравственности естественное влеченіе доброй самой въ себѣ (неповрежденной) человѣческой природы; пособіемъ же ей служатъ соображенія разсудка, руководствующагося названными сейчасъ образцами древности и оставшимися отъ древности правилами житейскаго благоразумія. А отсюда опять видѣнъ натуралистическій характеръ китайской нравственности.

Натурализмомъ проникнуты и представленія китайцевъ о нравственномъ міроправленіи и нравственномъ судѣ, иначе—представленія объ объективномъ нравственномъ началѣ, какъ рѣшителѣ судебъ человѣка и міра. Нельзя не согласиться, что китайцы возвышаются надъ представленіями дикихъ народовъ о слѣпой необходимости и безусловной зависимости, исключающей всякую свободу, и съ другой стороны о свободѣ, исключающей всякую необходимость и зависимость, слѣд. о чистомъ произволѣ. „Слѣпая судьба натур-религіи“, скажемъ словами *Пфляйдерера*, „превращается у китайцевъ въ *моральный міропорядокъ*, по которому внѣшняя судьба человѣка, счастіе или несчастіе съ точностію соотвѣтствуютъ его нравственному достоинству .. Этимъ китаецъ рѣшительнымъ образомъ возвышается надъ непосредственною естественностію, гдѣ человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ отъ слѣпыхъ силъ природы; не природа, а нравственное начало есть господствующая сила въ мірѣ, отъ которой зависятъ благополучіе и злополучіе. Нравственное же

начало имѣетъ объективное существованіе свое въ нравахъ и государствѣ; почему эти послѣдніе суть высшія, божественныя силы, къ которымъ китаецъ относится съ чувствомъ зависимости. Нравы и государство суть силы не слѣпыя и грубыя, а разумныя, возрасшія изъ разумныхъ способностей человѣка, и потому носящія въ себѣ разумность, какъ существенный характеръ. Потому человѣкъ можетъ чувствовать свою отъ нихъ зависимость, не теряя высшаго человѣческаго достоинства своего, своего разума и свободы, какъ это должно бы случиться, если бы онъ находился въ зависимости отъ слѣпой судьбы. Предавая себя разумному нравственному порядку нравовъ и государства, человѣкъ остается въ своей собственной человѣческой сферѣ; предавая себя высшей силѣ, онъ тѣмъ не менѣе находится у себя, слѣд. при самой зависимости онъ свободенъ и остается разумнымъ существомъ; предавая себя общему разуму государства, онъ не уничтожаетъ своего собственнаго разума, а сохраняетъ и оправдываетъ его“ [1]). Но тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что и китайцы (какъ и другіе языческіе народы) не могли вполнѣ избѣгнуть давленія фатализма, вполнѣ обойти судьбу. Единая высочайшая первосила, къ которой стремились и доходили китайскіе философы, есть нѣчто общее съ идеей судьбы. И если эта судьба представляется силою разумною, то, какъ мы уже имѣли случай замѣтить, она во всякомъ случаѣ есть не больше, какъ абстрактное понятіе, только свойство чего-то или кого-то, а не самый этотъ предметъ, не самъ духъ; и потому-то человѣкъ не можетъ находиться въ живомъ взаимодѣйствіи съ судьбой, не можетъ предаваться ей, обожать ее, не можетъ совершать культа въ честь ея. Несомнѣнно, что „ходъ міровой исторіи течетъ, по китайскому представленію, самъ собою, безъ содѣйствія человѣка; человѣку остается только предавать себя ему, безъ сопротивленія приноравливаться къ вѣчно остающемуся равнымъ себѣ порядку, вставлять себя во всегда равномѣр-

[1]) D. Religion, 2 Bd., s. 189.

но вращающуюся машину, какъ безусловно слѣдующее движенію машины колесо“ [1]). Несомнѣнно также, что китайское государство, воплощающее въ себѣ нравственный міропорядокъ, тѣмъ не менѣе есть, какъ увидимъ яснѣе ниже, „государство космической необходимости, *натур-государство* въ собственномъ смыслѣ слова, соотвѣтствующее общественной жизни пчелъ или муравьевъ,—только болѣе образованное, но подчиненное такимъ же несвободнымъ естественнымъ законамъ“ [2]). Несомнѣнно, наконецъ, что индивидуальная личность, какъ опять яснѣе увидимъ ниже, имѣетъ безсамостное значеніе по отношенію къ государству, чисто пассивнаго характера.

А натуралистическому характеру объективной нравственной силы, какъ силы правящей, соотвѣтствуетъ натуралистическій характеръ ея, какъ силы судящей и наказующей. Натуралистическій характеръ послѣдней можно видѣть изъ той непосредственной связи, которая проводится китайцами между событіями міра нравственнаго или жизни человѣка и событіями міра физическаго или жизни природы. Каждое разстройство нравственнаго порядка въ человѣческой жизни, каждый грѣхъ сопровождается разстройствомъ правильнаго теченія физической природы, бѣдствіями естественными. Болѣзни, голодъ, наводненія, землетрясенія и вообще грозныя и разрушительныя явленія природы—все это естественныя и необходимыя послѣдствія человѣческихъ проступковъ. Въ такомъ взглядѣ на слѣдствія безнравственности нельзя не усматривать истинной стороны, и при томъ стороны серіозной и глубокой, въ томъ, что „грѣхъ не является здѣсь чѣмъ-то частнымъ, безразличнымъ по отношенію ко всей вообще сферѣ бытія, пустымъ звукомъ, скоро исчезающимъ безслѣдно, а производитъ разстройство всеобщаго равновѣсія. Въ нравственной дѣятельности человѣкъ имѣетъ дѣло не съ самимъ только собою, а съ міровымъ цѣлымъ;

1) *Buttke*, Handbuch d. christl Sittenlehre, 1 Bd., s. 29.

2) *Buttke*, Geschichte d. Heid., s. 148.

а потому согрѣшая, онъ разстраиваетъ гармонію бытія вообще; *каждый* грѣхъ есть преступленіе противъ всей вселенной“ [1]). Но тѣмъ не менѣе нравственный и физическій міръ суть двѣ области, хотя весьма аналогичныя, но тѣмъ не менѣе существенно различныя и подчиненныя двумъ различнымъ законамъ; а потому между ними не можетъ быть такого прямаго отношенія, какое проводится китайцами. Поставляя ихъ въ такое непосредственное отношеніе между собою, китайцы дѣлаютъ это на счетъ моральнаго характера первой области,—натурализируя нравственный міръ и въ извѣстной степени отожествляя его съ физическимъ. Русскій богословъ еп. *Хрисанѳ* довольно мѣтко сравниваетъ натуралистическій взглядъ китайцевъ на отношеніе человѣческой исторіи къ процессамъ природы съ современнымъ натуралистическимъ взглядомъ на этотъ предметъ, выражающимъ это отношеніе къ обратной формѣ. Человѣкъ своею дѣятельностію, говоритъ онъ, можетъ производить, по представленію китайцевъ, видоизмѣненія въ природѣ; „когда онъ грѣшитъ, небо посылаетъ бурю, вообще грозныя, разрушительныя явленія въ природѣ“. А „нынѣшній натурализмъ выразилъ бы это въ обратной формѣ, т. е. сказалъ бы, что въ человѣческихъ обществахъ являются страсти и нестроенія вслѣдствіе разлада или напряженія силъ въ природѣ“ [2]). Такимъ образомъ оказывается, что моральная сила, повидимому занимающая у китайцевъ самое видное мѣсто, на самомъ дѣлѣ не многимъ возвышается надъ натуральною силою физическаго міра. Подобно тому какъ добродѣтель пользуется въ средѣ китайскаго общества необыкновеннымъ вниманіемъ и почетомъ; но эта добродѣтель не высокаго достоинства.

Вотъ основы (субъективныя и объективныя) китайской нравственности, общіе элементы, изъ которыхъ слагается ки-

---

1) Ibid., s 126.

2) Религіи древняго міра, 1 т. стр. 118. 119.

тайская нравственность. Въ сужденіяхъ о достоинствѣ китайской жизни изслѣдователи китайской исторіи расходятся: одни изъ нихъ [1]) почти восхищаются ею, ея простотою, ея разумностію и возвышенностію нравственныхъ взглядовъ китайскихъ мудрецовъ, а другіе весьма унижаютъ ее. Нѣтъ сомнѣнія, что по сравненію съ нравственною жизнію дикихъ народовъ жизнь китайцевъ значительно выше. Прежде всего въ ней выше объективныя основы нравственности. Тутъ есть представленіе о непоколебимомъ нравственномъ законѣ, исключающемъ субъективный произволъ (какъ слѣдствіе отсутствія идолопоклонства, представленія о божествѣ, какъ единой общей силѣ), есть образецъ нравственной жизни, заимствуемый не изъ окружающей среды, а изъ давно минувшаго золотаго вѣка, есть вѣра въ нравственное міроправленіе и въ праведный божескій судъ. Далѣе въ нравственности китайской и субъективныя основы выше, поколику здѣсь открывается возможность пріобрѣтенія нравственнаго характера и человѣкъ признается способнымъ къ нравственному вмѣненію Но, съ другой стороны, натуралистическій характеръ настолько силенъ у китайцевъ, что онъ значительно приближаетъ ихъ къ народамъ „естественнымъ“ или дикимъ. Какъ у послѣднихъ, такъ и у китайцевъ весьма темно представленіе о личности нравственнаго субъекта, а тѣмъ болѣе—о личности нравственнаго законодателя, нравственнаго идеала и нравственнаго міроправителя. Если у китайцевъ нѣтъ ничего дикаго, страннаго, отталкивающаго, въ изобиліи встрѣчающагося у дикихъ народовъ (и даже у другихъ историческихъ народовъ); то за то у нихъ почти тотъ же, или по крайней мѣрѣ очень похожій, эгоизмъ и утилитаризмъ. Широка у китайцевъ область нравственности и основана на раціональныхъ началахъ,—чѣмъ она значительно превосходитъ нравственность

---

1) Изъ русскихъ укажемъ на автора уже цитованнаго нами сочиненія— „Исторія религій“...

дикихъ народовъ; но за то она весьма не глубока (поверхностна) и лишена всякой идеальности,—и этимъ приближается къ нравственности дикихъ народовъ. А что касается такихъ предметовъ нравственной области, какъ грѣхопаденіе, искупленіе, безсмертіе, то едва-ли не богаче представленіями о нихъ (независимо отъ содержанія представленій) сознаніе нѣкоторыхъ дикихъ народовъ.—На такихъ-то основахъ создаются у китайцевъ всѣ стороны нравственной жизни и всѣ части ея, къ изложенію которыхъ (частной, спеціальной этики китайской) мы и переходимъ.

На переходѣ къ спеціальной части въ трактатѣ о нравственной жизни дикарей мы сказали, что при условіяхъ жизни дикарей не можетъ быть мѣста нравственному самообразованію и постепенному нравственному совершенствованію, ведущему къ пріобрѣтенію нравственнаго характера, такъ какъ у дикарей недостаетъ, съ одной стороны, надлежащаго разграниченія идеала и дѣйствительности, а съ другой—непрерывнаго теченія и связнаго развитія духовной жизни во всѣхъ моментахъ ея, вслѣдствіе чего дикіе народы стоятъ внѣ исторіи и нерѣдко обнаруживаютъ удивительную непослѣдовательность и противорѣчія въ дѣйствіяхъ. Благопріятнѣе въ этомъ отношеніи китайцы, какъ народъ историческій. Хотя и у нихъ нѣтъ нужнаго для поднятія человѣка надъ наличною дѣйствительностію разграниченія идеала и дѣйствительности, но у нихъ гораздо больше послѣдовательности и связности въ двиганіи моментовъ жизни, опредѣляемомъ предписаніями объективнаго закона; а отсюда у нихъ большая возможность выработки нравственнаго характера, составляющаго задачу человѣческой жизни. Китаецъ не предоставленъ такому произволу и такимъ волненіямъ, какимъ предоставленъ дикарь; напротивъ, онъ крѣпко окованъ предписаніями закона, тщательно соображается въ своей дѣятельности съ его требованіями, поэтому для него открывается бо́льшая возможность достигнуть

порядка и постоянства въ жизни и образовать себя опредѣленнымъ образомъ.

Сущность же предписаній нравственнаго закона китайцевъ сосредоточивается въ требованіи сохранять равновѣсіе или средину между крайностями. Эта именно сущность и выражается во всѣхъ отношеніяхъ китайца къ самому себѣ и ко всѣмъ другимъ объектамъ нравственной дѣятельности. Въ первомъ случаѣ человѣкъ прежде всего находитъ себя состоящимъ изъ двухъ природъ—чувственной и духовной, и отъ него прежде всего требуется установить извѣстное отношеніе между этими двумя природами. У дикарей, какъ мы знаемъ, чувственная сторона преодолѣваетъ духовную и господствуетъ надъ нею, и потому грубыя чувственныя удовольствія считаются самымъ высшимъ благомъ. Китайцы въ этомъ отношеніи выше дикарей. Но соотвѣтственно принципу средины или количественной гармоніи между двумя пунктами у нихъ устанавливается количественное равновѣсіе между чувственною и духовною природою въ человѣкѣ, и правильное отношеніе между ними признается то, когда человѣкъ въ равной мѣрѣ слѣдуетъ и духовнымъ и чувственнымъ влеченіямъ, признаетъ одинаковыя правила и за плотію и за духомъ, оставаясь такимъ образомъ въ срединѣ между тою и другимъ. „Духъ не есть здѣсь абсолютная самоцѣль, которой чувственность подчинена, какъ служащій органъ, но соподчиненъ здѣсь съ чувственностію и въ правѣ заявить свое значеніе лишь потолику, поколику онъ *ограничиваетъ* чрезмѣрную силу чувственныхъ влеченій вообще и каждаго частнаго влеченія и сводитъ ихъ на ихъ *правильную мѣру*, которая предначертана человѣку здоровымъ естественнымъ инстинктомъ“ [1]). Потому-то всякія пожертвованія естественными желаніями и потребностями, всякія самоизнуренія не могутъ имѣть мѣста у китайцевъ. Правда, гар-

[1]) *Пфляйдереръ*, D. Religion, s. 180.

монія между душею и плотію требуется и нами, но гармонія, опредѣляемая не количественнымъ отношеніемъ между этими двумя силами или элементами, а качественнымъ; по нашимъ понатіямъ гармонія между ними будетъ сохраняема въ томъ случаѣ, когда каждое изъ нихъ будетъ имѣть права и положеніе не одинаковыя, а такія, какія принадлежатъ имъ по ихъ качеству или ихъ внутреннему существу, слѣд. въ томъ случаѣ, когда духъ (какъ высшая по качеству сила) будетъ господствовать надъ чувственностію и распоряжаться ею сообразно своимъ цѣлямъ, а чувственность (какъ низшая сила) будетъ подчиняться духу и служить ему; если же они будутъ стремиться къ уравненію своихъ правъ, то гармонія между ними будетъ не усовершаться, а разрушаться, такъ какъ они будутъ занимать не принадлежащія имъ мѣста въ отношеніяхъ другъ къ другу. Но освобождаясь изъ подъ характернаго для дикарей давленія грубой чувственности и руководствуясь въ жизни своей соображеніями разсудка, побуждающими на разныя предпріятія изъ-за прибыли, подражая образу вѣчно подвижнаго неба, китайцы, въ отличіе отъ коснѣющихъ въ лѣности дикарей, выдаются подвижностію, постоянною дѣятельностію, трудомъ, а потому свободны и отъ той непредусмотрительности и легкомысленной безпечности на счетъ средствъ и условій обезопашеннаго существованія, которыми страдаютъ дикари, часто терпяціе вслѣдствіе этого большую нужду. *Вуттке* называетъ китайскій народъ „народомъ муравьинымъ“, „рачительнѣйшимъ и трудолюбивѣйшимъ изъ народовъ земли“ [1]). Но, конечно, трудъ китайцевъ, какъ слѣдуетъ уже изъ сказаннаго объ основахъ китайской нравственности, направленъ на матеріальные интересы и матеріальный міръ, и притомъ характеризуется мелочностію и механичностію. Изъ ихъ психическихъ силъ преимуществен-

[1]) Geschichte d. Heid., s. 109.

но развивается и имѣетъ силу сухой практическій разсудокъ. Мы могли бы сравнить въ этомъ отношеніи китайцевъ съ современными народами матеріалистическаго и утилитаристическаго направленія; но только не надобно забывать, что основной принципъ дѣятельности китайца—соблюденіе равновѣсія средины не позволяетъ ему проявить свою дѣятельность въ такой же активной, положительной, наступательной и прогрессивной формѣ, въ какой проявляетъ ее современный цивилизованный европеецъ. Основное требованіе китайской морали въ отношеніяхъ человѣка къ самому себѣ есть сохраненіе спокойствія души. Спокойствіе души должно быть сохраняемо какъ среди возбуждающихся въ человѣкѣ чувственныхъ пожеланій (посредствомъ уравненія чувственности духомъ), такъ и среди разныхъ психическихъ аффектовъ: гнѣва, страха, радости и т. д... Потому то, напр., весьма рѣдки между китайцами случаи опьяненія. Съ другой стороны, по этой же причинѣ въ случаяхъ необыкновенныхъ, потрясающихъ и возмущающихъ человѣка, китаецъ совершенно теряется и готовъ тотчасъ прибѣгнуть къ самоубійству,—хотя въ другихъ случаяхъ, при обыкновенномъ теченіи жизни, самоубійство ему не свойственно вслѣдствіе трезваго практическаго взгляда на жизнь (какъ несвойственно въ сущности и дикарямъ при ихъ непосредственномъ, животномъ взглядѣ на жизнь и при такомъ же отношеніи къ ней). И въ этихъ случаяхъ самоубійство считается у китайцевъ не преступленіемъ и обнаруженіемъ трусости, а дѣломъ достойнымъ почитанія. Сдерживая отъ энергическихъ обнаруженій частные акты въ жизни своей личности, китаецъ обязанъ удерживать отъ такихъ обнаруженій и всю въ цѣлости свою личность и оттѣснять всѣ ея попытки къ тому. Ясно отсюда, что уравненіе китайцемъ всѣхъ проявленій духовной и чувственной природы своей не можетъ быть разсматриваемо, какъ мужественное самообладаніе и геройская борьба съ самимъ собою; это не больше, какъ механическое упорядоченіе психо-физическихъ

обнаруженій; героизмъ же и не нуженъ китайцу, поколику добродѣтель не есть что нибудь искомое еще и трудное для человѣка, но человѣческая природа сама собою влечется къ ней и проявляетъ ее,—и непозволителенъ ему, поколику онъ заявляетъ себя въ сильныхъ движеніяхъ, и слѣд. нарушаетъ китайскую средину.

То же начало спокойствія души и гармоніи, служащее опредѣляющимъ началомъ въ отношеніяхъ китайца къ самому себѣ, опредѣляетъ и его отношенія къ другимъ людямъ. Отсюда естественно вытекаетъ требованіе: „не дѣлай другимъ того, чего не желаешь себѣ, какъ выражался *Кон-фу-тзы*. Добродѣтели, въ особенности содѣйствующія сохраненію мира съ ближними и потому въ особенности рекомендуемыя китайцу, суть—кротость, снисходительность, терпѣніе, вѣрность, правдивость, послушаніе и почтительность къ старшимъ. „Будь строгъ", предписываетъ китайскій мудрецъ, „къ самому себѣ и снисходителенъ къ другимъ". „Похвалить ли кто тебя или оскорбитъ—въ томъ и другомъ случаѣ равно сохраняй спокойствіе души". „Въ послѣднемъ случаѣ скажи себѣ— вѣроятно я заслужилъ порицаніе, если оно нанесено мнѣ". Важную роль играетъ у китайцевъ и учтивость Хотя это свойство нестолько нравственнаго характера, сколько эстетическаго, но оно получаетъ у китайцевъ особенное достоинство вслѣдствіе ихъ привязанности къ внѣшнимъ формамъ поведенія человѣка и обращенія съ другими. Такимъ образомъ отношенія китайцевъ къ ближнимъ проникнуты благорасположенностію и преданностію; но только эта благорасположенность и эта преданность пассивнаго и больше внѣшняго характера; онѣ не преслѣдуютъ какой нибудь высшей идеи и цѣли, а останавливаются на самихъ себѣ, на ступени относительнаго и подчиненнаго достоинства этихъ добродѣтелей; онѣ не простираются до глубины внутренняго сердечнаго настроенія, а больше ограничиваются внѣшними формами миролюбиваго и гармоническаго отношенія человѣка къ ближнимъ. Встрѣчаемъ въ моральной системѣ китайцевъ и предписанія любви ко врагамъ, по

видимому разрушающія всякія партикуляристическія ограниченія,—и это новый поводъ для нѣкоторыхъ къ возвышенію китайскаго нравоученія и идеализированію его. Дѣйствительно, раціоналистическая точка зрѣнія, на которой стоятъ китайцы, расширяла и возвышала въ извѣстномъ смыслѣ взглядъ ихъ. Но что любовь ко врагамъ далеко не имѣетъ здѣсь того смысла, какой она имѣетъ въ христіанствѣ, и мотивируется здѣсь не тѣмъ, чѣмъ мотивируется въ христіанствѣ, что китайцы руководствуются при этомъ только практическими соображеніями равновѣсія и порядка между людьми, это слѣдуетъ изъ того, что если врагъ послѣ попытокъ къ обращенію его остается неисправимымъ, то онъ долженъ быть трактуемъ, по предписаніямъ китайской морали, „не какъ человѣкъ, а какъ животное“, долженъ быть совсѣмъ оставленъ безъ вниманія и не считаться даже въ числѣ людей. Изъ этихъ же соображеній равновѣсія и предохраненія себя отъ увлеченія крайностями объясняются изреченія китайскихъ мудрецовъ, парализующія повидимому всякій партикуляризмъ и заповѣдующія широкій взглядъ на людей. Со стороны формальной или внѣшней есть нѣкоторое сродство китайскихъ воззрѣній съ воззрѣніями христіанскими, но со стороны существенной или внутренней между ними значительное различіе. Мягкое отношеніе простирается и на животныхъ и растенія; крикъ убиваемаго животнаго невыносимъ для китайскаго мудреца.

Соотвѣтственно изложеннымъ идеальнымъ требованіямъ нравственнаго закона описывается жизнь китайскаго мудреца *Кон-фу-тзы*, имѣющаго значеніе образца для китайцевъ. Въ дѣтствѣ своемъ онъ описывается безгранично покорнымъ своей матери и почтительнымъ сыномъ (отца онъ лишился скоро послѣ рожденія), въ школѣ затмилъ всѣхъ скромностію и аккуратностію, на службѣ отличался необыкновенною честностію и справедливостію, былъ всегда степененъ и спокоенъ, относился ко всѣмъ вѣжливо, выдавался изъ ряда другихъ умѣренностію и выдержанностію: „ѣлъ не много,

и когда ѣлъ — ничего не говорилъ, когда находился въ постели, также молчалъ, когда сидѣлъ въ экипажѣ, держался прямо".

Вслѣдствіе натуралистически-практическаго воззрѣнія на міръ и жизнь китайцы превосходятъ всѣ другіе народы необыкновенною скудостію и сухостію нравственно-религіозныхъ отношеній. И въ самомъ дѣлѣ, могутъ ли они имѣть здѣсь мѣсто, если божество сводится китайцами въ видимый міръ и отожествляется съ человѣкомъ, какъ высшимъ въ мірѣ проявленіемъ божества, если жизнь божества отожествляется здѣсь съ обычнымъ міропорядкомъ, внѣ котораго она остается мертвою и бездѣйственною, и если область религіозно-нравственной жизни человѣка не выдѣляется изъ области обычнаго порядка жизни? Могутъ ли они имѣть здѣсь мѣсто при неразграничимости реальнаго и идеальнаго, при понятіи о существующемъ порядкѣ вещей, какъ порядкѣ совершенномъ, соотвѣтствующемъ своему идеалу? Могутъ ли они имѣть мѣсто при воззрѣніи на жизнь человѣка, какъ подчиненную неизмѣнному закону необходимости и опредѣляемую непосредственно самимъ небомъ? Нравственное отношеніе къ божеству возможно только тамъ, гдѣ есть мѣсто свободному отношенію къ нему, гдѣ человѣкъ можетъ по своей волѣ направлять и измѣнять ходъ своей жизни и судьбы, гдѣ дѣйствительность считается несоотвѣтствующею своему идеалу, и потому вызываетъ человѣка стремиться къ высшему, идеальному, божественному. Но ни то, ни другое не имѣетъ мѣста при послѣдовательномъ развитіи китайскаго міровоззрѣнія. При послѣдовательномъ развитіи основъ китайской метафизики богослуженіе (внутреннее и внѣшнее) теряетъ всякое значеніе и смыслъ. Но человѣку свойственно при заблужденіяхъ быть непослѣдовательнымъ. И у китайцевъ все таки существуютъ богослужебные обряды, отчасти потому, что они сохранились отъ древнихъ временъ, когда китайскій народъ былъ еще живѣе и сердечнѣе, не былъ еще окованъ холоднымъ

разсудочнымъ воззрѣніемъ, отчасти потому, что не всѣ же въ народѣ способны къ философской спекуляціи. Впрочемъ богослуженіе китайское, какъ мы уже сказали, отличается крайнею бѣдностію и сухостію. Можно сказать, что по сухости и бѣдности нравственно-религіозныхъ отношеній китайцы раздѣляютъ общую участь съ дикарями; только у нихъ эти отношенія не такъ, конечно, грубы, и не такъ низки вслѣдствіе высшаго обще-духовнаго состоянія китайцевъ по сравненію съ дикарями и высшаго представленія о божественной силѣ.

Молитва, это идеальное выраженіе отношенія человѣка къ божеству, и жертва, отношеніе реальное, получаютъ у китайцевъ болѣе символическое значеніе, чѣмъ дѣйствительное и существенное. Какъ въ самомъ дѣлѣ молиться китайскому божеству надлежащею молитвою, когда само небо не видитъ, не слышитъ, не знаетъ ничего, но достигаетъ всего этого только въ человѣкѣ? Чѣмъ и зачѣмъ жертвовать, когда все находится на своемъ мѣстѣ и въ такомъ состояніи, въ какомъ должно быть? Молитва не вмѣняется китайцу въ непремѣнную обязанность, а предоставляется его усмотрѣнію. А что касается жертвъ, то частныя жертвы совсѣмъ не существуютъ въ Китаѣ, а есть только общественныя. По содержанію молитвы реалиста китайца матеріальнаго свойства, и нестолько просительнаго характера (о чемъ ему просить, если все у него есть и все совершается съ необходимостію), сколько хвалебнаго. А матеріалъ жертвъ—большею частію курильныя вещества, стружки дерева, куски цвѣтной бумаги—ясно характеризуетъ скупость китайца въ отношеніяхъ своихъ къ божеству и практическую разсудительность не теряться въ средствахъ тамъ, гдѣ не предвидится реальнаго пріобрѣтенія, гдѣ даже почти совсѣмъ не усматривается смысла. Тѣмъ болѣе, конечно, не можетъ быть у китайцевъ мѣста для пожертвованій человѣкомъ самимъ собою, для физическихъ изнуреній ради религіозныхъ цѣлей и наконецъ для принесенія всего себя въ жертву.

Переходя отъ индивидуальныхъ отношеній китайца къ себѣ, къ божеству и къ другимъ людямъ, какъ индивидуумамъ, къ соціальнымъ отношеніямъ (т. е. отношеніямъ его, какъ члена общества, къ другимъ людямъ, образующимъ собою соціальный организмъ), находимъ, что соціальная жизнь имѣетъ въ Китаѣ особенно важное значеніе и прочную почву; она настолько здѣсь широка и глубока, что почти совсѣмъ ослабляетъ значеніе и достоинство индивидуальной жизни. „Китаецъ", пишетъ *Вуттке*, „не есть что нибудь большее, чѣмъ только часть цѣлостнаго организма, если онъ имѣетъ какой нибудь вѣсъ, то не въ себѣ самомъ, а только въ другихъ; подобно растенію, онъ коренится на почвѣ своего внѣшняго положенія, и, однажды вырванный изъ этой почвы, тотъ часъ засыхаетъ, такъ какъ не имѣетъ въ себѣ своей собственной жизни, а держится внѣ себя" [1]). Темное представленіе въ язычествѣ, и особенно на Востокѣ, о личности человѣка, пантеистическій характеръ метафизики китайской и — что спеціально характерно для китайцевъ — представляемый ими первый опытъ образованія соціальнаго организма, съ характеромъ патріархальнымъ, дѣлаютъ понятными для насъ широкое и глубокое значеніе у нихъ общества и общественной жизни и вытѣсненія ею индивидуума и индивидуальной жизни. Говоримъ—первый опытъ, такъ какъ соединеніе въ общество индивидумовъ—дикарей представляетъ собою, какъ мы видѣли, не живой организмъ, а простой аггрегатъ атомовъ. Чтобы быть живымъ организмомъ, дикарямъ недостаетъ живаго сознанія единства жизни, великихъ историческихъ событій, возбуждающихъ чувство тѣсной національной сопринадлежности, и историческихъ традицій. Когда люди находятся на такой еще ступени развитія и жизни, что они не способны создать собою связный соціальный организмъ, тогда они дробятся, разобщаются и вслѣдствіе этого живутъ больше индиви-

1) Geschichte d. Heid., s. 132.

дуальною жизнію, чѣмъ соціальною; эта односторонность называется въ моральныхъ и политическихъ системахъ „индивидуализмомъ“. Съ другой стороны, когда люди настолько поднялись въ духовно-нравственномъ развитіи своемъ, что способны образовать собою органическое общество, но въ тоже время и не настолько, чтобы при сознаніи себя, какъ части цѣлаго, удерживать за собою и свою индивидуальную самостоятельность, тогда они впадаютъ въ противоположную односторонность „соціализма“, обезразличиваясь въ сплошной массѣ А такъ какъ первая форма человѣческаго общества есть семейство, то потому у китайцевъ, стоящихъ на первой и самой низшей ступени исторической жизни, впервые образующихъ собою органическое общество, господствуютъ семейный духъ и характеръ общества.

Не удивительно послѣ этого если семейство получило у китайцевъ такое высокое значеніе и достоинство, какими оно не пользуется ни у одного языческаго народа. А такъ какъ въ основѣ семейства лежитъ бракъ, то такое же достоинство усвояется и ему. Значеніе брака простирается даже за предѣлы нравственной сферы и вводится въ сферу космическую и теологическую; брачное соединеніе мужа и жены есть отобразъ соединеніе началъ божественной жизни—первосилы и первоматеріи и космической жизни—неба и земли. Если эти начала признаются источникомъ жизни и произведенія существъ, то и мужъ и жена, производя новыя существа, продолжаютъ этимъ теченіе жизни и такимъ образомъ служатъ божественнымъ цѣлямъ міросозданія и мірообразованія. Для нравственной же жизни человѣческой бракъ и основывающаяся на немъ семья служатъ центральнымъ пунктомъ; тутъ сливаются лучи всѣхъ возможныхъ для человѣка видовъ любви. Соотвѣтственно тому и благосостояніе семейное считается самымъ высшимъ счастіемъ человѣческимъ. По причинѣ важнаго метафизическаго и нравственнаго значенія брака, бракъ составляетъ долгъ для каждаго китайца, достигшаго извѣстнаго возраста;

безбрачная же жизнь презирается. Если обратимъ вниманіе на рѣшительный перевѣсъ въ Китаѣ родовой жизни надъ индивидуальною и въ тоже время глубокое почтеніе китайцевъ къ предкамъ и на ограниченіе у нихъ судьбы человѣка почти земною только жизнію, то человѣкъ холостой окажется виновнымъ и въ пресѣченіи жизни, и въ нарушеніи долга почтенія къ предкамъ, лишая ихъ потомства. Потому-то государственный законъ, предписывая бракъ, дозволяетъ заключать его даже противъ воли родителей; между тѣмъ какъ во всѣхъ другихъ случаяхъ непослушаніе родителямъ, какъ увидимъ ниже, влечетъ за собою самую тяжкую вину и наказаніе.

При такомъ важномъ значеніи брака у китайцевъ естественно ожидать, что онъ будетъ у нихъ чище и благороднѣе не только брака дикарей, но и брака другихъ языческихъ историческихъ народовъ. Если достоинство брака измѣрять положеніемъ жены въ семействѣ, то у китайцевъ жена пользуется большимъ почетомъ. Было бы конечно незнаніемъ законовъ историческаго развитія и фактовъ китайской исторіи, если бы мы вздумали идеализировать (какъ дѣлаютъ нѣкоторые) семейную жизнь китайцевъ и искать у нихъ свойственнаго христіанству семейнаго совершенства. И китайцы платятъ дань своему времени и приносятъ жертву язычеству. И у нихъ, какъ и у другихъ языческихъ народовъ, жена неравноправна мужу и обязана къ безусловному послушанію ему, какъ своему господину; а въ случаѣ смерти мужа жена вступаетъ въ подчиненіе сыну. И у нихъ разрушается идея истиннаго брака и истинная брачная жизнь унизительною для женщины полигаміей. Хотя полигамія не въ обычаѣ у китайцевъ и не похваляется, но тѣмъ не менѣе встрѣчается даже между такими личностями (императорами), которыя служатъ у китайцевъ образцами нравственной жизни. Были времена, когда нѣкоторые китайскіе императоры считали женъ сотнями и даже тысячами. Но если гдѣ, то въ особенности у китайцевъ главной женѣ принадлежало первенство надъ всѣми побочными женами. Далѣе, и у китайцевъ

низкое положеніе женщины по сравненію съ мужчинами свидѣтельствуется тѣмъ, что воспитаніе и обученіе дѣвочекъ остается въ небреженіи сравнительно съ воспитаніемъ и обученіемъ мальчиковъ, что женщины живутъ въ затворѣ и отправляютъ всевозможныя низшія работы, что отецъ, на вопросъ о числѣ его дѣтей, называетъ только мальчиковъ. Но при всемъ томъ здѣсь жена не есть раба своего мужа и не подлежитъ его произволу; мужъ долженъ поступать съ нею по закону, а законъ предписываетъ уважать жену и быть ей вѣрнымъ; въ случаѣ измѣны наказывается и мужъ. Нѣкоторыя женщины пользуются даже извѣстностію въ литературѣ китайской и въ исторіи Китая, какъ основательницы нѣкоторыхъ промысловъ.

Такое миролюбивое и почтительное отношеніе къ женщинѣ объясняется прежде всего изъ міровоззрѣнія китайцевъ и основнаго взгляда ихъ на жизнь. Міръ, по китайскому воззрѣнію представляетъ равновѣсіе составныхъ его частей, разумъ проникаетъ всю вселенную и устанавливаетъ въ ней порядокъ, поддерживать который есть задача китайца. Потому и женщинѣ, какъ полноправной части въ произведеніяхъ природы, принадлежитъ свое достоинство и своя честь, которыя не должны быть оскорбляемы произволомъ мужчины и грубостію его обращенія, потому что иначе будетъ разрушаться гармонія мира; женщина есть отображеніе божественнаго первобытія, хотя только пассивной стороны въ немъ, въ соотвѣтствіе землѣ въ космической области. Наконецъ совершенное, сравнительно, положеніе брака и семьи у китайцевъ объясняется уже объясненнымъ нами патріархальнымъ характеромъ китайской жизни.

Важному значенію брака и серіозному взгляду на него соотвѣтствуютъ и условія заключенія его. Бракъ заключается съ нѣкоторыми предосторожностями и сопровождается торжественнымъ празднествомъ. Хотя онъ не благословляется жрецами, которыхъ нѣтъ у китайцевъ, но требуется согласіе на бракъ родителей или близкихъ родственниковъ.

Заключеніе брака имѣетъ впрочемъ, какъ и вообще у языческихъ народовъ, характеръ договора; а въ настоящее время, съ упадкомъ нравственности, даже нисходитъ до торговли красивыми дѣвушками. Бракъ между родственниками строго воспрещается, и кругъ родства, воспрещающаго брачные союзы, очень широкъ.

Брачное сожительство супруги стараются сохранять въ возможной чистотѣ. Цѣломудріе и вѣрность цѣнились весьма высоко. Какъ за прелюбодѣяніе, такъ и за увлеченіе дѣвушки законъ налагалъ тяжкія наказанія (удары до сотни); и наказывалась не только жена, рѣшившаяся на прелюбодѣяніе, но и мужъ, допустившій прелюбодѣяніе жены. Вѣрность жены иногда простирается до самоубійства. Вдовой женщинѣ рекомендуются уединеніе и воздержаніе отъ втораго брака, и послѣдовавшей этому совѣту воздается великая хвала. Разводъ обусловливается не произволомъ мужа, а болѣе или менѣе серіозными причинами, напр. невѣрностію, безплодіемъ, неискоренимыми нравственными пороками. Право на разводъ имѣетъ отчасти и жена.—Но съ теченіемъ времени, по мѣрѣ исчезновенія древняго народнаго духа и начавшейся порчи нравовъ, цѣломудріе стало мало помалу теряться, и въ настоящее время свобода въ отношеніяхъ между мужчиной и женщиной и служеніе плоти распространились и въ Китаѣ.

Если отношеніе между китайскими супругами можетъ быть поставлено въ примѣръ другимъ языческимъ народамъ, то тѣмъ болѣе это нужно сказать объ отношеніи между родителями и дѣтьми. Любовь дѣтей къ родителямъ считается у китайцевъ самымъ высшимъ изъ всѣхъ возможныхъ видовъ любви (даже любви между супругами) и источникомъ всѣхъ добродѣтелей, и почтеніе къ родителямъ составляетъ самую первую обязанность. Усвоеніе такого важнаго значенія послушанію и почтенію къ старшимъ объясняется господствомъ у китайцевъ строгой субординаціи, обусловливаемой китайскимъ міровоззрѣніемъ, усматривающимъ сущность бытія въ порядкѣ; а перевѣсъ надъ прочими авторитетами авто-

ритета родительскаго объясняется семейнымъ характеромъ устройства китайскаго общества. Отецъ есть намѣстникъ неба по отношенію къ своимъ дѣтямъ, почитаніе его дѣтьми почти уравнивается съ почитаніемъ неба. Непочтительность къ родителямъ наказывается смертію. Дѣтямъ вмѣняется въ обязанность всѣми мѣрами заботиться о благосостояніи своихъ родителей,—кормить ихъ въ случаѣ нужды, избѣгать всякихъ удовольствій и развлеченій въ случаѣ болѣзни ихъ, произвести имъ потомство, благочестно погребсти ихъ, носить по нимъ нѣсколько лѣтъ трауръ и никогда не забывать о нихъ [1]). Мало того, дѣти обязаны заботиться и о нравственномъ благосостояніи своихъ родителей,—предостерегать ихъ отъ проступковъ, осторожно увѣщевать ихъ отстать отъ слабостей и пороковъ своихъ, и настаивать на этомъ, не смотря на недовольство и преслѣдованія отъ родителей. Ясно, что безусловная власть и грубая механическая сила родителей по отношенію къ дѣтямъ, господствовавшія у дикарей, значительно смягчаются и облагораживаются китайцемъ. Съ другой стороны, безусловное право родителей по отношенію къ дѣтямъ обусловлено непремѣннымъ долгомъ заботиться о тщательномъ воспитаніи послѣднихъ; отвѣтственность родителей за дѣтей простирается до того, что родителямъ можно вмѣнить въ вину проступокъ взрослаго сына и наказать. По тутъ же китайцы изобличали себя въ односторонности и механичности своихъ отношеній къ дѣтямъ, когда во избѣжаніе неизбѣжныхъ при воспитаніи непріятныхъ столкновеній съ дѣтьми вручаютъ дѣло воспитанія стороннимъ лицамъ. Въ позднѣйшее время они подверглись общей судьбѣ язычества въ отношеніи дѣтей,—дѣтей начали подкидывать и умерщвлять, особенно дѣвочекъ, унижавшихся сравнительно съ мальчиками. Система воспитанія и обученія, соотвѣтственно всему строю и характеру китайской жизни, чисто механическая.

---

[1]) Изъ этихъ поминокъ вышелъ культъ предковъ.

Вторая сфера соціальныхъ отношеній человѣка есть государство. Мы уже имѣли случай замѣтить, что китайское государство возникло мирнымъ путемъ изъ семейства и потому носитъ патріархальный характеръ, есть какъ бы расширенное семейство. Но находясь въ такомъ близкомъ сродствѣ съ семействомъ по происхожденію своему, китайское государство находится въ такомъ же близкомъ сродствѣ съ нимъ и по нравственному и метафизическому своему значенію. Если на семейство китайцы смотрятъ какъ на средоточный пунктъ нравственной жизни и источникъ всякой добродѣтели и всякаго счастія, а государство считаютъ развитымъ и достигшимъ своего совершенства семействомъ, то слѣд. въ государствѣ, и только въ немъ, нравственная жизнь достигаетъ полнаго и самаго высшаго своего раскрытія и выраженія. Семейство имѣетъ такое важное значеніе по отношеніе къ нравственной жизни потому, что оно есть отображеніе небесной, теологико-космической жизни, выражая въ авторитетѣ родителей силу дѣятельную, активную (Янъ), а въ послушаніи дѣтей—силу страдательную, пассивную (Инъ), а изъ гармоническаго соединенія этихъ двухъ силъ создается всякая жизнь, слѣд. и нравственная. Въ государствѣ же, довершающемъ семейство, первоначальная противоположность метафизическаго бытія достигаетъ самаго высшаго и самаго чистаго своего откровенія въ человѣческой средѣ—въ противоположности между императоромъ, какъ дѣятельною силою, и подданными, какъ пассивною матеріей; изъ гармоническаго соединенія повелѣній императора и исполненія ихъ народомъ создается самая высшая нравственная жизнь (т. е. жизнь первобытнаго метафизическаго бытія въ формѣ человѣческаго самосознанія и человѣческой воли). Государство есть полное осуществленіе міровой разумности и міроваго порядка. Изъ сказаннаго вытекаетъ, во первыхъ, универсальность государства и государственной жизни у китайцевъ, а во вторыхъ, юридическій характеръ китайской нравственности.

„Различныя стороны духовной жизни", пишетъ *Вуттке*, въ различной степени развиты у различныхъ народовъ; если индійцы суть народъ религіи, то китайцы суть народъ государства. Все у нихъ есть государство, и государство есть море, въ которое изливаются всѣ потоки духовной жизни. Всѣ стороны народной жизни не только находятся въ отношеніи къ государству, но и сливаются съ нимъ; религія есть государственная религія; философія—государственная философія; наука вообще исходитъ изъ государства и носится и направляется государствомъ; искусство получаетъ законы свои чрезъ государство; наконецъ нравственность вполнѣ находится подъ опекою государства" [1]). Послѣ этого понятно, что все, что китаецъ имѣетъ самаго высшаго и совершеннаго, онъ можетъ получить и выразить только въ государствѣ. Только въ государствѣ онъ можетъ достигнуть своего человѣческаго назначенія; и достигаетъ его въ немъ всецѣло, такъ какъ „всѣ отношенія его къ божественному бытію совпадаютъ съ его отношеніями къ государству; воля неба переходитъ въ государственный законъ, божественное міроправленіе есть государственное правленіе, благочестіе и нравственность суть одно съ гражданскою добродѣтелью" [2]). Невольно припоминается при этомъ государство гегелевское, воплощающее въ себѣ общую волю или „объективный духъ", по выраженію *Гегеля*, какъ самую высшую силу и самый высшій авторитетъ по отношенію къ индивидууму. Если пріобрѣсть нравственный характеръ есть высшее достоинство и назначеніе человѣка, а китаецъ какъ мы видѣли, получаетъ высшее значеніе не какъ личность, а какъ гражданинъ, то слѣд. китайская нравственность по необходимости должны быть гражданскаго характера. Изученіе китайской исторіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ изученіе

---

[1]) Geschichte d. Heid., s. 117.

[2]) *Пфлейдереръ*, D. Religion, s. 182.

китайской морали; забота о нравственномъ совершенствованіи китайца есть дѣло главнымъ образомъ государства.

При разсмотрѣніи государственнаго организма мы прежде всего встрѣчаемся съ отношеніемъ между государемъ и народомъ, такъ какъ государство составляется прежде всего изъ правителя и подданныхъ. Отношеніе между правителемъ и подданными въ китайскомъ государствѣ на первый взглядъ не совсѣмъ понятно, являясь въ одно и тоже время и деспотическимъ, и либеральнымъ, такъ какъ мы находимъ въ немъ разомъ и насиліе правителя и неограниченную власть его, и большую свободу народа по отношеніи къ правителю. Но при точнѣйшемъ ознакомленіи съ китайскимъ государствомъ оказывается, что оно не есть ни деспотическое, ни либеральное. Въ отношеніяхъ между правителемъ и подданными мы только видимъ строгое проведеніе хорошо извѣстнаго намъ общаго начала китайской жизни—равновѣсія двухъ равноправныхъ силъ; и въ государствѣ это начало соблюдено съ особенною тщательностію, такъ какъ государственная жизнь есть самая высшая форма жизни. Если названныя двѣ силы государственныя (соотвѣтствующія двусоставному началу въ первобытіи—активному и пассивному) имѣютъ одинаковое право на существованіе, то каждая изъ нихъ заявляетъ себя настолько, насколько въ состояніи, безъ нарушенія правъ другой силы; и въ случаѣ неравномѣрнаго перевѣса одной силы надъ другою послѣдняя имѣетъ право и даже обязана вступить въ реакцію по отношенію къ первой и насильственно возстановить попранныя права свои и нарушенное равновѣсіе жизни. Такое отношеніе между двумя составными силами довольно замѣтно уже въ китайскомъ семействѣ, гдѣ хотя отецъ пользуется безусловнымъ правомъ по отношенію къ дѣтямъ, но, съ другой стороны, дѣти имѣютъ право на тщательное воспитаніе и обязаны, по мѣрѣ возрастанія, заботиться о нравственномъ благосостояніи родителей. Такое же отношеніе между силами находимъ и въ китайскомъ государствѣ; на-

родъ ограничивается властію правителя, а правитель удерживается въ должныхъ границахъ и подчиненіи закону правомъ и силою народа. Понятно, что такое устройство политическаго общества должно быть признаго самымъ правильнымъ и совершеннымъ въ идеѣ, такъ какъ по идеѣ здѣсь не можетъ быть мѣста ни деспотизму правителя, ни свободомыслію и произволу народа.

Вопросъ о формѣ правительства, свойственной Китаю, рѣшается весьма легко. Китайское міровоззрѣніе требуетъ монархическаго правленія. Въ теологико-космической области китайцевъ существуютъ два крайніе и единичные полюса Янъ и Инъ, небо и земля, и эти два начала находятся въ совершенной гармоніи; соотвѣтственно этому и въ области человѣческой и государственной жизни должны существовать два полярныя и единичныя начала—императоръ и народъ. Вотъ самые простые и самые совершенные элементы для составленія государственнаго организма, и только при такомъ сопоставленіи двухъ рѣшительно противостоящихъ другъ другу началъ можетъ произойти совершенная гармонія и прочный организмъ; но гораздо меньше надежды на достиженіе такой гармоніи при дробности сочетаваемыхъ началъ (напр. при республиканскомъ правленіи) Какъ представитель („сынъ“) неба, противостоящій народу, какъ представителю земля, какъ отображеніе дѣятельнаго начала Янъ, противоположнаго пассивному началу Инъ, какъ воплощеніе вообще божественнаго начала въ государствѣ, при господствѣ въ тоже время въ Китаѣ строгаго повиновенія, какъ условія гармоническаго сосуществованія двухъ неравныхъ силъ, составляющаго сущность бытія, китайскій императоръ занимаетъ необыкновенное положеніе въ государствѣ и пользуется чрезвычайной властію и почтеніемъ. Власть его, какъ „сына неба“, происходитъ не отъ людей, а единственно отъ Бога, получитъ ли онъ престолъ по наслѣдству, будетъ ли избранъ на престолъ народомъ, или захватитъ его узурпаціей. Потому всѣ повелѣнія его

имѣютъ значеніе божественныхъ заповѣдей; ему посвящаются алтари, въ честь его совершаются куренія, всѣ подданные падаютъ предъ нимъ ницъ, онъ ставится на равнѣ съ духами, вообще пользуется божескими почестями; личность его неприкосновенна; судьбы его и его смерть суть важнѣйшія историческія и даже міровыя событія, такъ какъ предсказываются и сопровождаются, по вѣрованію китайцевъ, различными знаменіями въ природѣ. Самодержавіемъ его исключается всякое самоуправленіе народа; а всѣ начальствующіе въ государствѣ суть только носители священной власти императора, предъ нимъ всѣ равны отъ солдата до сановника. Естественно, если при такомъ чрезвычайномъ положеніи своего императора китайцы не ограничиваютъ значенія его тѣмъ, что онъ есть повелитель и правитель народа. Будучи законодателемъ, онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ идеалъ нравственной жизни, образецъ, которому должны подражать подданные. И какъ не усвоить ему такого значенія при недостаткѣ представленія живаго личнаго Бога, въ которомъ такъ нуждается народное сознаніе, и божескомъ почти достоинствѣ и положеніи китайскаго императора. Названные нами въ своемъ мѣстѣ *Яао* и *Шунъ*, неувядаемые идеалы китайской нравственности, были императорами. А будучи образцомъ жизни, императоръ считается и величайшимъ благодѣтелемъ народа, пекущимся о немъ подобно отцу въ семьѣ. Въ немъ, какъ центрѣ, сосредоточиваются и отъ него исходятъ всѣ струи жизни; преданіе приписываетъ императорамъ изобрѣтеніе земледѣльческихъ орудій, средствъ промышленности и торговли, считаютъ ихъ учредителями правильныхъ браковъ и вообще порядковъ нормальной жизни. Императоръ же есть верховный жрецъ въ китайскомъ государствѣ.

Но при такомъ высокомъ положеніи китайскаго императора мы не должны забывать пантеистическаго характера китайскаго міровоззрѣнія, сглаживающаго личность и усвояющаго существенное значеніе только идеѣ Потому-то, съ одной

стороны, императоръ пользуется указаннымъ значеніемъ только до тѣхъ поръ, пока онъ остается вѣрнымъ носителемъ идеи; когда же онъ вступитъ въ разладъ съ нею, теряетъ прежнее свое значеніе, поколику онъ попралъ идею, которую долженъ былъ въ себѣ воплощать. Съ другой стороны, народъ вступаетъ въ этомъ случаѣ въ права свои, такъ какъ при обезразличеніи личностей и онъ служитъ носителемъ идеи, ея противоположнаго полюса. Если гармонія жизни состоитъ въ равновѣсіи двухъ противоположныхъ силъ, то когда происходитъ разстройство ея съ одной стороны, должна послѣдовать реакція съ другой стороны, противоположной, и возстановить гармонію. Поэтому-то „голосъ народа“ называется у китайцевъ „голосомъ неба“; какъ доселѣ законъ неба открывался въ волѣ императора, такъ теперь, съ разстройствомъ нормальнаго состоянія воли императора, онъ открывается въ волѣ народа. Поэтому же революціи, въ случаѣ противозаконныхъ дѣйствій императора, составляютъ не только право народа, но и долгъ его. Но онѣ составляютъ прямую противоположность европейскимъ революціямъ, которыми порядокъ не возстановляется, а разрушается. Мало того, въ Китаѣ существуетъ особый классъ чиновниковъ („цензоры“), обязанныхъ слѣдить за исполненіемъ закона императоромъ. И вообще государственные чиновники, по ученію китайцевъ, суть орудія не произвола императора, а воли его, до тѣхъ поръ пока она воплощаетъ въ себѣ небесный законъ. Это—какъ бы расширенный органъ неба, центръ котораго составляетъ императоръ, также отвѣтственный предъ небомъ; „цензоры“ суть трибуны не народа, а неба. Не безъизвѣстна также свобода печати въ Китаѣ, выражающей общественное мнѣніе. При такихъ ограниченіяхъ, при такихъ сильныхъ побужденіяхъ по самому положенію своему къ исполненію закона многіе китайскіе императоры, по свидѣтельству исторіи, дѣйствительно служили примѣромъ добродѣтельной жизни для народа; а императоры беззаконные дѣйствительно не рѣдко свергались съ престола, какъ не соотвѣтствовавшіе своему зва-

нію и достоинству; бывали примѣры и пожертвованія жизнію ради правды со стороны цензоровъ и министровъ, обличавшихъ императоровъ. Вотъ фактическое подтвержденіе высказанной нами мысли, что китайское государство не можетъ быть названо ни либеральнымъ, ни деспотическимъ. Какъ именно оно должно быть названо—мы сейчасъ узнаемъ. Во всякомъ случаѣ оно можетъ служить образцомъ государственнаго устройства, гармонически сочетавая въ себѣ законъ и свободу, авторитетъ и послушаніе, но только съ внѣшней, формальной стороны; со стороны же внутренней ему многаго не достаетъ.

Въ соціально-гражданскомъ отношеніи китайское государство представляетъ ту особенность, отличающую его отъ государствъ прочихъ древнихъ языческихъ народовъ, что въ немъ не существуетъ кастоваго раздѣленія. Китай знаетъ только одно первоначальное различіе между членамъ своего государства—различіе между императоромъ и народомъ, въ соотвѣтствіе различію между первосилою и первоматеріей въ первобытіи; а затѣмъ народъ, въ соотвѣтствіе однороднымъ атомамъ въ первоматеріи, представляетъ собою массу или сумму равноправныхъ гражданъ. Всѣ они нетолько равны предъ закономъ, но и имѣютъ равныя права на всѣ должности въ государствѣ. Несмотря даже на важное значеніе въ Китаѣ родовыхъ отношеній, родовое наслѣдство здѣсь не существуетъ; всѣ должности занимаются по личнымъ заслугамъ, труду и добродѣтели; единственное, что можетъ переходить по наслѣдству отъ отца къ сыну, это матеріальное имущество. Какъ сановникъ можетъ сдѣлаться поденщикомъ, такъ сынъ поденщика можетъ сдѣлаться министромъ. Потому-то императоръ можетъ подвергнуть бастонадѣ какъ солдата, такъ и сановника, не нанося ему этимъ оскорбленія. Если встрѣчается въ Китаѣ и рабство (общая судьба всѣхъ языческихъ народовъ), то рабство не свое быговое, а возникшее вслѣдствіе войны или преступленій; но и въ этомъ случаѣ законъ китайскій покровительствуетъ рабамъ и требуетъ мягкаго обращенія съ ними.

Вслѣдствіе такого обезразличенія членовъ гражданскаго общества и вытекающаго изъ пантеистическаго міровоззрѣнія китайцевъ атомическаго понятія о государствѣ въ Китаѣ господствуетъ соціалистическій принципъ. Если личное значеніе индивидуумовъ стирается, по ученію Китая, и всѣ они носятся движеніями единой абстрактной всепроникающей и всеустрояющей силы, если всѣ они безсамостно противостоятъ волѣ верховнаго правителя (императора) и обязаны безотвѣтно повиноваться ему, то отсюда слѣдуетъ, что китайскій народъ находится подъ полною и всегдашнею опекою государства, въ лицѣ императора, и имѣетъ въ свою очередь право на полную заботу государства о своемъ благосостояніи. Чѣмъ больше предоставляется гражданину воли, тѣмъ больше онъ обязанъ самъ заботиться о себѣ, а чѣмъ больше отнимается у него воля, тѣмъ больше благосостояніе его переходитъ въ чужія руки, и тѣмъ больше онъ вправѣ требовать отъ другихъ блага для себя. Потому-то китайское государство безпримѣрно въ заботахъ своихъ о нуждахъ народа; забота его доходитъ до мелочей. Государство китайское представляетъ собою какбы вел. кое воспитательное заведеніе для малолѣтнихъ дѣтей, въ которомъ каждому указывается всякій шагъ, который долженъ быть сдѣланъ имъ, на каждомъ шагу надзираютъ за нимъ, на каждомъ шагу доставляютъ ему все нужное для его существованія и благосостоянія. „Въ заботѣ о средствахъ существованія народа и о порядкѣ и взаимномъ сношеніи членовъ государства, справедливо замѣтилъ *Вуттке*, въ устроеніи магазиновъ и госпиталей, въ проложеніи дорогъ и мостовъ, въ регулированіи воды и пр. китайское государство не имѣетъ подобнаго себѣ во всемъ языческомъ мірѣ“. „Какъ небо питаетъ всѣ свои творенія и сохраняетъ ихъ въ порядкѣ, такъ государственное правительство должно отечески заботиться о жизни всѣхъ гражданъ“ [1]). Впрочемъ

[1]) Geschichte d. Held, s. 194.

и послѣдніе не должны сидѣть сложа руки ожидая отъ государства подаянія,—китайцы не буддисты; всѣ они съ обитаемою ими землей принадлежатъ государству, какъ рабочія силы и какъ удобная почва для воздѣлыванія; государство задаетъ гражданамъ работу, которую они исполняютъ на пользу государства, а государство защищаетъ и питаетъ гражданъ. При такой концентраціи силъ, направленныхъ на общеполезныя цѣли, и образовалось то вязкое единство, которымъ характеризуется сущность китайскаго государства. Въ такой же совершенной зависимости отъ государства и подъ его полнымъ контролемъ находятся школы и вообще воспитаніе юношества. О заботливости императора, какъ главы государства, о благосостояніи народа, о значеніи его, какъ источника народной жизни, мы уже говорили. Прибавимъ теперь, что императоръ не только обязанъ заботиться о народѣ, но и отвѣтственъ за его проступки. И это весьма естественно. Чѣмъ больше кто имѣетъ власти надъ другимъ и распоряжается имъ, какъ безсамостнымъ орудіемъ, тѣмъ виновнѣе онъ, въ случаѣ это орудіе дѣйствуетъ неправильно. Потокъ чистъ или мутенъ, смотря по источнику, изъ котораго вытекаетъ,—а въ императорѣ истокъ жизни китайскаго народа. Потому грѣхи народа падаютъ на императора; за всякое постигшее народъ бѣдствіе (повальную болѣзнь, голодъ, наводненіе, войну) на императора налагается покаяніе. Такимъ образомъ отношенія народа къ правителю въ Китаѣ весьма серіозны.

Хотя предписанія закона съ точностію опредѣляютъ всякій шагъ китайца, но законъ не составляетъ для него бремени. Китайскій законъ отличается, вообще, мягкостію,—каковой характеръ его необходимо вытекаетъ изъ китайскаго воззрѣнія на человѣческую природу въ настоящемъ, фактическомъ состояніи ея и на отношеніе ея къ идеальному состоянію. Какъ мы видѣли, вообще, у китайцевъ не признается большаго различія между естественнымъ или фактическимъ состояніемъ человѣка и состояніемъ нравственнымъ или иде-

альнымъ; человѣкъ признается склоннымъ отъ природы къ добру и близко стоящимъ къ своей идеѣ и своему конечному назначенію. Потому въ Китаѣ оказываются лишними строгія карательныя мѣры; покрайней мѣрѣ онѣ противны народному китайскому духу. Но тѣмъ неменѣе языческая грубость заявляетъ, конечно, себя и у нихъ; въ ряду наказаній, извѣстныхъ этой странѣ, встрѣчаемъ и изуродованія тѣла.

Вслѣдствіе чрезвычайнаго сосредоточенія (концентраціи) китайцевъ на самихъ себѣ и ихъ пантеистическаго міровоззрѣнія, производящаго обезличеніе какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и цѣлыхъ народовъ, китайцы усвояютъ своему государству универсальное значеніе, считая его одного только истиннымъ и полноправнымъ государствомъ, всѣ же прочія націи варварскими, безправными, назначенными быть въ подчиненію Китаю. По ученію китайцевъ въ идеѣ китайскаго государства лежитъ требованіе обнять имъ всѣ предѣлы земли. Народъ съ активнымъ характеромъ эта мысль повела-бы къ наступательнымъ войнамъ и завоеваніямъ; но не могла она вести къ тому китайцевъ. Война противорѣчитъ миролюбивому духу китайцевъ и началу ихъ жизни (какъ началу порядка и спокойствія); потому ее они считаютъ зломъ и берегутъ себя отъ нея, оправдывая только войну оборонительную (какъ неизбѣжное зло). Китай не воинственное государство, а гражданскимирное; гражданскіе чиновники здѣсь стоятъ выше военныхъ. Какимъ же образомъ можетъ совершиться распространеніе государства китайскаго надъ всѣми предѣлами земли, если китайцы не оправдываютъ наступательную войну? Мирнымъ путемъ. Какъ въ началѣ произошло китайское государство мирнымъ путемъ, и не само себя произвело, а произведено силою неба и носится абстрактною идеею, такъ и распространеніе его должно произойти такимъ же путемъ, и не его собственною силою, а силою правящаго неба. Ненавидя войну и любя миръ, китайцы оградили себя отъ насильственнаго вторженія вра-

говъ стѣною, а мирныхъ чужестранцевъ принимали къ себѣ и сживались съ ними. Послѣднее обстоятельство было причиною наводненія Китая иноземцами и удобнаго распространенія здѣсь чуждыхъ религіозныхъ ученій (буддизма, христіанства).

Но тѣмъ не менѣе первоначальный духъ и складъ китайской жизни строго сохранялись въ китайскомъ народѣ. Задолго до Р. Хр. китайцы достигли высокой степени культуры, сдѣлали важныя открытія въ области естествознанія, считались вообще въ глубокой древности самымъ образованнымъ народомъ міра. Но усматривая идеалъ не въ будущемъ, а въ прошедшемъ, и въ горделивомъ самодовольствѣ останавливаясь на себѣ, какъ на центрѣ человѣчества, какъ на цвѣтѣ жизни человѣческой, они отчуждили себя отъ остальныхъ народовъ міра, а съ тѣмъ вмѣстѣ и отъ новѣйшей цивилизаціи. Они не въ состояніи были понять, что всякому народу предлежитъ двоякая задача—съ одной стороны сохранять свою національную особенность и стремиться къ выраженію своего національнаго типа, а съ другой—вступать во взаимодѣйствіе съ другими народами, такъ какъ ни одинъ народъ самъ по себѣ не довлѣетъ самому себѣ, а можетъ развиться къ своему назначенію только во взаимообщеніи съ другими народами, при развитіи интернаціональныхъ отношеній. И вотъ прошли тысячи лѣтъ, а китайцы остаются на одной и той же ступени развитія. Предразсудки и рутина древнихъ вѣковъ неизмѣнно тяготѣютъ надъ ними. Формализмъ и механизмъ, характеризующіе человѣческую дѣятельность на низшихъ ступеняхъ его развитія, до раскрытія самоопредѣленія, окутываютъ жизнь китайцы и доселѣ. Школы, назначенныя для образованія человѣка, выведенія его изъ индивидуальной ограниченности, расширенія его кругозора, не достигаютъ этой цѣли, такъ какъ онѣ носятъ такой же характеръ окоченѣлости и неподвижности. Онѣ сообщаютъ человѣку механическое образованіе, дѣлающее его лишь способнымъ къ выполненію извѣстныхъ дѣйствій, не-

обходимыхъ въ практической жизни. Изящному искусству также не мѣсто среди механически-практическаго народа. Причиною всего этого служитъ недостатокъ въ Китаѣ творческой дѣятельности личностей, игнорированіе индивидуальныхъ силъ и усвоеніе значенія только общему и родовому, словомъ, корень зла—натурализмъ китайской жизни.

Итакъ, повторяемъ, въ формальномъ отношеніи китайское государство представляется съ нѣкоторыхъ сторонъ возвышеннымъ образцомъ государства, поколику въ Китаѣ нѣтъ мѣста ни диспотизму, ни либерализму, поколику власть и послушаніе, авторитетъ и свобода здѣсь гармонически сочетаваются, поколику здѣсь нѣтъ кастовыхъ, случайныхъ по отношенію къ волѣ и дѣятельности человѣка привилегій, а все достоинство человѣка основывается на личныхъ заслугахъ, и при томъ всѣ члены государства совершенно равны предъ закономъ и единодушно преслѣдуютъ общіе интересы, поколику правители здѣсь отечески заботятся о народѣ и смягчаютъ карательный законъ, поколику китайцы не теряютъ изъ виду идею универсальности, единаго всеобщаго царства. Но если мы обратимся къ сущности всего высказаннаго въ названныхъ формахъ, то найдемъ ее не высокаго достоинства. Достоинство ея унижается вслѣдствіе натуралистическаго характера ея, вытекающаго изъ общихъ основъ китайской нравственности (субъективныхъ и объективныхъ), какъ основъ также натуралистическихъ. *Вуттке* уподобляетъ китайское государство „совмѣстной жизни пчелъ или муравьевъ, хотя выше образованныхъ, но подчиненныхъ тѣмъ же несвободнымъ естественнымъ законамъ"; китайское государство, говоритъ онъ, есть государство „космической необходимости", „натургосударство въ собственномъ смыслѣ слова" [1]).

Третья и послѣдняя форма человѣческаго общества и соціальныхъ отношеній человѣка есть церковь или рели-

1) Ibid., s. 148.

гіозное общество. Но послѣ сказаннаго выше о религіозно-нравственномъ отношеніи китайцевъ къ божеству и о значеніи въ Китаѣ государства не трудно a priori предположить, что эта форма должна быть слишкомъ блѣдною. Всеобъемлющее государство всецѣло обнимаетъ и поглощаетъ собою церковь, такъ что, собственно говоря, въ Китаѣ не существуетъ особой формы церковнаго общества; она всецѣло совпадаетъ съ формою государственныхъ отношеній. Нѣтъ въ Китаѣ особыхъ жрецовъ; жертвы приносятся гражданскими чиновниками или вообще старшими изъ присутствующихъ при богослуженіи; а такъ называемыя великія жертвы приносятся императоромъ. Молитвы при совершеніи богослуженія также суть произведеніе государственныхъ чиновниковъ. Большинство храмовъ посвящено собственно не божеству, а предкамъ, заслужившимъ своею полезною дѣятельностію благодарную память народа. Недѣльныхъ праздниковъ нѣтъ; нѣтъ, собственно говоря, и вообще праздничныхъ дней, какъ выраженія религіознаго торжества. Китайцы, какъ видѣли мы, народъ труда и пользы, и потому всѣ дни у нихъ совершенно похожи другъ на друга; существуютъ только частныя празднества, дни воспоминанія, и то не многія; всеобщій праздникъ бываетъ только въ день новаго года и есть не столько религіозный праздникъ, сколько національный [1]). Посты, какъ видѣли мы, не свойственны китайцамъ; существуетъ впрочемъ постъ для чиновниковъ предъ участіемъ въ великомъ жертвоприношеніи, совершаемомъ императоромъ.

Если первою причиною удобнаго распространенія въ Китаѣ чуждыхъ религіозныхъ ученій была ихъ наклонность къ универсальному и всеобъемлющему, то вторая причина этого явленія заключается въ реалистически-практическомъ направленіи китайцевъ, не создавшихъ ничего самобытно

---

1) У буддистовъ и другихъ сектантовъ Китая есть много праздниковъ; но мы говоримъ о праздникахъ господствующей въ Китаѣ религіи (*Кон-фу тзы*).

оригинальнаго въ идеально-религіозной области, но по внутреннему инстинкту, неизбѣжному при самомъ практическомъ направленіи человѣка, все-таки стремившихся къ восполненію этой области, по крайней мѣрѣ чрезъ заимствованіе отъ-инуды. Но такъ какъ индифферентизмъ по отношенію къ религіи во всякомъ случаѣ составляетъ общую характерную черту китайцевъ, то потому распространившіяся въ Китаѣ чуждыя религіозныя ученія имѣли весьма мало вліянія на нравственно-практическую жизнь, оставаясь болѣе отвлеченною идеей.

Одновременно съ ученіемъ *Кон-фу-тзы* начало распространяется въ Китаѣ ученіе *Лао-тзы* (современника *Конфу-тзы*, но старшаго по лѣтамъ). И по внѣшней исторіи происхожденія своего, и по духу и характеру своему оно показываетъ не туземное происхожденіе. Не въ примѣръ китайскому обычаю *Лао-тзы* путешествуетъ по чужимъ странамъ, долгое время живетъ въ Индіи, откуда главнымъ образомъ и заимствуетъ свое ученіе. Если присмотримся къ послѣднему, то замѣтимъ на немъ больше индійскую, чѣмъ китайскую печать. На мѣсто китайскаго болѣе или менѣе опредѣленнаго двусоставнаго (дуалистическаго) начала ставится у *Лао-тзы* единое начало неопредѣленное, безразличное, молчаливое, безъ всякихъ свойствъ и проявленій. Міръ есть проявленіе этого начала и этого единаго истиннаго бытія,—но проявленіе въ формѣ бытія низшаго, неистиннаго, ничтожнаго. Отсюда задача человѣка—стремиться къ возвращенію въ первобытіе, изъ котораго онъ вышелъ, къ погруженію въ эту пустоту. Средства же для этого—созерцательность и аскетизмъ. Самъ *Лао-тзы*, по возвращеніи изъ путешествія, проводилъ жизнь въ уединеніи и въ созерцательныхъ размышленіяхъ. Встрѣтившись однажды (по преданію) съ *Кон-фу-тзы* и упрекнувъ его въ пристрастіи къ земнымъ интересамъ, *Лао-тзы* въ свою очередь получаетъ отъ послѣдняго упрекъ въ томъ, что „носится подъ облаками“. Чтобы спокойнѣе предаваться созерцанію, чело-

вѣкъ, по ученію *Лао-тзы*, долженъ заботиться объ умерщвленіи плоти, объ укрощеніи вожделѣній и страстей, въ забвеніи всѣхъ интересовъ земной жизни. Ученіе, очевидно, составляющее прямой контрастъ съ духомъ и характеромъ китайской націи, но весьма сродное съ индійскимъ. Расходится оно съ господствующею въ Китаѣ религіей и своимъ индійскимъ ученіемъ объ откровеніяхъ и чудесахъ и о безсмертіи человѣка помощью „напитка безсмертія". Внѣшній культъ *Лао-тзы* также близокъ къ индійскому. Такъ какъ о нравственномъ ученіи индійскомъ у насъ будетъ рѣчь впереди, то мы не станемъ распространяться о сходномъ съ нимъ ученіи *Лао тзы*,—тѣмъ болѣе что это ученіе имѣло, какъ мы замѣтили, незначительное вліяніе на китайскую жизнь и считалось только терпимою сектой; да и нынѣ эта секта состоитъ главнымъ образомъ изъ членовъ низшихъ классовъ общества. Тѣмъ болѣе не будемъ распространяться о буддійской сектѣ въ Китаѣ, распространившейся въ самомъ началѣ нашей эры и также состоящей изъ черни, хотя въ Китаѣ буддизмъ потерпѣлъ смѣшеніе съ чуждыми элементами и обезобразился.

Не будемъ также подробно говорить о нравственной жизни *японцевъ*, потому что какъ вообще въ духовномъ отношеніи, такъ въ частности въ нравственномъ жизнь японцевъ состоитъ изъ смѣшенія элементовъ китайскаго и индійскаго, и потому не имѣетъ настолько самостоятельности, чтобы составить собою особую ступень въ развитіи міровой исторіи. Но упомянуть о японцахъ все-таки необходимо, потому что ихъ этика, какъ и этика *Лао-тзы*, составляетъ переходъ отъ нравственной жизни и нравственнаго ученія китайцевъ къ нравственной жизни и нравственному ученію индійцевъ, къ которымъ намъ слѣдуетъ перейти.

Религіозно-метафизическое ученіе японское представляетъ собою копію китайскаго ученія. Подобное же двусоставное начало бытія, подобное же обоготвореніе духовъ и въ особенности душъ предковъ и т. д. Но тѣмъ не менѣе

объективныя основы японской нравственности, вслѣдствіе примѣси къ китайской религіи фантастическихъ грезъ буддизма, вслѣдствіе происходящаго отсюда туманнаго смѣшенія и раздвоенія, доходящаго до того, что японцы имѣютъ одновременно нѣсколько религій (въ сущности ни одной), вслѣдствіе возникающаго отсюда индифферентизма по отношенію къ религіи, дошедшаго въ наши дни до того, что японское правительство задумываетъ составить религію изъ всѣхъ существующихъ на землѣ религій, выбравъ изъ нихъ то, что есть лучшаго въ нихъ, т. е. наиболѣе согласнаго съ здравымъ смысломъ,—гораздо менѣе прочны и устойчивы, чѣмъ объективныя основы нравственности китайцевъ. Японцы не чувствуютъ подъ собою такой твердой почвы, какую чувствуютъ подъ собою китайцы; религія не производитъ у нихъ сколько нибудь глубокаго вліянія на нравственную жизнь. Хотя и у китайцевъ религіозная сторона блѣдна и не имѣетъ важнаго значенія, но у нихъ отъ религіознаго начала неразрывно космически-психологическое начало, опредѣляющее жизнь и дѣятельность китайца. Для формальной свободы у японцевъ гораздо больше простора, чѣмъ у китайцевъ, но эта свобода не опирается на незыблемомъ законѣ. Въ интересѣ духовнаго характера нравственности японцы выигрываютъ сравнительно съ китайцами, у которыхъ нравственная жизнь получаетъ чисто натуралистическій характеръ, и процессы духовно-нравственные отожествляются съ процессами физическими; но за то японская нравственность становится поверхностнѣе и жиже. Если обратимъ для доказательства вниманіе на семейную и государственную жизнь японцевъ, то найдемъ, что онѣ не разсматриваются у нихъ, какъ отображеніе божественной жизни, и потому не понимаются такъ глубоко, какъ у китайцевъ. Половое распутство и даже противоестественный развратъ у нихъ весьма распространены. Въ государствѣ правитель пользуется неограниченною властію; здѣсь господствуетъ не абстрактный законъ или идея, какъ у китайцевъ,

а воля властителя, которой народъ подчиняется безъ всякихъ правъ. Вообще, нравы японцевъ менѣе благоустроены и болѣе легки, чѣмъ у китайцевъ. Понятія о достоинствѣ человѣка и цѣли его существованія неясны и неопредѣленны; при недостаткѣ высшихъ интересовъ вниманіе и стремленія направлены, какъ и у китайцевъ, главнымъ образомъ на благоустройство земной жизни человѣка. Сношенія японца съ ближними характеризуются мягкостію, дружественностію и учтивостію, столь свойственными китайцамъ и индійцамъ, доставившимъ элементы для духовно-нравственной жизни японцевъ.

ИНДІЙЦЫ.

Если китайцевъ мы сравнили съ ребенкомъ въ томъ состояніи его, когда ему сообщаются первые уроки точнаго ознакомленія съ вещами, когда отношенія его къ предметамъ внѣшняго міра характеризуются непосредственностію и объективностію, то индійцевъ можно сравнить съ ребенкомъ въ томъ состояніи его, когда онъ играетъ, то есть, произвольно сортируетъ предметы (игральный матеріалъ) и видитъ не то только, что предлежитъ его глазамъ, но и то, что создаетъ по поводу внѣшнихъ впечатлѣній его собственная фантазія. Если міровоззрѣніе китайское отличается прозаизмомъ, крайнимъ отсутствіемъ идеализма, то міровоззрѣніе индійское поражаетъ обиліемъ идеализма и отвлеченной созерцательности. Ни у одного народа мы не встрѣчаемъ такой богатой миѳологіи, такой вольной религіозной поэзіи, какъ у индійцевъ. Такимъ образомъ китайцы и индійцы, эти первые два (по нашему плану) историческіе народа, положили основаніе всему тому, что впослѣдствіи развивалось и раскрывалось втеченіи всей исторіи до нашихъ дней, и тѣмъ доказали истинность той когелетовской мудрости, что „нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ“, что сущность вещей неизмѣняема, а измѣняются только формы или явленія сущности, что какъ въ человѣческомъ индивидуумѣ, такъ и въ исторіи, все имѣющее явиться когда либо впослѣдствіи, полагается въ извѣстномъ видѣ въ самомъ началѣ, и впослѣдствіи только развивается, формируется и ви-

доизмѣнится. Въ частности индійскій народъ съ своимъ идеалистическимъ направленіемъ доказалъ, какое богатство человѣкъ въ состояніи произвести *изъ себя*, какъ бываетъ могучъ и продуктивенъ человѣческій духъ. Если для этого требуется даръ философствованія, то этимъ даромъ индійцы обладали гораздо раньше грековъ. *Вурмъ* сравниваетъ опаляемую солнечными лучами Индію съ теплицей, гдѣ все скоро зрѣетъ, но и скоро увядаетъ; „слишкомъ рано разцвѣтшія растенія индійской культуры увяли; религія давно застыла въ мертвомъ формализмѣ; выполненіе богословской науки не соотвѣтствуетъ ея величественной программѣ“ [1]). Но тѣмъ не менѣе и въ теплицѣ на насъ не могутъ не производить соотвѣтствующаго впечатлѣнія разнообразіе и роскошь растительнаго царства; тѣмъ не менѣе въ Индіи „возросли самыя разнообразныя растенія индогерманскаго духа“ [2]); тѣмъ не менѣе, „что могло произвести язычество въ области богословскаго мышленія, ни одинъ народъ не попытался провести съ такою удивительною послѣдовательностію и съ такимъ прочнымъ вліяніемъ на всѣ стороны народной жизни, какъ народъ индійскій“. „Если мы станемъ просматривать параграфы христіанской догматики и сравнивать съ ними религіозное ученіе древнихъ грековъ и римлянъ, то найдемъ немного точекъ соприкосновенія послѣдняго съ тѣми частями христіанскаго ученія, которыя составляютъ средоточный пунктъ христіанства; между тѣмъ намъ постоянно приходится слышать объ индійскомъ ученіи о троицѣ, объ индійскомъ ученіи о воплощеніи, о грѣхѣ и искупленіи, о вдохновеніи и откровеніи и проч.“ [3]). А если обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что міровоззрѣніе индійцевъ постепенно развивалось и осложнялось, въ противоположность китайскому міровоззрѣнію, которое всегда оставалось неподвижнымъ, то мы принуждены будемъ признать за ин-

[1]) Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel. 1874., s. 2.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. s. 1.

дійцами начала не только идеализма, но и реализма, характеризующаго міровоззрѣніе китайское. Тогда для насъ будетъ понятно, почему „изъ Индіи вышли самыя различныя объясненія происхожденія и прехожденія міра съ пантеистической и атеистической точки зрѣнія, начиная съ грубаго матеріализма и оканчивая вполнѣ отрицающимъ существованіе матеріи скептицизмомъ“ [1]). Потому то индійское міровоззрѣніе имѣетъ важное значеніе въ исторіи развитія и образованія метафизическихъ, религіозныхъ и этическихъ ученій и глубокое вліяніе на нихъ.

Хотя индійское ученіе развивалось и осложнялось постепенно и въ продолженіе значительнаго времени, но намъ нѣтъ нужды послѣдовательно (хронологически) слѣдить за его развитіемъ; задача наша—изобразить типъ индійской нравственности и этики тѣми чертами, которыя окажутся наиболѣе характерными для этого; и только мимоходомъ, ради уясненія и осмысленія изображаемаго типа, мы будемъ касаться по мѣстамъ его постепеннаго историческаго происхожденія и метаморфозъ. Другими словами: изложеніе индійскаго нравоученія и описаніе нравственной жизни индійцевъ будутъ имѣть у насъ видъ систематическій, а не историческій, съ подраздѣленіемъ его на двѣ части: нравственность буддизма и нравственность браманизма, такъ какъ буддизмъ хотя исторически вышелъ изъ браманизма, но существенно отличенъ отъ него и имѣетъ весьма важное значеніе въ исторіи.

Какъ реалисты-китайцы суть народъ главнымъ образомъ политики, такъ что у нихъ государственная жизнь обнимаетъ и поглощаетъ собою другія стороны жизни, такъ идеалисты-индійцы суть главнымъ образомъ народъ религіи, обнимающей и поглощающей другіе интересы жизни человѣка. Въ религіозномъ отношеніи индійцамъ не уступаютъ только израильтяне. Но если такимъ образомъ исторія религій можетъ почерпнуть изъ Индіи богатый матеріалъ, то

1) Ib.d.

не скудный матеріалъ даетъ Индія и для исторіи нравственности, тѣмъ болѣе что у древнихъ народовъ мысль и дѣйствіе не расходились такъ далеко, какъ часто расходятся онѣ у новыхъ народовъ; сконцентрированность жизни была причиной непосредственнаго перехода отъ знанія къ дѣлу. Въ частности объ индійскомъ народѣ надобно сказать, что философія у нихъ не ограничивалась чисто теоретическимъ разсужденіемъ, а имѣла практическую, этическую цѣль и была достояніемъ не однихъ только избранниковъ, а по возможности общимъ, и такъ близко соприкасалась съ жизнію и поведеніемъ человѣка, что индійскій философъ есть вмѣстѣ и аскетъ. Преобладаніе религіознаго элемента въ жизни индійцевъ произвело то, что нравственность приняла у нихъ религіозно-отвлеченный, мистическій характеръ,—какой она впослѣдствіи имѣла въ средніе вѣка. Изъ священныхъ книгъ индійцевъ особенно богаты моральными поученіями книги закона *Ману*; но встрѣчается довольно нравоучительныхъ частей и въ *Ведахъ* и позднѣйшихъ философскихъ и законодательныхъ сочиненіяхъ. „Происхожденіе міра изъ Брамы“, пишетъ *Вурмъ*, „напрасно считаютъ главнымъ предметомъ индійской философіи,—такой главный предметъ есть возвращеніе человѣка изъ міра въ Браму. Разрѣшеніе всѣхъ отдѣльныхъ существъ въ первобытное все—вотъ предметъ всякаго индійскаго мышленія и хотѣнія, всякаго благочестія“ [1]).

Міровоззрѣніе индійцевъ представляетъ собою, какъ мы сказали, строго послѣдовательную грандіозную систему; и этика индійцевъ строго выведена изъ метафизики. Метафизика же индійцевъ—чистый идеалистическій пантеизмъ. „Божество для индійца есть бытіе въ его цѣломъ, въ общей совокупности явленій“, міръ, „взятый въ отвлеченіи (идеализированный)“, „природа въ ея идеѣ, въ ея неуловимой сущности“ [2]). По сравненію съ китайскою метафизикою

---

1) Ibid. s. 77.

2) *Хрисанѳъ*, Религія древняго міра, стр. 173. 212. 229.

метафизика индійцевъ представляетъ прогрессъ, переводя китайскій дуализмъ въ монизмъ. Тогда какъ у китайцевъ чрезъ всѣ сферы и ступени бытія проходитъ двойство (дѣятельное и страдательное начало), у индійцевъ повсюду господствуетъ идея единства. Правда, въ индійской религіи, особенно на низшихъ степеняхъ ея развитія (въ древнѣйшее время) можно встрѣтить политеизмъ,—но политеизмъ не въ собственномъ смыслѣ, не въ смыслѣ греческаго политеизма. Уже въ древнѣйшихъ гимнахъ Ведъ замѣчаемъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ индійцевъ стремленіе (въ смѣшеніи и отожествленіи боговъ) къ пантеистическому единству; впослѣдствіи времени, съ появленіемъ закона Ману и философскихъ объясненій на Веды, когда религія Ведъ смѣнилась религіей браминской, отвлеченность и пантеистическій идеализмъ достигаютъ крайняго предѣла; послѣ того, въ эпоху эпическую, хотя единое всеобъемлющее божество (душа міра, Брама) снова раздробилось на множественность проявленій, но характерное свойство индійскаго міровоззрѣнія—пантеистическое единство, созерцаніе всего въ одномъ и выведеніе многаго изъ единаго всегда сохранялись въ сознаніи индійца. Но, какъ видимъ изъ сказаннаго, міровоззрѣніе индійское не можетъ быть признано и монотеистическимъ. Оно выше китайскаго въ томъ отношеніи, что бытіе не считаетъ сущностью покоющеюся, мертвою, а началомъ подвижнымъ, дѣятельнымъ [1]), что „разъ на всегда готовый и непзмѣнно пребывающій кристаллъ китайскій превращаетъ въ круговращающуюся въ себѣ жизнь“ [2]). Но съ другой стороны оно ниже христіанскаго міровоззрѣнія, такъ какъ его первоначало есть не самосознающій духъ, а безличная жизненная сила. Понятно, что тутъ не можетъ

---

1) Изъ двухъ составныхъ элементовъ китайскаго первобытія—матеріи и силы господствующее значеніе получаетъ у индійцевъ сила, какъ основаніе и сущность бытія.

2) *Вуттке*, Geschichte d. Heid., s. 239.

быть рѣчи и о твореніи міра въ смыслѣ христіанскаго ученія объ этомъ предметѣ. Міръ произошелъ изъ Бога чрезъ эманацію; Брама раскрылся, производя міръ такъ, какъ паукъ тчетъ изъ себя паутину. И если вообще языческому сознанію не достаетъ представленія о личномъ Богѣ и свободномъ твореніи Имъ міра, то нигдѣ пантеистическое ученіе о Богѣ и мірѣ не раскрыто съ такою ясностію и полнотою, какъ у индійцевъ. Тутъ полагается начало тѣхъ новѣйшихъ идеалистическихъ философемъ, которыя построены *Спинозою* и *Гегелемъ*,—только въ древнее время онѣ высказывались образно, неточно и непослѣдовательно, а въ новое высказываются логичнѣе, отчетливѣе и совершеннѣе.

Если такимъ образомъ въ индійскомъ міровоззрѣніи не полагается существеннаго различія между духомъ и матеріей или природой, и если человѣкъ есть только одинъ изъ моментовъ въ саморазвитіи Брамы, то отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ, какъ субъектъ нравственной жизни, не имѣетъ самостоятельнаго значенія и цѣли въ самомъ себѣ и лишенъ личнаго достоинства. Хотя человѣку усвояется, какъ и у китайцевъ, высшее достоинство по сравненію съ прочими существами міра, такъ что онъ составляетъ какъ бы его средоточіе (микрокозмъ), хотя духу человѣка здѣсь усвояются высокая сила и значеніе въ противоположность тѣлу, которое должно быть подавляемо,—но при всемъ томъ человѣкъ у индійцевъ, какъ и у китайцевъ, стоитъ въ ряду съ прочими существами природы, неуловимую сущность которой составляетъ душа міра или Брама, открывающійся какъ въ человѣкѣ, такъ и въ камнѣ. Понятно, что при такомъ чисто пантеистическомъ міровоззрѣніи о свободѣ воли человѣческой, этомъ основномъ субъективномъ условіи нравственности, столь же мало можетъ быть рѣчи, какъ и у *Спинозы* или *Гегеля*. Но если и новѣйшіе пантеисты на практикѣ постоянно противорѣчатъ своей детерминистической теоріи, обращаясь съ людьми—добрыми и злыми—такъ, какъ будто-бы они признавали за ними свободную волю, то

тѣмъ болѣе въ древности пантеистически-детерминистическое ученіе не могло обойтись безъ непослѣдовательности. Такимъ образомъ практическимъ популярнымъ сознаніемъ, выраженнымъ въ нестрогихъ философскихъ сочиненіяхъ индійцевъ, свобода воли человѣческой и вмѣняемость ему его дѣйствій допускаются; а отсюда выводится, какъ слѣдствіе (строже китайскаго), ученіе о душепереселеніи и будущихъ наказаніяхъ. Хотя человѣкъ не сознаетъ своего грѣхопаденія, но тѣмъ не менѣе настоящее существованіе его грѣховно и повинно,—и этой прирожденной вины индіецъ боится больше, чѣмъ всякій другой народъ. Но такъ какъ эта уступка, вынуждаемая непосредственнымъ сознаніемъ человѣка, не мирится съ основной идеею индійскаго міровоззрѣнія, то философскими сочиненіями (Ведантами) она не допускается. Какъ міръ вообще не имѣетъ, по индійскому воззрѣнію, самостоятельнаго (относительно) существованія, а есть раскрытіе Брамы, проявленіе различій въ безразличномъ, опредѣленнаго въ неопредѣленномъ, множества въ единствѣ, такъ въ частности и человѣческій духъ есть часть великой души міра, есть самъ Брама и относится къ нему такъ, какъ „солнечный лучь относится къ солнцу“. Понятно, что при такомъ тожествѣ божескаго и человѣческаго начала причина всѣхъ человѣческихъ дѣйствій—добрыхъ и дурныхъ—падаетъ непосредственно на Бога, живущаго и дѣйствующаго въ человѣкѣ. Все производитъ въ человѣкѣ Брама; „будучи въ своемъ появленіи игрою божества, человѣкъ и въ жизни остается игрою божества“ [1]). Потому-то хотя индіецъ глубоко чувствуетъ зло въ мірѣ, даже глубже, чѣмъ кто нибудь другой, хотя онъ пессимистъ въ крайнемъ смыслѣ этого слова, но въ тоже время индіецъ сознаетъ (по крайней мѣрѣ индіецъ-философъ), что онъ страдаетъ не по своей винѣ, а по винѣ Брамы, произведшаго изъ себя сей міръ грѣха. Не удивительно послѣ этого, если и въ настоящее

1) Ibid, s. 331.

время индійцы объявляютъ христіанскимъ миссіонерамъ, что они свободны отъ грѣха и вины. Китайцы пришли къ такому же сознанію вслѣдствіе крайняго оптимистическаго воззрѣнія на міръ и жизнь, а индійцы—вслѣдствіе крайняго пессимизма.

Итакъ, зло неотдѣлимо отъ самаго факта существованія міра; безгрѣшный міръ немыслимъ для индійца. А такъ какъ міръ существуетъ по винѣ не человѣка, а божества, то слѣдовательно причина зла есть само божество. Сохранились правда у индійцевъ кое какія преданія о паденіи духовъ; но они не мирятся съ общимъ пантеистически-детерминистическимъ индійскимъ міровоззрѣніемъ. Только божеское бытіе есть бытіе истинное, чистое, долженствующее быть, все же другое есть отчужденіе отъ истиннаго бытія, есть бытіе призрачное, не долженствующее быть, злое и грѣховное. Потому міръ, хотя есть истеченіе божества, но онъ не тоже, что божество въ своемъ первоначальномъ чистомъ видѣ, и вслѣдствіе этого онъ въ корнѣ (въ принципѣ) есть зло, и тѣмъ злѣе и недостойнѣе существованія, чѣмъ больше отдаляется отъ божескаго центра. Очевидно, это натуралистическое воззрѣніе на зло весьма сродно съ воззрѣніемъ на него новѣйшихъ пантеистовъ; различіе только въ слѣдствіяхъ, выводимыхъ отсюда индійцами и новѣйшими пантеистами. Если, напримѣръ, *Лейбницъ* полагаетъ причину грѣхопаденія въ ограниченности (конечности) творенія, то онъ такъ-же, какъ и индійцы, количественный недостатокъ одного бытія по сравненію съ другимъ смѣшиваетъ съ качественнымъ недостаткомъ. Гдѣ же мотивъ отчужденія божества отъ самого себя и произведенія изъ себя міра и совмѣстнаго съ нимъ зла? Индійское ученіе встрѣчается здѣсь съ такимъ же затрудненіемъ и противорѣчіемъ, какое неизбѣжно встрѣчаютъ и всѣ пантеистическія теоріи, не полагающія въ основѣ бытія самосознательнаго существа, добровольно производящаго міръ свободныхъ существъ. Съ одной стороны, чистому и совершенному бытію свойственно быть чистымъ, совершеннымъ и неизмѣняемымъ; между тѣмъ, съ другой стороны, мы видимъ міръ

множества, измѣняемости, несовершенства, зла. Какъ же объяснить послѣднее изъ перваго? для чего и какимъ способомъ послѣднее произошло изъ перваго? Какъ не въ состояніи объяснить этого *Гегель*, такъ не въ состояніи объяснить и индійскіе мудрецы; потому Маія, „обольстившая Вѣчнаго“ произвести міръ, считается у нихъ непостижимою тайною. Насколько же объяснимо отношеніе ея къ Вѣчному или Брамѣ, оно представляется въ такомъ видѣ. При недостаткѣ понятія о самородной самопроизводительности бытія (—понятія, возможнаго только при условіи самосознающаго и свободнаго абсолютнаго духа) и при наблюденіи зла въ мірѣ, несовмѣстимаго съ понятіемъ о добрѣ (предполагаемымъ первобытнымъ бытіемъ), индійцы необходимо должны были поставить рядомъ съ Брамой (окружить его, опутать, какъ одеждою, по выраженію индійскому) Маію, какъ внѣшнюю причину происхожденія міра и зла. Конечно, внѣшнее, вліяя на внутреннее, и само переходитъ во внутрь и становится внутреннимъ,—потому Маія представляется у индійцевъ и внутреннимъ влеченіемъ, похотью или любовью къ произведенію міра; но первоначально и сама по себѣ Маія должна быть признана чѣмъ-то внѣшнимъ по отношенію къ первобытному чистому бытію (какъ несовмѣстимая съ нимъ), обольщающею „блудницею“. Только такимъ образомъ можетъ быть спасена первоначальная чистота божества, хотя тутъ страдаетъ его неограниченность. Впрочемъ и на высшихъ степеняхъ развитія языческой философіи, вслѣдствіе недостатка представленія абсолютной личности, оставалось необъяснимымъ отношеніе между Богомъ и Его свойствами и отношеніемъ Его къ міру; напримѣръ у *Платона* идея блага, по которой Богъ живетъ и дѣйствуетъ, ставится какъ бы выше Его, въ значеніи царящаго надъ нимъ закона; а для произведенія видимаго міра поставлена рядомъ съ Богомъ совѣчная матерія.

Такимъ образомъ относительно нравственнаго состоянія своего, злаго и грѣховнаго, индіецъ чувствуетъ на себѣ

тяготѣніе фатальной необходимости; страдать подъ грѣхомъ—не вина его, а только его судьба; если и виновенъ кто либо въ этомъ, то только Брама. Хотя эта мысль не высказана прямо, но она сокрыто вездѣ содержится въ индійскомъ ученіи. Вслѣдствіе этого зло у индійцевъ теряетъ свое нравственное значеніе, такъ какъ понятіе нравственности не можетъ стоять безъ понятія свободы. Такимъ образомъ у индійцевъ недостаетъ надлежащаго субъективнаго основанія нравственности, каковымъ можетъ быть только свободная личность, а не безсамостный органъ вседѣйствующей души міра (Брамы).

Есть у индійцевъ еще одно ограниченіе нравственнаго субъекта, неизвѣстное китайцамъ. Разумѣемъ раздѣленія на касты. Хотя и въ христіанствѣ признается индивидуальное различіе между людьми, обусловленное различною степенью и различнымъ характеромъ естественныхъ дарованій и способностей человѣка, но это различіе, ограничивающее возможность достиженія каждымъ человѣкомъ равно высокой степени образованія и совершенства, простирается главнымъ образомъ на интеллектуальную и, вообще говоря, на формальную стороны человѣческаго духа, и потому имъ не исключается возможность для всякаго достигнуть высокой нравственной жизни, въ области которой человѣкъ свободенъ и нестѣсненъ непреодолимою естественною необходимостію. Хотя и въ періоды высокой европейской цивилизаціи всегда имѣла нѣкоторую силу сословная замкнутость, но, конечно, границы сословій не могутъ уже въ настоящее время считаться непереходимыми и лишающими члена низшаго сословія его общечеловѣческаго достоинства. Между тѣмъ у индійцевъ, когда рѣчь идетъ о нравственномъ субъектѣ, то имѣются въ виду не человѣкъ и человѣчество, а брамины, кшатріи, вайсіи и судры, и всѣ они признаются одаренными существенно различными нравственными способностями. Недостатокъ этотъ, вытекающій изъ недостаточнаго уясненія достоинства человѣческой личности, присущъ всему древ-

нему міру; но особенно рѣзко онъ сказался у индійцевъ. Если и у китайцевъ человѣкъ трактуется съ нравственной точки зрѣнія не какъ человѣкъ, а какъ гражданинъ, если и у нихъ, какъ и у всѣхъ языческихъ народовъ, рѣзко проведено различіе между родителями и дѣтьми, императоромъ и подданными, господами и слугами, то тѣмъ не менѣе у китайцевъ нравственная задача въ сущности предустановлена для всѣхъ одна и таже, и всѣ считаются способными къ ея выполненію. Между тѣмъ у индійцевъ судры (четвертая каста) совсѣмъ выключаются изъ круга субъектовъ, способныхъ къ нравственной жизни; они по самой природѣ своей порочны и достойны презрѣнія,—собственно говоря не принадлежатъ даже къ человѣческому роду, и потому помѣщаются въ рядъ съ животными и даже ниже нѣкоторыхъ изъ нихъ. Они „не дважды рожденные“ (возрожденные), какъ члены прочихъ кастъ, а „однажды рожденные“ (естественные люди). Читать священныя книги, т. е. заниматься высшимъ религіозно-нравственнымъ дѣйствіемъ для нихъ смертное преступленіе. Точно также они исключены изъ участія въ богослуженіи. Полагается различіе по нравственнымъ задачамъ и нравственнымъ силамъ и между остальными кастами; только брамины способны къ высшей нравственной жизни, прочія же касты должны довольствоваться низшими степенями нравственности. И такая классификація людей по нравственнымъ способностямъ и нравственному достоинству коренится, по индійскому представленію, не въ случайныхъ обстоятельствахъ исторической жизни, а въ необходимомъ космически-антропологическимъ основаніи. Хотя происхожденію кастъ содѣйствовалъ какъ въ другихъ странахъ, такъ и въ Индіи, и историческій или историческиэтнологическій факторъ, но это естественное, такъ сказать, происхожденіе кастъ въ Индіи было искусственно освящено и запечатлѣно метафизическою или метафизико-религіозною печатью. Воспользовавшись господствовавшимъ въ Индіи ученіемъ объ эманаціи міра изъ божеской сущности, бра-

мины начали учить, что люди, т. е. касты, произошли изъ разныхъ растей Брамы; изъ головы вышли брамины, изъ груди воины, изъ низшей части туловища земледѣльцы, изъ ногъ судры. Трехчастное же раздѣленіе членовъ общества (за исключеніемъ судровъ, поставляемыхъ, собственно говоря, внѣ человѣческаго рода) основывается на общемъ представленіи индійскомъ о бытіи, проявляющемся въ трехъ главныхъ формахъ [1]) и потому лежащемъ въ основаніи и индійской теологіи (тримурти) [2]), и индійской космологіи (гуна) [3]), и индійской антропологіи [4]). Первенство же касты браминовъ объясняется односторонне-религіознымъ характеромъ и направленіемъ индійскаго народа.

Хотя такимъ образомъ индійцы различаютъ предметы по достоинству, поколику одни изъ нихъ выше, а другіе ниже по мѣрѣ отдаленія чрезъ эманацію отъ центра божеской сущности, хотя изъ рода смертныхъ индійцы выдѣляютъ классъ людей, которымъ усвоютъ царственное значеніе въ мірѣ, и не только отдаютъ въ ихъ руки законъ и царей, но и считаютъ ихъ богами на землѣ, не только признаютъ ихъ способными къ высокой нравственной жизни, но и прямо называютъ святыми (да и вообще индійцы, по сдѣланному нами выше замѣчанію, расположены признавать себя безгрѣшными и невинными),—но при всемъ томъ общее міровоззрѣніе и настроеніе индійскаго народа, соотвѣтственно описанному выше фаталистическому взгляду ихъ на зло, носитъ на себѣ пессимистическій и меланхолическій характеръ. Если китайцы отнеслись къ необъяснимому на своей языческой почвѣ явленію зла въ мірѣ легкомысленно, не вда-

---

[1]) Происхожденіе, продолженіе и разрушеніе.

[2]) Брама, Вишну и Шива=Индра, Варуна и Агни.

[3]) Гуна-Сатва=міръ свѣта, неба, общаго и отвлеченнаго, боговъ; Гуна-Радшасъ=міръ смѣси свѣта съ тьмою, міръ явленій, дѣйствительной жизни, человѣческой исторіи; Гуна-Тамасъ=область тьмы, ниже человѣческаго, смерти и разрушенія.

[4]) Духъ, душа и тѣло.

ваясь въ изслѣдованіе происхожденія и корня его, а принимая его просто какъ фактъ, и притомъ фактъ не разстраивающій гармоніи міра и не внѣдренный въ глубины его, то индійцы отнеслись къ вопросу объ этомъ предметѣ со всею серіозностію и пришли на своей языческой почвѣ къ самымъ неутѣшительнымъ результатамъ, признавъ зло неотдѣлимымъ отъ факта существованія міра и человѣка. Съ такою же серіозностью они отнеслись и къ вопросу объ искорененіи зла въ человѣкѣ и о средствахъ къ тому,—хотя результаты вышли и тутъ столь же неутѣшительные. Между тѣмъ какъ на взглядъ китайцевъ достиженіе нравственнаго совершенства не требуетъ усиленной борьбы, такъ какъ грѣхъ удобоустранимъ, лишь бы позаботиться объ освобожденіи отъ теоретическаго заблужденія,—на взглядъ индійцевъ въ дѣлѣ достиженія нравственнаго совершенства человѣку предлежитъ трудная задача, достижимая развѣ при самыхъ напряженныхъ усиліяхъ воли и при содѣйствіи самыхъ жесткихъ средствъ. Въ этомъ отношеніи индійцы превосходятъ новѣйшихъ натуралистовъ-пантеистовъ, относящихся ко злу, подобно китайцамъ, легкомысленно и равнодушно, и напоминаютъ христіанскій аскетизмъ.

Въ чемъ же состоятъ задача и цѣль человѣческой жизни и какими средствами выполняется эта задача и достигается эта цѣль?

Цѣль человѣческой жизни состоитъ въ соединеніи съ божествомъ (Брамою). Вполнѣ можетъ быть достигнута эта цѣль только по смерти; но предуготовленіе къ этому полному соединенію, дѣлающее почти незамѣтнымъ переходъ человѣка изъ сей жизни въ вѣчность, обязательно и на землѣ. Человѣкъ долженъ начать и совершить въ сей жизни процессъ, противоположный тому ходу, который совершенъ Брамою; если ходъ Брамы есть ходъ отъ центра къ периферіи, то человѣку предлежитъ совершить его отъ периферіи къ центру. И съ христіанской точки зрѣнія различаютъ градацію благъ, завершающихся благомъ высочайшимъ и ко-

нечнымъ, которое есть Богъ, и цѣль всѣхъ относительныхъ благъ полагаютъ въ направленіи ихъ къ благу высочайшему и соединеніи съ нимъ. Но съ нашей точки зрѣнія всякое относительное благо есть дѣйствительное (реальное) благо, а не мнимое, и потому имѣетъ полное право на существованіе, лишь бы оно не было предпочитаемо по достоинству высочайшему благу и не было отрываемо отъ него, причемъ оно не можетъ сохранить своего правильнаго положенія. Между тѣмъ съ индійской точки зрѣнія то, что мы называемъ относительными благами, не есть реальныя блага, имѣющія право на существованіе, а есть безправное зло; у индійцевъ все раздѣлено между быть, или не быть, между Брамою, или ничто. Тогда какъ съ нашей точки зрѣнія всякое относительное благо чрезъ соединеніе свое съ абсолютнымъ благомъ не лишается самостоятельности, а только поставляется въ подчиненное отношеніе и санкціонируется имъ,—съ индійской точки зрѣнія то, что называется нами относительнымъ благомъ, чрезъ достиженіе своей цѣли, т. е. чрезъ соединеніе свое съ абсолютнымъ благомъ, уничтожается, разрѣшается въ абсолютное бытіе и въ немъ обезразличивается. Потому и цѣль человѣческой жизни состоитъ не въ свободномъ и проникнутомъ любовью соединеніи самосознающаго духа человѣческаго съ духомъ божественнымъ, а въ обезразличеніи человѣка во всепоглощающемъ Брамѣ. Если душа человѣческая тожественна съ душею Брамы, то и к нечною цѣлію человѣческой жизни можетъ быть не что иное, какъ отожествленіе человѣка съ божествомъ. Хотя отпаденіе божества отъ самаго себя и вырожденіе его въ мірѣ не объяснимо какъ съ новопантеистической точки зрѣнія, такъ и съ древнепантеистической, но фактъ неоспоримъ, что это отпаденіе произошло, что міръ составляетъ нѣчто иное, въ извѣстной степени отличное отъ божества [1]); и потому задача для міра и чело-

[1]) Міру сообщена божествомъ только четвертая часть его (божества) совершенствъ, по замѣчанію Ведантъ.

вѣка—снова перейти въ божество и соединиться съ нимъ. „Я брама“—вотъ сущность индійской мудрости; „да живетъ только брама, но не я“—вотъ цѣль индійской нравственности. У китайцевъ не могло быть мѣста для такой задачи, такъ какъ тамъ жизнь божества вполнѣ выражается въ жизни міра, и міръ считается совершеннымъ; у индійцевъ же онъ далекъ отъ совершенства божественной жизни. Потому то въ то время какъ китаецъ живетъ настоящимъ и стремится къ увѣковѣченію и сохраненію настоящаго, индіецъ стремится разрушить настоящее и возстановить въ будущемъ то прошедшее, когда жилъ одинъ Брама и ничего больше.

Что же собственно производитъ средостѣніе между божествомъ и міромъ? Въ чемъ состоитъ специфизическая особенность міра и человѣка, препятствующая полному уподобленію ихъ божеству? Это мы узнаемъ, если вникнемъ въ описаніе индійскаго Брамы. Брама есть единое простое, въ противоположность міру множества и разнообразія. Онъ чуждъ всякихъ свойствъ и проявленій, всякаго содержанія и формъ,—въ противоположность бытію съ предикатами и оформленному. Онъ—абстрактная и безжизненная идея,—въ противоположность міру конкретнаго и живаго. Онъ—безразличіе и пустота, невидимъ и неуловимъ,—въ противоположность видимому и осязаемому, опредѣленному и наполненному. Онъ неподвиженъ, неизмѣняемъ и недѣятеленъ,—въ противоположность движущемуся, измѣняемому и дѣятельному. Онъ безъименененъ и можетъ быть опредѣляемъ только отрицательнымъ образомъ,—въ противоположность именуемому положительно. Мы мыслимъ его тогда, когда ничего не мыслимъ. Потому-то не въ бодрственномъ и сознательномъ состояніи, а въ состояніи глубокаго сна и безсознательности мы имѣемъ истинное понятіе о Брамѣ. Но при всемъ томъ этотъ Брама составляетъ сущность и полноту всякаго бытія какъ духовнаго, такъ и матеріальнаго. Онъ и солнце, и воздухъ, и вода, и душа міра, и умъ въ мужчинѣ, и красота

въ женщинѣ и т. д. Какъ можно видѣть изъ этого описанія, міръ, какъ несовершенное и неистинное бытіе, отличается отъ Брамы, какъ чистаго и истиннаго бытія, множественностью, разнообразіемъ и опредѣленностью своего содержанія, которое расширяется и увеличивается по мѣрѣ увеличенія индивидуальныхъ различій между существами,—на низшихъ степеняхъ—по мѣрѣ умноженія количества экземпляровъ родовъ и видовъ предметовъ, на степени же человѣческаго индивидуализма—въ формѣ личности. Отсюда задача для индійца—уничтоженіе своей личности. Личность есть то, что не должно быть, есть зло, и даже основа зла, такъ какъ она прямо противоположна безличному бытію Брамы. „Человѣкъ долженъ умереть не для грѣха только и его дѣлъ, не для чувственнаго только міра ради міра высшаго, духовнаго, а для *себя* самаго, для *своего я*, долженъ перестать быть опредѣленною личностію, отречься отъ всякаго чувства, отъ всякаго хотѣнія, отъ всякой мысли [1]). Таковой этикѣ индійцевъ вполнѣ соотвѣтствуетъ и психологія ихъ; по даннымъ ихъ психологіи личная жизнь сосредоточивается въ низшей сторонѣ человѣческаго существа—душѣ [2]), между тѣмъ высшая сторона его—духъ описывается индійскою психологіей такими же чертами, какъ и духъ божественный, котораго онъ составляетъ часть.

Итакъ индійская нравственность носитъ отрицательный характеръ; она направлена не на созданіе и сохраненіе, а на пожертвованіе и уничтоженіе. Хотя и у китайцевъ нравственная задача въ извѣстной степени такого же характера, поколику требуетъ отъ китайцевъ пассивнаго отношенія къ теченію совершеннаго и самимъ собою движущагося реальнаго міра,—но у индійцевъ этотъ духъ отрицанія проникаетъ гораздо глубже. Формальная дѣятельность здѣсь несомнѣнно напряженнѣе, чѣмъ у китайцевъ; индійцы глу-

---

1) *Вуттке*, Geschichte d. Heid., s. 354. Handbuch. d. Sittentehre s. 33.

2) Человѣкъ состоитъ, по индійской психологіи, изъ тѣла, души и духа.

боко чувствуютъ зло въ мірѣ, неотдѣлимое отъ факта существованія міра, и направляютъ всю силу своей воли на уничтоженіе его. Но содержаніе этой дѣятельности еще безцвѣтнѣе, еще больше подавляетъ духъ человѣка, чѣмъ содержаніе дѣятельности китайцевъ. Отсюда можемъ видѣть различіе и взаимное отношеніе идеаловъ жизни индійскаго и китайскаго. У китайцевъ, собственно говоря, мы не нашли такого идеала, поколику понятіемъ идеала предполагается разграниченіе реально существующаго и идеально мыслимаго, а между тѣмъ у китайцевъ дѣйствительно существующее есть и то, что должно быть по идеѣ, и долженствующее быть по идеѣ предполагается осуществленнымъ въ современномъ реальномъ мірѣ. У индійцевъ же есть такой идеалъ, и идеалъ весьма высокій; современный реальный міръ находится, по ихъ словамъ, въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ идеей, къ которой все должно стремиться; различіе между добромъ и зломъ не количественное только и случайное, какъ выходитъ по воззрѣнію китайскому, а качественное и субстанціальное; радикально противоположное добру зло должно быть всецѣло, до самаго корня разрушено и уничтожено добромъ. Но если обратимъ вниманіе на содержаніе этого высокого съ формальной стороны индійскаго идеала, то найдемъ его настолько ничтожнымъ и пустымъ, что въ этомъ отношеніи ужъ выше китайскій идеалъ, въ значеніи котораго признается хотя несовершенное, относительное благо (эмпирическая дѣйствительность), но все-таки благо реальное, имѣющее какую нибудь цѣну.

Вслѣдствіе отрицательнаго характера индійской нравственности, выражающагося въ пожертвованіи, индійская нравственность совпадаетъ съ культомъ. Господство культа въ жизни индійскаго народа объясняется односторонно-религіознымъ характеромъ этого народа, ограничивавшимъ собою выраженіе нравственной жизни въ другихъ формахъ. Въ этомъ отношеніи индійцы составляютъ противоположность китайцамъ, у которыхъ почти совсѣмъ нѣтъ мѣста

для жертвъ вслѣдствіе полнаго отожествленія божественнаго съ существующимъ міромъ и его порядками.—Войдемъ теперь въ разсмотрѣніе средствъ и путей, ведущихъ индійца къ достиженію цѣли нравственной жизни.

Средства эти и пути мы раздѣлимъ по степени силы и значенію ихъ на двѣ группы. Въ первой группѣ самое простое и легкое средство—очищенія. Правила объ очищеніяхъ, изложенныя въ законѣ Ману, настолько мелочны и многочисленны, что ветхозавѣтный законъ въ сравненіи съ нимъ называютъ „очень простымъ и легкимъ“ [1]). Педантизмъ и казуистика доведены у индійцевъ до такой степени, до какой они не доведены ни у какого другаго народа. Сѣть предписаній окружила индійца не только въ важныхъ случаяхъ жизни (при рожденіи, смерти, поступленіи въ касту, при совершеніи жертвъ и молитвъ), но и въ обыденныхъ и мелочныхъ (при пищѣ, питьѣ, стрижкѣ волосъ и т. п.),—не только духовную жизнь его, но и тѣлесную, до тѣхъ естественныхъ отправленій, отъ которыхъ никто не можетъ быть свободенъ. Оскверняютъ человѣка не только прикосновенія къ трупу, къ иноземцу и человѣку низшей касты или родильницѣ, не только непроизвольныя выдѣленія изъ собственнаго тѣла (истеченіе сѣмени, мѣсячныя очищенія женщины), но и употребленіе не совсѣмъ чистыхъ сосудовъ (хотя бы употребившимъ ихъ они считались чистыми), прохожденіе чрезъ то мѣсто, гдѣ лежали какіе нибудь остатки человѣка или животнаго, напр. кости, пометъ, шерсть и т. п.. И малѣйшее неисполненіе предписанія могло грозить возрожденіемъ въ формѣ какого нибудь низкаго животнаго и даже преисподнею, еслибы не было смыто очистительными средствами. Понятно послѣ этого, въ какой постоянной тревогѣ долженъ проводить свои дни индіецъ. При самомъ тщательномъ наблюденіи надъ собою ему угрожаетъ опасность въ чемъ нибудь ошибиться. „Къ счастью по крайней

1) *Вурмъ*, Geschichte d. ind. Relig. s. 96.

мѣрѣ", выразимся полуироническими словами *Вурма*, „что средства индійскаго очищенія не особенно трудны". Это въ особенности—священныя воды и священное животное—корова. Между очищающими водами славились по преимуществу воды Ганга; а очищенія чрезъ корову совершались въ различныхъ видахъ—чрезъ прикосновеніе къ животному, чрезъ всприскиваніе и кропленіе выдѣленіемъ его и т. д.—Не нужно прибавлять, до какой степени эта мелочность и формализмъ убивали въ человѣкѣ всякое свободное движеніе воли и превращали его въ автомата.

Къ первой же категоріи средствъ къ нравственному совершенствованію относятся наказанія за отдѣльные нравственные проступки. Наказанія эти, налагаемыя закономъ Ману, различны, смотря по роду проступковъ. За мелкіе проступки назначаются постъ (отъ трехъ дней до мѣсяца), чтеніе Ведъ, молчаніе въ теченіе нѣсколькихъ дней, задерживаніе дыханія, питье горячей воды, горячаго молока и горячаго масла. За тяжкія преступленія, напр. за намѣренное умерщвленіе брамина—сожженіе въ огнѣ, за ненамѣренное—голодная пустынническая жизнь въ лѣсу; за ненамѣренное умерщвленіе коровы (преступленіе болѣе тяжкое, чѣмъ умерщвленіе человѣка низшей касты)—обритіе головы, странствованіе за коровой въ продолженіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ куда бы она ни пошла, вдыханіе производимой ею пыли, прислуживаніе ей и т. д.; за прелюбодѣяніе—постель изъ горячаго желѣза и обыманіе накаленной женской статуи; за пьянство (тяжкое преступленіе у индійцевъ)—горячее питье, продолжаемое до тѣхъ поръ, пока не наступитъ смерть.

Наконецъ сюда же, т. е. къ первой категоріи средствъ къ достиженію цѣли нравственной жизни, относятся жертвы (въ собственномъ смыслѣ слова), въ связи съ молитвою. Посредствомъ жертвъ индіецъ вступаетъ въ отношеніе съ низшими производными богами; самъ же абстрактный Брама не доступенъ для нихъ, какъ и для всякаго вообще внѣш-

няго культа. Тогда какъ въ другихъ религіяхъ жертвы служатъ выраженіемъ смиренія и ничтожества человѣка по сравненію съ божествомъ, у индійцевъ онѣ получаютъ подчиненное (низшее) значеніе, значеніе договора человѣка съ богами. Индіецъ готовъ служить богамъ, но только подъ тѣмъ условіемъ, если они будутъ служить ему; онъ не чувствуетъ на себѣ обязанности по отношенію къ нимъ и считаетъ себя равноправнымъ съ ними. Понятно, что при такомъ условіи не обращается ни малѣйшаго вниманія на внутреннее настроеніе приносящаго жертву. Мало того; индіецъ смотритъ на жертву, какъ на средство подкрѣпляющее силы самихъ боговъ; жертвенный напитокъ Сома составляетъ любимое питье боговъ, на приношеніе котораго они съ жадностью устремляются, надѣясь усвоить себѣ вмѣстѣ съ нимъ мужество и силу на великія дѣла и безсмертіе. Подобнымъ образомъ и въ молитвѣ индійцу „нѣтъ нужды повергаться въ прахъ предъ тѣми богами, которые равны ему, нѣтъ нужды просить о прощеніи и милости; ему нужно изрѣдка только ихъ содѣйствіе и онъ требуетъ его бурнымъ образомъ“ [1]). Иное, конечно, надобно сказать объ отношеніяхъ индійца къ божеству высочайшему, къ абстрактному Брамѣ.

Всѣ указанныя средства хотя полезны и очищаютъ человѣка отъ прилючающихся ему осквернеій и предохраняютъ отъ преисподней и возрожденія въ низшихъ тѣлахъ, но они не настолько радикальны, чтобы привести его къ конечной цѣли, чтобы избавить вообще отъ будущихъ перерожденій и странствованій по землѣ и соединить съ Брамою. Такъ какъ зло коренится, по индійскому представленію, въ личности человѣка, такъ какъ человѣкъ и Брама разъединены вслѣдствіе того обстоятельства, что Брама есть безсодержательная пустота, между тѣмъ человѣкъ наполненъ сознаніемъ и волею, то недостаточно, чтобы человѣкъ жертвовалъ чѣмъ нибудь другимъ, недостаточно также внѣшнихъ дѣйствій его,—онъ долженъ пожертвовать самимъ

1) *Wuttke*, Geschichte d. Heid., s 342.

собою, и не тѣлесною только жизнію, но и духовною (личною). Слѣдовательно недостаточно было бы для достиженія цѣли и самоубійства,—нужно самоубійство духовное, которое и совершается индійцами, какъ самое высшее и неизбѣжное средство для соединенія съ Брамою. Это духовное самоубійство производится посредствомъ аскетизма, въ связи съ философіей или истиннымъ познаніемъ, и доступно только для трехъ первыхъ высшихъ кастъ.

Нельзя не видѣть, что здѣсь сдѣлана попытка возвыситься надъ механизмомъ внѣшняго культа и войти въ сердце человѣка, какъ источникъ его нравственныхъ движеній. Нельзя не признать, что индійцы глубже входятъ въ нравственную задачу, чѣмъ китайцы, ограничивающіеся въ нравственной жизни своей самыми поверхностными формами. Но вслѣдствіе крайне отрицательнаго характера индійской нравственности это пріобрѣтеніе, дѣлаемое индійскою этикою, остается безплоднымъ. Сосредоточивъ вниманіе на волѣ человѣка, какъ самоопредѣляющемъ началѣ нравственности, и приведя ее въ движеніе, индійцы направляютъ ее не на созданіе какого нибудь положительнаго содержанія, а на уничтоженіе какъ самой себя, такъ и всего могущаго быть свободно произведеннымъ ею. Такимъ образомъ въ результатѣ оказывается, что индійцы и здѣсь остаются на той же ступени механизма и безсамостности, какъ и въ другихъ пунктахъ своего ученія; дѣятельность ихъ, доводимая до самозабвенія, и здѣсь имѣетъ столь же мало достоинства, какъ и на всякой другой степени. Кромѣ того, если указанныя средства первой категоріи суть средства, по справедливому замѣчанію *Вуттке*, „дѣйствительнаго покаянія за совершенные грѣхи“, отъ сознанія виновности которыхъ не можетъ вполнѣ освободиться естественное чувство индійца при всей крайности его пантеистическаго міровоззрѣнія, уничтожающаго понятіе грѣха и вины человѣка, то средства второй категоріи (аскетизмъ) принадлежатъ „не къ нравственному состоянію человѣка, а къ отношенію его,

какъ индивидуальнаго существа, къ Богу, какъ ко всебытію; они имѣютъ въ виду примиреніе, но это примиреніе не нравственнаго свойства, а космическаго; ими не примиряется раздоръ между человѣкомъ и Богомъ, происшедшій вслѣдствіе нравственной вины, а устраняется различіе между тварнымъ индивидуумомъ и единою первоосновою всею, лежащею въ существѣ мірообразованія,—что можетъ совершиться чрезъ уничтоженіе индивидуальнаго существованія. О виновности человѣка здѣсь не можетъ быть рѣчи; человѣкъ искупаетъ покаяніемъ не свой грѣхъ, а развѣ свое существованіе“ [1]).

Рядомъ съ аскетизмомъ, какъ высшимъ спасительнымъ средствомъ, стоитъ философія или истинное познаніе, весьма высоко цѣнимое у индійцевъ, по замѣчанію *Вуттке* именно настолько, насколько „въ христіанствѣ цѣнится религіозная вѣра, какъ основаніе спасенія“ [2]). Истинное же познаніе, по индійскому представленію, состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ созналъ, что онъ составляетъ не отличное что нибудь отъ Брамы, а одно съ нимъ. Къ такому познанію приводитъ прежде всего изученіе Ведъ; оно научаетъ человѣка, что міръ множества—ничто, что существуетъ одинъ только Брама. Но этого внѣшняго средства—изученія Ведъ недостаточно; оно указываетъ человѣку только путь къ истинной мудрости, но не даетъ еще самой этой мудрости. Для достиженія послѣдней необходимо затѣмъ самоуглубленіе, сосредоточеніе мысли на единомъ абсолютномъ бытіи (Брамѣ) А такъ какъ это послѣднее есть безсодержательная пустота, то человѣкъ достигаетъ истинной мудрости тогда, когда освобождаетъ свою мысль отъ всякаго содержанія, когда мыслитъ единое абсолютное такъ, какъ будто бы онъ ничего не мыслилъ. Тогда-то и проявляется высшее начало, живущее въ человѣкѣ,—совершается полное примиреніе человѣка съ божествомъ, и человѣкъ достигаетъ блаженнаго

1) Ibid., s. 376. 7.

2) Ibid., s. 358.

покоя. Такимъ образомъ, очевидно, индійская мудрость имѣетъ созерцательный характеръ. Хотя у индійцевъ есть и разсудочная философія [1]), но она не доставляетъ человѣку полнаго удовлетворенія, какъ преисполненная глубокимъ томленіемъ о спасеніи; занимаясь рѣшеніемъ разныхъ метафизическихъ трудностей, она въ результатѣ оканчивается отрицаніемъ, не производя ничего положительнаго; къ конечной же цѣли можетъ привести только первая мудрость, вполнѣ соотвѣтствующая характеру индійскаго народа. Далѣе изъ сказаннаго видимъ, что познаніе составляетъ у индійцевъ основаніе благочестивой дѣятельности, необходимо ведетъ къ ней и соединяется съ нею. „Какъ въ томъ, что̀ христіане называютъ вѣрою", скажемъ словами *Твестена*, „правильное знаніе совпадаетъ съ правильнымъ настроеніемъ, какъ Спиноза познаніе божественнаго считаетъ равнозначительнымъ съ любовью къ божественному, такъ и у индійцевъ правильное познаніе обнимаетъ какъ мышленіе, такъ и хотѣніе; то и другое соединяется въ чистомъ погруженіи въ божественное" [2]). Потому рядомъ съ теоретическимъ подвижничествомъ или пожертвованіемъ мыслію стоитъ у индійцевъ практическое подвижничество или пожертвованіе волею, аскетизмъ.

Въ Ведахъ не встрѣчается еще опредѣленныхъ указаній на аскетизмъ; тамъ обыкновенныя жертвы считаются еще довлѣющимъ средствомъ для достиженія неба. Выработка системы аскетической жизни принадлежитъ позднѣйшему времени,—и вотъ въ законѣ Ману всѣ мудрецы представляются уже подвижниками. Конечная цѣль аскетизма та же, что и описаннаго нами мыслительнаго процесса,—отрѣшеніе человѣка отъ своего индивидуальнаго бытія и

---

1) Философскія системы индійцевъ можно свести къ тремъ частямъ: Веданты, Санкгіи и Ньяйя; каждая изъ нихъ подраздѣляется на двѣ части.

2) Die religiosen, politischen u. socialen Ideen, herausg. von *Lazarus*, I Bd., Berlin, s. 266.

слитіе его со всеединымъ; если путемъ познавательнаго процесса индіецъ достигаетъ освобожденія отъ своихъ мыслей, то путемъ аскетизма онъ достигаетъ освобожденія отъ всей своей личной жизни. Такимъ образомъ аскетизмъ служитъ для индійца довершеніемъ средствъ спасенія. Хотя индіецъ ведетъ борьбу свою прежде всего противъ чувственной жизни, противъ удовлетворенія ея потребностей, но конечная цѣль этой борьбы заключается въ самой душѣ, въ уничтоженіи духовныхъ потребностей; да и противъ чувственной природы онъ борется „не потому, чтобы природа была особенно зла по сравненію съ человѣческимъ духомъ, а потому, что въ чувственной природѣ своей человѣкъ чувствуетъ себя, какъ индивидуальное существо,—потому, что существо природы есть множество, а всякое множество есть зло“ [1]). Стремленія аскета направлены на то, чтобы стать вполнѣ равнодушнымъ ко всякой радости и печали и уничтожить въ себѣ всякія желанія,—чтобы отрѣшить душу отъ всякихъ впечатлѣній, освободиться отъ чувства своего „я“. „Кто, подобно слѣпому, не видитъ, говорится въ *Упанишадахъ*, подобно глухому не слышитъ, подобно дереву не чувствуетъ и не движется, тотъ достигъ покоя“.

Состояніе это достигается, конечно, постепенно, и достиженію его содѣйствуютъ разныя внѣшнія дѣйствія подвижничества, которыя не могутъ не поражать своею причудливостію и безцѣльностію. Первая степень подвижничества—жизнь лѣснаго пустынника. Достигши надлежащаго возраста [2]), благочестивый индіецъ долженъ былъ удалиться, безъ жены или съ женою, въ лѣсную пустыню и тамъ проводить дни въ безмолвіи, нищетѣ и подвигахъ. Пищею слу-

---

1) *Buttke*, Geschichte d. Heid. s. 362. 3.

2) Аскетизмъ назначенъ не для всѣхъ возрастовъ, а для того возраста, когда человѣкъ замѣчаетъ, что „его волосы становятся сѣдыми“, и когда у него появляются уже „сыны сыновъ его“. До этой же поры онъ долженъ учиться и затѣмъ жениться и благоустроить семейство. Совершенному безбрачію не отдавалось особеннаго преимущества.

жили для него коренья, травы и древесные плоды; одѣвался онъ въ древесную кору или звѣриную шкуру; постелью его была сырая земля; ко внѣшнему виду своему онъ относился съ полнымъ пренебреженіемъ, а потому волосы на головѣ и бородѣ и ногти находились въ состояніи полнаго необрѣзанія. Занятія его состояли въ чтеніи священныхъ книгъ и въ священномъ созерцаніи высочайшаго существа,—и въ послѣднемъ случаѣ для сосредоточенія мысли онъ долженъ былъ сидѣть въ прямомъ положеніи, не двигаться, устремить глаза на кончикъ носа, или на пупъ, или на какую нибудь верхушку дерева, вообще въ одну точку. Если же онъ хотѣлъ подняться на высшую степень святости, то долженъ былъ присоединить еще тѣлесныя самоистязанія. Онъ долженъ былъ, по предписаніямъ закона Ману, лежать на камняхъ, цѣлые дни стоять на одной ногѣ, или на цыпочкахъ, попеременно механически то вставать, то опять садиться, въ холодное время года носить мокрое платье и мокнуть нагимъ подъ дождемъ, въ знойное время года предоставлять тѣло палящимъ лучамъ солнца и т. п. И эти предписанія не только исполнялись, но даже преумножались индійскими подвижниками, особенно въ позднѣйшія времена. Поразительные факты ихъ подвиговъ засвидѣтельствованы западными писателями. Подвижники опаляли себя огнемъ, по долгу смотрѣли пристально на солнце, ходили въ обуви, въ которой вбиты были иглы, по цѣлымъ часамъ стояли на головѣ, по многу лѣтъ оставались неподвижно въ одномъ и томъ же положеніи (даже до 12-ти лѣтъ, какъ разсказывается объ одномъ браминѣ), по цѣлымъ годамъ держали руки сложенными на головѣ или распростертыми вверхъ, такъ что онѣ наконецъ совсѣмъ окоченѣвали и т. д. Не удивительно, что самоистязаніе составляетъ любимую тему индійскихъ поэтовъ. Ману, по сказанію индійскихъ поэмъ, стоитъ цѣлые десятки лѣтъ на одной ногѣ съ распростертыми къ небу руками, принося покаяніе; одинъ царь про-

водитъ цѣлые тысячи лѣтъ въ жестокихъ самоистязаніяхъ [1]). Въ позднѣйшее время стремленіе къ самоумерщвленію часто доходило до прямаго самоубійства. Ревнители по религіозномъ самоумерщвленіи сожигали себя въ огнѣ, бросались въ воды Ганга, падали во время религіозныхъ процессій подъ колеса идольской колесницы [2]) и т. под.

Но все это только предуготовительныя средства къ достиженію третьей, самой высшей ступени подвижничества, на которую человѣкъ вступаетъ по достиженіи полнаго господства надъ своимъ тѣломъ и пріучивъ мысли свои къ полной сосредоточенности, на которой активное самоистязаніе превращается въ пассивное. Это то состояніе (уже описанное нами выше по теоретической и практической сторонѣ, по мыслительному и волящему процессу), въ которомъ индійскій отшельникъ уже равнодушенъ ко всѣмъ дѣйствіямъ культа, когда ему уже нечего дѣлать въ мірѣ, такъ какъ онъ вполнѣ умеръ для него. Онъ безъ мыслей и желаній, такъ какъ всѣ его мысли и желанія сосредоточены въ Брамѣ, который есть отсутствіе всякихъ мыслей и желаній. Онъ странствуетъ всегда одиноко, съ посохомъ въ рукѣ и глинянымъ сосудомъ для воды. Онъ равнодушно сноситъ оскорбленія и ни къ кому не питаетъ ненависти. Онъ кормится милостынею, но отнюдь не строитъ вымаливающей мины и къ подаянію относится безразлично—полу-

---

[1]) Представленіе самоистязанія перенесено индійцами и на само божество; не въ состояніи будучи возвыситься до представленія свободной любви Бога, творящаго міръ, индійцы представляютъ произведеніе міра божествомъ подъ видомъ самомученія божества, принесенія себя въ жертву, растерзанія себя на части,—чтобы эти части, изъ которыхъ выростаетъ міръ, въ свою очередь были принесены въ жертву всеобщему. Вообще на весь міръ индіецъ смотрѣлъ съ точки зрѣнія жертвъ: одно приноситъ себя въ жертву другому, чтобы по уничтоженіи снова возродиться въ другомъ; всеобщее жертвуетъ собою единичному, и единичное—всеобщему.

[2]) Обычай этотъ прекращенъ насильственными мѣрами англійскимъ правительствомъ вмѣстѣ съ обычаемъ индійскихъ вдовъ сожигать себя по смерти мужей.

чить не радуется, не получить не печалится. Столь же безразличенъ онъ и ко всему окружающему его и встрѣчающемуся на пути. На устахъ его всегда и вездѣ одно священное „аum“ [1]). Такое поведеніе служило, понятно, высшимъ выраженіемъ отреченія человѣка отъ самостоятельнаго личнаго существованія; жить, наприм., милостынею означало, что человѣкъ не имѣетъ ничего своего, не имѣетъ въ самомъ себѣ точки опоры, что онъ только терпится изъ милости, есть членъ безправный и лишній. Естественно, что такія движущіяся муміи, съ безсмысленными блуждающими взорами, съ неподвижною тупою физіономіею, въ грязномъ и полунагомъ видѣ, должны были казаться стороннему глазу безумцами, существами похожими больше на животное, чѣмъ на человѣка.

Но тѣмъ не менѣе, при такой печальной и жалкой наружности, индійскіе аскеты представлялись обладающими чрезвычайною внутреннею силою. Хотя они до изнеможенія боролись, но боролись не напрасно; трудъ ихъ увѣнчанъ славою властителей нетолько надъ міромъ, но и надъ богами; не говоря уже о высокомъ жребіѣ ихъ за гробомъ, и на землѣ ихъ окружалъ ореолъ величія. Чѣмъ больше аскетъ (ойги) [2]) соединяется съ Брамой, тѣмъ большее принимаетъ онъ участіе во всепроникающей міровой душѣ, воспринимаетъ въ себя божество въ высшей степени и вслѣдствіе этого получаетъ сверхъестественную магическую силу, по которой можетъ играть природою такъ же, какъ играетъ ею Брама (который и произвелъ ее играючи) [3]). По разсказу *Рамайяны,* рѣка Гангъ сведена съ неба

[1]) Односложное слово аum или ом, значащее „то“, „оно“, выражаетъ самое неопредѣленное и абстрактное понятіе и служитъ, по представленію индійцевъ, самымъ лучшимъ и высшимъ средствомъ къ постиженію сущности всего, всеединаго, Брамы. Слову этому усвоялись таинственное значеніе и магическая сила. Произнесеніемъ этого слова должны начинаться каждая молитва, каждая жертва, каждое чтеніе священныхъ книгъ, и произносить его должно шепотомъ, таинственно.

[2]) Соединенный съ Богомъ.

[3]) Воззрѣніе, очевидно, противоположное китайскому воззрѣнію на природу съ ея неизмѣнными, исключающими всякое чудесное вмѣшательство порядками.

аскетомъ. А такъ какъ Брама выше не только природы, но и боговъ, то соединившійся съ нимъ аскетъ становится сильнымъ и по отношенію къ богамъ. Мы имѣли уже случай замѣтить, что у индійцевъ человѣкъ вообще поставляется въ фамильярное отношеніе къ богамъ, какъ существамъ, подобно ему, не вѣчнымъ и самобытнымъ, а временнымъ и производнымъ (напр. человѣкъ питаетъ ихъ напиткомъ сомы и этимъ сообщаетъ имъ силу и безсмертіе); тѣмъ болѣе долженъ имѣть силы надъ ними и быть выше ихъ аскетъ, который отрѣшился отъ своего личнаго бытія, между тѣмъ какъ боги [1]) суть индивидуальныя, конкретныя существа. Индійскія саги исполнены сказаній объ этомъ всемогуществѣ подвижниковъ. Боги боятся ихъ, ихъ троны потрясаются, когда подвижникъ совершаетъ самоистязаніе, и потому они искушаютъ подвижника, стараются сманить его во власть чувственности. Этотъ фактъ силы подвижника надъ богами знаменателенъ; хотя въ своеобразной формѣ, но онъ указываетъ на живущія въ человѣкѣ мысль и увѣренность въ несокрушимой силѣ истиннаго бытія и истиннаго блага, въ какомъ бы видѣ и на какой бы ступени они ни проявлялись, въ виду всего чуждаго и сопротивнаго имъ. Обладая чрезвычайнымъ могуществомъ, аскеты обладаютъ, конечно, и высшею степенью святости. Если и вообще, при своемъ пантеистическомъ міровоззрѣніи, индійцы склонны считать себя безгрѣшными и невинными, то тѣмъ болѣе отрѣшившійся отъ призрачнаго міроваго бытія и соединившійся съ истиннымъ бытіемъ—Брамою долженъ быть для нихъ по истинѣ и сугубо святымъ. Такимъ образомъ, хотя индійскихъ браминовъ нельзя упрекнуть въ томъ, чтобы они, подобно іудейскимъ фарисеямъ, на другихъ налагали тяжесть, а сами не хотѣли и перстомъ коснуться ея, хотя они служатъ для народа рѣдкимъ образцомъ подвижничества, но въ тоже время они не остаются и въ долгу предъ собою, не медлятъ воздать себѣ славу за подвиги.

1) Политеизмъ есть требованіе популярнаго сознанія, неудовлетворяющагося монистическою философскою абстракціей.

Въ примѣръ внутренняго величія и чрезвычайной силы индійскаго подвижничества укажемъ на индійскую сагу о *Висвамитрѣ* и *Васистѣ*. Царь Висвамитра, въ столкновеніи своемъ съ браминомъ Васистой, подвижникомъ, почувствовалъ превосходство брамина надъ кшатріемъ, и потому рѣшился посвятить себя подвижничеству, чтобы этимъ путемъ самому сдѣлаться браминомъ. Какъ высоко и трудно было достиженіе этой цѣли, видно изъ того, что по истеченіи 1000 лѣтъ тяжкаго подвижничества (стоянія на цыпочкахъ, питанія однимъ только воздухомъ и т. п.) онъ признается Брамой не браминомъ, а только „благочестивымъ царемъ“. По истеченіи другихъ 1000 лѣтъ еще тягчайшаго подвижничества онъ хотя еще больше возвышенъ, но опять признается не браминомъ, а „ришисомъ“ (праведникомъ). По истеченіи третьей тысячи лѣтъ еще болѣе тяжкихъ подвиговъ онъ признается Брамой „великимъ ришисомъ“,—но все таки не браминомъ. Когда онъ еще усилилъ подвиги, простоявъ 1000 лѣтъ на одной ногѣ, при чемъ боги не въ состояніи были совратить его никакими искушеніями, тогда они въ страхѣ начали просить Браму, чтобы онъ сдѣлалъ Висвамитру браминомъ, иначе послѣдній затмитъ солнце и погубитъ міры. Брама соглашается, и боги и Васиста привѣтствуютъ Висвамитру „благочестивымъ браминомъ“. Но еще будучи „благочестивымъ царемъ“, т. е. по истеченіи первыхъ 1000 лѣтъ подвижничества, Висвамитра имѣлъ случай показать великую силу своихъ подвиговъ. Когда благочестивый царь Трисанку путемъ великой жертвы живаго тѣла хотѣлъ взойти на небеса, а Индра воспротивился этому желанію, тогда Висвамитра, къ которому Трисанку обратился за совѣтомъ и помощью, начинаетъ строить своими подвигами новыя небеса; мало того—онъ намѣревается даже создать новаго Индру. Тогда боги собираются къ Висвамитрѣ и смиренно просятъ его оставить свои намѣренія и не помогать Трисанку; но Висвамитра остается твердъ въ своемъ обѣщаніи Трисанку и только соглашается на нѣкоторыя послабленія въ пользу боговъ.

Хотя такимъ образомъ индійскій подвижникъ открываетъ при случаяхъ величіе и славу свою и на землѣ, но цѣли своей жизни онъ вполнѣ достигаетъ по смерти. Впрочемъ по вопросу о состояніи человѣка за гробомъ популярное (древнѣйшее) и философское (браминское, позднѣйшее) сознаніе расходятся точно такъ же, какъ и по вопросамъ о природѣ Бога, о природѣ человѣка, о реальности существованія міра и т. д. Если первое не могло удовлетвориться абстрактнымъ философскимъ понятіемъ объ абсолютномъ бытіи, а требовало множества индивидуальныхъ боговъ, если оно не могло удовлетвориться философскимъ ученіемъ о безусловной фаталистической необходимости человѣческихъ дѣйствій и судебъ и помириться съ философскимъ взглядомъ на міръ, какъ на нѣчто призрачное, но усвояло ему реальность,—то оно не возвышалось и до специфически индійскаго ученія о безсмертіи въ пантеистическомъ смыслѣ, а довольствовалось представленіемъ о загробной жизни умершихъ по аналогіи съ настоящею жизнію. Оно вѣрило въ безсмертіе, и безсмертіе личное. Праведники вступаютъ за гробомъ въ общеніе съ богами и наслаждаются утѣхами во всемъ. Хотя древнѣйшія части Ведъ больше занимаются настоящею жизнію, чѣмъ будущею, хотя въ нихъ выражается иногда представленіе о сумеречномъ, сонномъ состояніи душъ за гробомъ, но большею частію будущая жизнь представляется въ нихъ, какъ и въ эпическихъ поэмахъ, продолженіемъ настоящей жизни, но только при расширенныхъ и умноженныхъ источникахъ довольства и радости. И могло ли быть иначе, если человѣкъ вкушаетъ уже на землѣ отъ напитка безсмертія—Сомы! Не требовалъ ли этого и не служилъ ли выраженіемъ безсмертія и древній культъ предкамъ, къ которымъ жертвующій относился какъ къ живымъ?

Шписсъ, умный современный изслѣдователь вопроса о загробномъ состояніи человѣка по представленію различныхъ народовъ, усвояющій весьма важное значеніе Ведамъ, какъ

самому раннему памятнику арійской вѣры, и относящій написаніе ихъ по крайней мѣрѣ къ тому времени, когда писались самыя первыя библейскія книги, говоритъ: „Между тѣмъ какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ ученіе о безсмертіи хотя находится (и слѣдов. неправы тѣ богословы, особенно прошлаго вѣка, которые не находили его тамъ), но весьма темно,—въ одновременныхъ гимнахъ Ведъ находимъ развитое и, говоря относительно, чистое ученіе объ этомъ предметѣ. *Максъ Мюллеръ* въ своихъ чтеніяхъ о Ведахъ (Essays 1, 45) цитуетъ мѣста изъ Ригъ-Веды, въ которыхъ ясно проповѣдуется личное безсмертіе и личная отвѣтственность. Кто даетъ милостыню, тотъ восходитъ на самое высшее мѣсто въ небѣ, къ богамъ (Rigv. I 125, 56). Высказывается надежда свиданія за гробомъ съ отцомъ и матерью (Rigv. I, 24, 1). Отшедшіе отцы чествуются почти какъ боги, въ сообществѣ которыхъ они наслаждаются нескончаемою блаженною жизнію (Rigv. X, 15, 16). Въ другомъ мѣстѣ (IX, 113, 7) встрѣчаемъ слѣдующую молитву, обращенную къ Сомѣ:

Гдѣ вѣчный свѣтъ сіяетъ, въ міръ безпредѣльной славы,
Въ міръ безсмертія—туда... возведи ты меня, Сома!
Гдѣ царствуетъ Вивасвата, гдѣ неба таинственное жилище,
Гдѣ текутъ полныя воды—о тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ, ты Сома!
Гдѣ жизнь въ утѣхахъ, на неба возвышенномъ вмѣстилищѣ,
Гдѣ обитаютъ свѣтоносныя существа—о тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ, ты Сома!
Гдѣ желаютъ и удовлетворяются, гдѣ чаны искрящагося напитка,
Тамъ, гдѣ пища, гдѣ наслажденье—сдѣлай меня безсмертнымъ, о ты Сома!
Гдѣ довольство и счастье, гдѣ восторгъ и блаженное веселье,
Гдѣ исполненіе желаній—о тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ, ты Сома!

Рудольфъ Ротъ, поцитовавъ въ своемъ сочиненіи „Zur Literatur und Geschichte des Beda“ (Stuttgart, 1846) нѣкоторыя мѣста изъ Ведъ, въ которыхъ высказывается вѣра въ безсмертіе, весьма справедливо замѣчаетъ: „„Не безъ удивленія усматриваемъ здѣсь прекрасныя представленія о безсмертіи, высказанныя съ дѣтскимъ убѣжденіемъ и простымъ языкомъ. Еслибы нужно было, то мы могли бы найти здѣсь сильнѣйшее оружіе противъ вновь принятаго и распространеннаго въ послѣдніе годы взгляда, будто Персія была единственнымъ разсадникомъ ученія о безсмертіи, и будто даже европейскіе народы заимствовали оттуда все то, чѣмъ они обладали относительно этого предмета; какъ будто религіозный духъ каждаго одареннаго народа не въ состояніи былъ собственною силою дойти до этого пункта““ [1])!

Но если обратимъ вниманіе на специфически индійскій, выработанный во времена браминства взглядъ на личную форму существованія человѣческаго, какъ на источникъ зла, то не усомнимся признать, что по болѣе глубокому, философскому или браминскому ученію личное безсмертіе человѣка немыслимо. Загробнаго блаженства индіецъ долженъ ожидать въ исчезновеніи въ Брамѣ, подобномъ исчезновенію капли въ морѣ; иначе—въ пантеистическомъ безсмертіи. Только тогда онъ можетъ вполнѣ освободиться отъ грѣха и достигнуть полнаго покоя. Да и не это ли имѣется въ виду, какъ желанный и необходимый конецъ, индійскимъ аскетизмомъ, направленнымъ на личное умерщвленіе человѣка еще здѣсь, на землѣ? Такое именно безсмертіе проповѣдуется напр. въ разговорѣ Ямы, бога смерти, съ однимъ браминомъ по этому предмету (въ объясненіяхъ на Веды) [2]).

---

[1]) Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustande nach d. Tode, s. 236. 7.

[2]) Чит. *Хрисанѳа* Религіи др. міра, стр. 342—5; стр. 265—8.

Если праведниковъ ожидаетъ за гробомъ небо, то нечестивыхъ ожидаетъ преисподняя (адъ). Не такъ ясна вѣра въ преисподнюю въ древнихъ Ведахъ; но она весьма рельефно выражена въ позднѣйшихъ литературныхъ произведеніяхъ индійцевъ. Тотъ же *Шписсъ* относительно настоящаго предмета говоритъ: „Вѣрили ли древніе ришисы и въ мѣсто наказаній нечестивцевъ—это, говоритъ *Максъ-Мюллеръ* (s. 46), сомнительнѣе, хотя Ригъ-Веда содержитъ въ себѣ бѣглые намеки на таковое, а Атарва-Веда имѣетъ точное изображеніе его. Въ одномъ мѣстѣ Ригъ-Веды (X, 14, 8) говорится, что „„умершій за свои добрыя дѣла награждается, что онъ освобождается отъ всѣхъ бѣдствій и получаетъ свое тѣло въ прославленномъ видѣ““. Но непосредственно за симъ упоминаемые псы царя умершихъ Ямы страшны, и Яма умоляется составителями гимновъ защитить отъ нихъ умершихъ. Затѣмъ упоминается (IX, 73, 8) и ущелье, въ которое бросаются нечестивые и въ которое Индра бросаетъ неприносящихъ жертвъ (I, 121, 13); возносится молитва (IX, 29, 6), чтобы Адитіи сохранили умершаго отъ лютаго волка и приняли къ себѣ, не допустивши до паденія въ ущелье. Еще въ одномъ мѣстѣ (IV, 5, 5) читаемъ, что „„тѣ, которые преступаютъ заповѣди Варуны и говорятъ ложь, рождены для этого преисподняго мѣста““ [1]). Но въ позднѣйшее время, подъ вліяніемъ роскошной тропической страны, фантазія разукрасила загробную жизнь и въ частности преисподнюю чудовищными образами и красками. Преисподняя, лежащая подъ землей, раздѣляется на множество отдѣленій, которыя тѣмъ мрачнѣе и страшнѣе, чѣмъ лежатъ глубже. Одно отдѣленіе представляетъ море грязи и всякой нечистоты, въ которое будутъ брошены нечестивцы и которымъ будутъ питаться; другое отдѣленіе полно кипящаго масла; въ третьемъ отдѣленіи почва подобна раскаленной мѣди и по ней должны ходить грѣшники; въ четвертомъ отдѣленіи

1) Entwicklungsgeschichte s. 237. 8.

рвутъ осужденныхъ цѣлыя стаи собакъ Ямы; въ пятомъ отдѣленіи ежедневно раздробляютъ огромными молотами головы ихъ; шестое отдѣленіе полно лѣсовъ, въ которыхъ живутъ лютые звѣри и на деревьяхъ которыхъ вмѣсто листьевъ острые мечи; въ седьмомъ отдѣленіи льютъ преступникамъ въ ротъ расплавленное желѣзо; дальше—они глотаютъ раскаленное уголье и т. д. И всѣ эти различные виды наказаній будутъ сообразны съ характеромъ и степенью преступленій, допущенныхъ человѣкомъ на землѣ,—слѣд. будутъ вполнѣ справедливы. Въ морѣ грязи будутъ утопать развратники; расплавленнымъ желѣзомъ будутъ утоляться употребляющіе спиртные напитки и т. п. И нисколько неудивительно возникновеніе въ народѣ такихъ представленій о загробной жизни, коль скоро она представляется по аналогіи съ настоящею жизнью (а народомъ она иначе и не можетъ быть представлена), но въ преувеличенномъ видѣ.

Но и ученіе о загробномъ наказаніи нечестивыхъ и вообще загробномъ состояніи душъ, недостигшихъ въ земной жизни своей того, чтобы быть достойными соединиться съ Брамою и безслѣдно исчезнуть въ немъ, должно было измѣниться подъ вліяніемъ браминскаго міровоззрѣнія. Если все въ концѣ концовъ должно разрѣшиться въ Браму, то и преисподняя и наказанія въ ней грѣшниковъ не могутъ быть вѣчны, точно также, какъ не можетъ быть вѣчно и блаженство праведниковъ на небѣ. Но непосредственный переходъ изъ преисподней на небо, а тѣмъ болѣе изъ преисподней въ Браму былъ бы большимъ скачкомъ,—средину между ними представляетъ еще нашъ міръ. Кромѣ того (и это главное) у браминовъ должно было сложиться такое ученіе о загробномъ состояніи нечестивыхъ и вообще умершихъ до соединенія ихъ съ Брамою, которое бы соотвѣтствовало пантеистическому характеру индійскаго міровоззрѣнія и закрѣпляло собою нѣкоторые пункты ученія ихъ о человѣкѣ и мірѣ. Такъ произошло знаменитое ученіе

индійской эсхатологіи о душепереселеніи (метемпсихозисъ), извѣстное впрочемъ и нѣкоторымъ другимъ древнимъ народамъ. Заимствовано ли оно индійцами или есть явленіе самобытное [1]), но оно естественно вытекало изъ индійскаго ученія о единой сущности бытія и объ эманаціи міра изъ Брамы. Если всѣ предметы міра суть несамостоятельныя формы проявленія одного и того же начала и одной и той же сущности, если такимъ образомъ человѣкъ уравнивается въ сущности съ животнымъ, даже растеніемъ, если самъ Брама странствуетъ въ мірѣ, перерождаясь изъ одного существа въ другое, то переселеніе души по смерти человѣка изъ одного тѣла въ другое—низшее или высшее—весьма не трудно и естественно; а между тѣмъ путемъ этого процесса душепереселенія можетъ быть совершенъ процессъ очищенія умершихъ душъ для соединенія съ Брамою и вмѣстѣ можетъ быть произведено воздаяніе. Въ гимнахъ Ведъ не находимъ еще слѣдовъ ученія о душепереселеніи; но въ законѣ Ману ясно говорится о немъ; вообще въ позднѣйшее время этотъ предметъ занимаетъ выдающееся мѣсто въ сознаніи и жизни индійца. *Иффлайдереръ* правъ, когда замѣчаетъ, что изъ принципа душепереселенія слѣдуетъ то, что „каждая душа должна пройти всѣ ступени и формы міра“, и что „таково именно было первоначально мнѣніе брамійскаго ученія о душепереселеніи“. „Но такъ понятое“, продолжаетъ онъ, „это ученіе не давало рычага для жреческаго вліянія на народъ. Этотъ рычагъ былъ данъ, когда направленіе странствованія—вверхъ или внизъ и вообще опредѣленная форма, которую принимали отшедшія души, были поставлены въ зависимость отъ поведенія человѣка во время земной жизни, отъ его заслугъ или вины. Хотя строгость и непрерывность движенія были этимъ прерваны, и спекулятивная мысль о круговращеніи жизни, лежащая въ основаніи этой теоріи, ослабѣла, но, съ ослабленіемъ философскаго корня, былъ

1) *Вурмъ*, Geschichte d. ind. Rel., s. 93.

за то пріобрѣтенъ болѣе важный богословскій плодъ, именно—догматъ о воздаяніи за всякую вину земной жизни въ будущихъ возрожденіяхъ“ [1]). Потому-то человѣкъ добродѣтельный считался свободнымъ отъ возрожденій, или по крайней мѣрѣ возрождался въ видѣ боговъ, которые также были включены въ систему превращеній. Ученіе о душепереселеніи поставлено у индійцевъ въ связь (напр. въ законѣ Ману) и съ общимъ ходомъ міровой жизни, раскрывающейся въ трехъ различныхъ формахъ или областяхъ—Гуна-Сатва, Гуна Радшасъ и Гуна-Тамасъ; къ первой области принадлежатъ боги, а къ послѣдней, между прочимъ, демоны; потому для человѣка является возможность возраждаться какъ въ видѣ боговъ, такъ и въ видѣ демоновъ. Отсюда слѣдуетъ также, что рядомъ съ ученіемъ о душепереселеніи, какъ очистительномъ средствѣ, могло существовать и древнее представленіе о небѣ и преисподней. Если отшедшая душа чиста, то она естественно и сама собою влечется въ міръ божественный, а если омрачена пороками, то ниспадаетъ снова въ міръ человѣческій или еще ниже—въ міръ демонскій. Практически интересно для браминовъ было ученіе о душепереселеніи и по той причинѣ, что этимъ ученіемъ оправдывалась и подкрѣплялась разрозненность кастъ.

Чтобы яснѣе показать, какъ строго во всѣхъ міровыхъ метаморфозахъ, производимыхъ душепереселеніемъ, выражаются требованія воздающаго нравственнаго закона и, слѣдовательно, какъ точно различныя судьбы людей въ настоящей жизни соразмѣрены съ достоинствомъ предшествовавшей жизни, и въ тоже время—какъ естественно у индійцевъ возникновеніе представленія о воздаяніи подъ формою душепереселенія, приводимъ еще одно мѣсто изъ *Шписса*. „Вся совокупность живаго творенія отъ мухи до гремящаго Индры, отъ послѣдняго червя до высочайшаго Брамы есть солидарная братская раса, распространенная по небу, землѣ

[1]) D. Religion., s. 198. 9.

и преисподней и связанная между собою цѣпью заслугъ и вины, вѣчною мѣною умиранія и рожданія. Непрерывный процессъ появленія и исчезновенія, возвышенія и пониженія существованія по неизбѣжнымъ дѣйствіямъ закона воздаянія съ одновременымъ обмѣномъ тѣла—вотъ то, что̀ называютъ жизнію. Вишну-Пурана говоритъ (s. 286), что „„универсумъ, это яйцо Брамы, переполненъ живыми созданіями, которыя всѣ закованы въ цѣпь дѣйствій““. Все, что̀ существуетъ, вращается въ круговоротѣ рожденія и смерти, которыя суть слѣдствія добродѣтели или порока. Умираетъ человѣкъ послѣ добродѣтельной жизни—онъ возраждается въ формѣ высшаго существа на одномъ изъ небесъ. А если случится, что его слѣдующее рожденіе совершится на землѣ, то оно происходитъ при самыхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ; онъ будетъ тогда мудрецомъ или царемъ. Если же по смерти у человѣка оказывается перевѣсъ вины, то онъ возраждается въ преисподней въ видѣ демона, однажды или нѣсколько разъ, смотря по величинѣ своихъ проступковъ. А когда такой человѣкъ снова возвращается на землю, то онъ появляется въ видѣ нищаго, въ видѣ отверженнаго парія, въ видѣ несчастнаго калѣки, или въ видѣ змѣя, крысы или вши на томъ мѣстѣ, на которомъ онъ духовною жизнію своею заслужилъ это униженное существованіе. Вотъ смыслъ часто встрѣчающихся въ индійской литературѣ выраженій— „„ѣсть плоды своихъ прежнихъ дѣлъ, быть закованнымъ въ цѣпь своихъ дѣйствій““ и т. п. Заслуга и вина не могутъ быть вознаграждены ничѣмъ другимъ, какъ полною жатвою всѣхъ естественныхъ и потому необходимыхъ слѣдствій какъ добраго, такъ и дурнаго дѣла человѣка. Выполненіе этого закона и есть то, что люди называютъ судьбою. Отъ начала до конца всѣ измѣненія и повторенія формъ существованія суть только откровеніе этого единаго закона, и его сила не прежде перестанетъ дѣйствовать, какъ когда будетъ уплаченъ послѣдній кодрантъ. Хотя мы—люди—не можемъ оцѣнить всѣхъ послѣдствій извѣстнаго дѣйствія или опу-

щенія, но тѣмъ не менѣе все, что̀ мы дѣлаемъ, подобно пущенной стрѣлѣ или брошенному камню, которые до тѣхъ поръ движутся, пока не истощится сообщенная имъ сила. Короткіе періоды круготеченія, называемые человѣческою жизнію, недостаточны для созрѣванія посѣяннаго въ этотъ періодъ сѣмени и совершенія жатвы. Эта жатва часто поспѣваетъ только послѣ третьяго, четвертаго и даже многократнаго обращенія колеса метемпсифозы. Отсюда происходитъ, что судьба твореній во время извѣстнаго періода ихъ существованія такъ часто не гармонируетъ съ поведеніемъ и заслугами ихъ въ это время. Быть можетъ въ это время наказывается вина, допущенная назадъ тому десять и болѣе поколѣній, хотя въ настоящій разъ наказываемый индивидуумъ живетъ безвинно и благочестиво. И наоборотъ—быть можетъ порочно живущій въ настоящее время человѣкъ пожинаетъ награду за прежнюю Богъ вѣдаетъ когда сдѣланную заслугу. Въ короткій періодъ человѣческой жизни можетъ имѣть мѣсто вопіющее несоотвѣтствіе между дѣлами и судьбою человѣка, но въ совокупномъ теченіи міра, какъ и метаморфозъ отдѣльнаго индивидуума, существуетъ полнѣйшее уравненіе между заслугою и наградою и самое справедливое воздаяніе“ [1]).

Можно послѣ этого представить себѣ, какою тяжестію должна была ложиться на чувство мысль о неустанномъ и безконечномъ странствованіи человѣка по міру, и притомъ на чувство жителя Востока, для котораго самое высшее благо—неподвижная бездѣятельность. Потому-то какъ священныя книги и пѣсни индійцевъ, такъ и философія ихъ мыслителей исполнены жалобъ на земное существованіе и отвращенія къ зачатію и рожденію человѣка. Въ противовѣсъ взгляду на жизнь какъ на странствованіе, и странствованіе самое безпокойное и неутѣшительное, понятно широкое и глубокое распространеніе у индійцевъ изображеннаго

[1]) Entwicklungsgeschichte s. 239—41.

нами нравственнаго идеала, состоящаго въ полномъ уничтоженіи личной жизни и по тѣлу и по душѣ и исчезновеніи въ абстрактномъ безсодержательномъ бытіи. Такой же конецъ долженъ имѣть по индійскому представленію и весь вообще міръ, который чѣмъ дальше, тѣмъ быстрѣе идетъ къ разложенію. Все время существованія міра индійцы раздѣляютъ, подобно грекамъ и римлянамъ, на четыре періода[1]): въ первый періодъ повсюду господствовала правда, все находилось въ совершенствѣ, люди жили свято и въ полномъ довольствѣ; во второй періодъ правда уменьшилась на четвертую долю и люди начали довольствоваться исполненіемъ обрядовой стороны; въ третій періодъ правда отпала на половину, и люди начали нравственно падать и приносить покаяніе; въ четвертый періодъ правды осталась только четвертая часть и между людьми распространились всевозможные пороки и бѣдствія. Мы живемъ въ этотъ послѣдній періодъ. Такое постепенное ухудшеніе міра станетъ понятнымъ, если поставить его въ связь съ эманаціей міра, въ силу которой по мѣрѣ раскрытія міра онъ больше и больше отдаляется отъ центра бытія. Таже участь всеобщаго уничтоженія ожидаетъ и боговъ, которые также принадлежатъ къ высшей міровой области.

Говоря о средствахъ спасенія или достиженія конечной цѣли жизни по ученію индійской этики, мы нигдѣ не встрѣтили ученія о спасителѣ, т. е. о сторонней благодатной помощи, восполняющей силы подвизающагося человѣка. Это и понятно на пантеистической почвѣ. Человѣкъ самъ долженъ подвизаться, и подвизается до самоуничтоженія. На этой почвѣ и вообще не можетъ быть рѣчи о сверхъестественномъ откровеніи божества, такъ какъ тутъ божество имманентно міру, и всѣ дѣйствія и мысли человѣческія суть непосредственное обнаруженіе этого божества. Хотя вслѣдствіе этого у индійцевъ сложилось представленіе о по-

1) Крита-юга (обнимаетъ 1,728,000 лѣтъ), Трета-юга (обним. 1,296,000 лѣтъ), Двапара-юга (обн. 864,000 л.) и Кали-юга (обн. 432,000 л.).

стоянныхъ воплощеніяхъ, то есть откровеніяхъ Брамы въ мірѣ, и въ этомъ отношеніи, т. е. вѣрою въ откровенія божества, индійская религія превосходитъ даже всѣ другія языческія религіи, но всѣ эти откровенія суть явленія естественныя и необходимыя и стоятъ въ порядкѣ вещей. Какъ заглаждать подвижническою жизнію приходится человѣку, по индійскому представленію, не свою вину, строго говоря, а вину божества, такъ и въ пользованіи средствами и силами къ заглажденію вины онъ, какъ самосознающее и волящее существо, является выше пантеистическаго божества, черпая ихъ изъ самого себя и своими чрезвычайными подвигами приводя въ трепетъ самихъ боговъ. И въ самомъ дѣлѣ, индійскій аскетизмъ служитъ разительнымъ свидѣтельствомъ того, чего человѣкъ можетъ достигнуть своими собственными, естественными силами, и преподаетъ христіанамъ поучительный урокъ того, что при надеждѣ на благодатную помощь человѣкъ долженъ напрягать и свою собственную волю, которою онъ можетъ произвести весьма многое, и что только подъ этимъ условіемъ онъ вправѣ надѣяться на высшую помощь божественную. Но популярное индійское сознаніе и здѣсь не могло обойтись безъ конкретныхъ представленій. Если и вообще оно поставляетъ своихъ боговъ во взаимодѣйствіе съ людьми, которымъ они то помогаютъ, то вредятъ, то въ особенности это нужно сказать о позднѣйшемъ времени, объ эпической эпохѣ, когда индіецъ пріобрѣлъ большее субъективное значеніе и большее самостоятельное положеніе сравнительно съ ученіемъ о немъ древнихъ Ведъ, когда вслѣдствіе этого пришли въ большее движеніе жизнь и силы народа, развилось ученіе объ аватарахъ (воплощеніяхъ божества). Аватары эти, имѣвшіе сначала физическій характеръ, получили потомъ характеръ нравственный,—воплощающееся божество начинаетъ принимать участіе въ ходѣ и судьбахъ человѣческой исторіи. Самое замѣчательное изъ этихъ воплощеній—воплощеніе *Вишну* подъ образомъ *Кришны* (о которомъ повѣствуется въ

эпической поэмѣ *Магабаратъ*)[1]). Кришна и есть спаситель индійскаго народа. Онъ и учитель нравственности, онъ и идеалъ мудреца; онъ указываетъ и путь къ соединенію съ божествомъ; онъ и избавитель отъ бѣдствій жизни и побѣдитель смерти. Нѣтъ сомнѣнія, что на образованіе представленія о такомъ Крищнѣ имѣли, между прочимъ, вліяніе, съ одной стороны, буддизмъ, по ученію котораго въ лицѣ Будды явился на землю богъ, каковое ученіе магически дѣйствовало на народъ, а съ другой стороны—христіанство.

Сообразивъ все сказанное объ объективныхъ основахъ индійской нравственности, мы должны повторить въ заключеніи то, что́ высказано нами въ началѣ,—что въ нравственномъ сознаніи и въ нравственной жизни индійцевъ усматривается сочетаніе величія и пустоты, силы и ничтожества. Указанъ у индійцевъ стремленіямъ человѣка высокій идеалъ, далеко превосходящій состояніе дѣйствительной жизни міра и человѣка и обнимающій собою всѣ движенія души и тѣла; указаны методическія средства къ достиженію этого идеала (энергично примѣняемыя къ дѣлу индійскою практикою); есть идея строго воздающаго правосудія. Но идеалъ этотъ высокъ только въ формальномъ отношеніи, въ матеріальномъ же отношеніи имъ требуется уничтоженіе того, что́ составляетъ первое условіе нравственной жизни, именно личной жизни,—требуется уничтоженіе всего, что только есть у человѣка цѣннаго, жизненнаго, содержательнаго, высокаго. Такимъ образомъ принципъ индійскій есть принципъ разрушенія; но разрушеніе не есть высшая форма человѣческой дѣятельности. Далѣе, средства, указываемыя индійскою этикою, хотя представляютъ собою цѣлую и строго послѣдовательную систему́ и также совершенны въ формальномъ отношеніи, но такъ какъ они направлены не къ тому, къ чему человѣкъ чувствуетъ влеченіе въ глубинѣ своей природы, какъ основной принципъ своего бытія,—

---

1) Разсказъ объ этомъ воплощеніи чит. у *Хрисанфа*, стр. 293 и д...

разумѣемъ влеченіе къ споспѣшествованію и возвышенію своей жизни, къ разширенію своей самости,—а наоборотъ къ подавленію этого влеченія; то потому они не могутъ не поражать насъ сухостію, безсодержательностію, неестественностію и безцѣльностію. Отсюда происходитъ вообще суровый, дикій, мрачный, отталкивающій характеръ индійской нравственности. Еще далѣе—идея правосудія, при такомъ положеніи дѣла, съ одной стороны принимала натуралистическій характеръ, а съ другой—убивала въ человѣкѣ всякую силу и энергію. Несостоятельность изложенныхъ основъ нравственности обличалась нѣкоторыми явленіями изъ исторіи самаго же индійскаго народа. Напр., что можетъ быть внушительнѣе принципа самоотреченія индивидуума. Но этотъ принципъ такъ опредѣленъ у индійцевъ, что шиваиты [1]), прославившіеся крайнимъ развратомъ и вообще сенсуалистическими наклонностями, слѣдовали этимъ наклонностямъ въ силу этого же принципа (самоотреченія). Не отрицая идеи подвижничества, они въ тоже время стремились средствами чувственнаго распутства дойти до уничтоженія матеріальной и вообще личной жизни. Между тѣмъ по ортодоксальной индійской этикѣ подвижникъ прежде всего долженъ устремляться къ подавленію чувственныхъ влеченій. Индійское міровоззрѣніе (изъ котораго выведено нравственное воззрѣніе) обличило само себя и въ теоретической области,—разумѣемъ философію. Философія *Санкія* приписала субстанціальное значеніе принципу матеріи (слѣд. сдѣлала поворотъ къ матеріализму, который и началъ развиваться въ Индіи), который ортодоксальною индійскою философіею (по системѣ *Веданта*) считался чѣмъ то призрачнымъ, не реальнымъ, майей. Однимъ словомъ—и объективныя основы индійской нравственности, точно такъ же какъ и субъективныя страдаютъ тѣмъ основнымъ недостаткомъ, что онѣ натуралистическаго характера.

---

[1]) Индійская секта, признавшая въ позднѣйшее время своимъ преимущественнымъ богомъ Шиву.

Переходя къ спеціальной части индійской этики, къ системѣ частныхъ отношеній индійца къ многоразличнымъ объектамъ нравственной дѣятельности, находимъ, что они соотвѣтсвуютъ, какъ и слѣдуетъ ожидать, духу и характеру изложенныхъ общихъ началъ индійской нравственности. Подъ вліяніемъ мысли о суетности всего земнаго и горестномъ положеніи человѣка въ семъ мірѣ, при усиленномъ желаніи собственнаго покоя, при вѣрѣ во всепроникающаго и во всемъ живущаго Браму—отношенія индійца къ людямъ проникнуты мягкостію, снисходительностію и миролюбіемъ,—свойствами, которыми и въ настоящее время славятся индійцы. Для усвоенія свойствъ этихъ не требовалось отъ индійца особеннаго напряженія послѣ тѣхъ упражненій по предписаніямъ индійской аскетической морали, о которыхъ мы говорили. Само собою понятно, почему должно было имѣть у индійцевъ (какъ и вообще у древнихъ народовъ) мѣсто послушаніе и почтеніе къ старшимъ. Понятна и благотворительность индійцевъ, входящая въ составъ чертъ, характеризующихъ нравственный идеалъ индійскій. Гостепріимство индійцевъ простирается даже на иностранцевъ и враговъ. Еще болѣе славятся индійцы справедливостью и честностью,—каковыя свойства восхваляются какъ древними, такъ и новыми очевидцами и воплощаются въ герояхъ эпическихъ произведеній. Съ замѣчательною нѣжностію и попечительностію относятся индійцы къ неразумной природѣ—къ животнымъ и даже растеніямъ. Умерщвленіе животныхъ и поврежденіе растеній, особенно намѣренныя, наказывались на равнѣ съ такими проступками, какъ воровство или убійство человѣка низшаго разряда и угрожало даже преисподнею. Воздержаніе отъ мясной пищи совѣтовалось и даже предписывалось; животныхъ можно было умерщвлять только для жертвы. Для больныхъ и устарѣлыхъ животныхъ—коровъ, лошадей, собакъ и проч. устраивались госпитали. Особеннымъ уваженіемъ пользовалась корова,—хотя къ нравственнымъ мотивамъ почтитель-

наго отношенія къ этому животному примѣшивались и другіе мотивы (религіозно-натуралистическіе); оскорбленіе коровы считалось равнымъ оскорбленію отца, учителя, или брамина.

Нельзя не согласиться, что такое мягкое и попечительное отношеніе къ неразумной природѣ имѣетъ свое значеніе какъ по отношенію къ самой природѣ (къ объекту дѣятельности), которая на ступени животной жизни является чувствующею, а на ступени растительной—по крайней мѣрѣ живою и полезною въ міровой экономіи, такъ, тѣмъ болѣе, по отношенію къ человѣку (субъекту дѣятельности), такая или иная дѣятельность котораго по отношенію къ внѣшнему міру, добрая или злая, мягкая или жесткая, вліяетъ на сообразное ей образованіе внутренняго существа человѣка, его характера, и свидѣтельствуетъ о свойствахъ послѣдняго. Но съ другой стороны въ слишкомъ уже нѣжномъ и заботливомъ отношеніи индійцевъ къ физической природѣ нельзя не усматривать слабости и непрочности ихъ любви къ людямъ. Такъ какъ любовь къ неразумной природѣ уравнивалась у нихъ съ любовью къ людямъ, то это значитъ, что послѣдняя не основывалась на признаніи высокаго личнаго достоинства человѣка, безмѣрно превозносящаго его надъ физическимъ бытіемъ. Неудивительно, если при такомъ безразличномъ отношеніи къ внѣшнему міру вообще и при извѣстномъ уже намъ, съ другой стороны, общемъ настроеніи и направленіи индійцевъ, любовь ихъ къ міру приняла характеръ пассивности и сентиментальности, доходящей до страннаго ухаживанія за больными животными въ госпиталяхъ и до боязливаго опасенія не раздавить червяка, до титулованія растеній „братьями и сестрами“ и обращенія (въ *Сакунталѣ*) къ цвѣтамъ съ словами: „если забуду васъ, то пусть буду забыта я сама“,—до боязни раздробить палкою глыбу земли и т. под. Вообще, базисомъ отношеній индійца какъ къ людямъ, такъ и къ внѣш-

ней природѣ служитъ не столько энергія нравственныхъ силъ, сколько мертвое признаніе метафизическаго ученія о всепроникающемъ Брамѣ и душепереселеніи. Потому при всей кажущейся глубинѣ индійскихъ отношеній къ окружающему міру на самомъ дѣлѣ они поверхностны, внѣшни и чисто формальны. При этомъ не надобно еще забывать, что понятіе человѣчности для индійца замѣнялось понятіемъ кастъ, какъ непереходимыхъ ступеней, и отношенія къ людямъ значительно измѣнялись, смотря по принадлежности ихъ къ той или другой кастѣ. Если къ судрамъ онъ относился презрительнѣе, чѣмъ къ инымъ животнымъ, то предъ браминами онъ благоговѣлъ и унижался, какъ предъ божествомъ.

Но вслѣдствіе созерцательнаго направленія своей жизни индійскій мудрецъ не отличался общительностію; онъ гораздо болѣе склоненъ былъ знать себя, чѣмъ другихъ. И въ отношеніи къ себѣ проявился одинъ и тотъ же неизмѣнный характеръ индійскаго народа. Самососредоточенность, равнодушное отношеніе ко всему окружающему, терпѣніе и кажущееся довольство своимъ состояніемъ—вотъ что требовалось отъ мудреца. Но такъ какъ не всѣ въ народѣ способны быть мудрецами, то и въ Индіи при всей крайности аскетическаго направленія масса народа погрязала въ чувственности, и вообще въ земныхъ интересахъ. Выше мы видѣли уже, что при недостаткѣ въ нравственномъ идеалѣ индійскомъ достойнаго положительнаго содержанія, формальное требованіе самоотреченія могло быть понимаемо какъ угодно, и примиряться съ какою угодно эвдемонистическою теоріей. Да и аскетизмъ мудреца не могъ имѣть высокаго нравственнаго достоинства, такъ какъ онъ вытекалъ не изъ положительной энергіи воли, а изъ разочарованія жизнію.

Если каждая каста имѣетъ свои особенныя права, то она имѣетъ и свои особенныя обязанности на ряду съ общими. Наслѣдственное достояніе вайсіевъ—имущество (богатство). Ихъ дѣло—заниматься земледѣліемъ и скотоводствомъ, торговлею и промышленностію; но въ тоже время имъ воспре-

щаются алчность и обманъ и заповѣдуются щедрыя жертвоприношенія, подаянія милостыни, особенно браминамъ, изученіе священныхъ молитвъ. Наслѣдственное достояніе кшатріевъ—крѣпость и сила. Ихъ дѣло—защищать страну и благодѣтельствовать народу; съ другой стороны имъ предписывается укрощать страсти и чувственныя пожеланія, читать священныя книги (но не учить другихъ). Наслѣдственное достояніе браминовъ—мудрость и святость. Они должны не только читать Веды, но учить имъ другихъ, не только приносить жертвы, но и руководить другихъ въ принесеніи ихъ; вообще—блюсти высоту своего достоинства и своего служенія. И она соблюдалась до такой степени, что браминъ всячески остерегался даже прикоснуться къ человѣку низшей касты или говорить съ нимъ, а тѣмъ болѣе пить съ нимъ изъ одного сосуда, считая это осквернеміемъ для себя, ведущимъ даже къ исключенію изъ касты. А что касается судръ, то наслѣдная часть ихъ—одно безусловное послушаніе и подчиненіе высшимъ кастамъ.

Наконецъ отношенія къ божеству весьма широки у индійцевъ вслѣдствіе смѣшенія нравственной области съ религіозною. Молитвы многочисленны, весьма часты и настолько обязательны, что опущеніе ихъ наказывается даже исключеніемъ изъ касты. По формѣ онѣ монотонны и скучны, а по содержанію исполнены хвалы богамъ и испрашиваютъ разныхъ земныхъ благъ. Почитая себя скорѣе святымъ, чѣмъ грѣшникомъ, индіецъ не имѣетъ нужды молиться о милости и прощеніи грѣховъ; въ тѣхъ же случаяхъ, когда онъ молится объ этомъ, онъ разумѣетъ, по выраженію *Вуттке*, „не милость и прощеніе въ собственномъ смыслѣ, а скорѣе механическое или почти физико-химическое очищеніе“. Такъ напр. онъ призываетъ огонь (Агни), „чтобы онъ отдалилъ отъ насъ наши грѣхи“; обращается съ молитвою къ водамъ, чтобы „онѣ отдѣлили отъ насъ все, что есть въ насъ повиннаго“. Вообще, вслѣдствіе сознанія однородности человѣка съ богами и того представленія, что и

боги включены въ одну съ человѣкомъ общую космическую семью, отношенія индійца къ богамъ и его молитва проникнуты чувствомъ близости къ нимъ и полной фамиліарности. Начиналась и заканчивалась молитва произнесеніемъ таинственнаго слова „амъ", которому приписывалась магическая сила.—О жертвѣ, второй основной формѣ богослуженія, мы уже говорили.

Переходя къ системѣ соціальныхъ отношеній нравственныхъ, и прежде всего къ системѣ отношеній семейныхъ, находимъ и здѣсь туже двойственность и смѣшеніе противоположностей высокаго и низкаго, которыя мы указали въ общей части индійской этики, какъ характеристическую черту нравственности. Это видно прежде всего во взглядѣ на женщину. Подобно китайцамъ, и индійцы отводили женщинѣ довольно высокое, сравнительно, положеніе,— гораздо высшее, чѣмъ она имѣла у дикихъ народовъ. Она считается у нихъ не рабою мужа, а помощницею его и другомъ человѣчества, она могла принимать участіе на равнѣ съ мужчиной въ религіозномъ культѣ и свободно является въ обществѣ; священныя книги предписываютъ достойное обращеніе съ нею, а эпическія и драматическія произведенія закрѣпляютъ ея права на такое обращеніе въ изображеніи типовъ любящихъ, вѣрныхъ и самоотверженныхъ женщинъ. Но рядомъ съ этимъ встрѣчаются факты, ясно говорящіе о принадлежност индійцевъ древнему Востоку. Женщина признается соблазнительницею мужчины, коварною, легкомысленною, распущенною, она всегда считается несовершеннолѣтнею, несамостоятельною, обязанною къ строгому послушанію мужчинѣ (мужу, брату). Нельзя не согласиться, что въ основаніи такого восточнаго взгляда на женщину лежитъ извѣстная доля истины, состоящая въ томъ психо-этическомъ фактѣ, что женщина, при большей сравнительно съ мужчиной глубинѣ и подвижности своихъ чувствъ, способнѣе мужчины какъ на дѣла высокаго самоотверженія и преданной любви, такъ и на дѣла крайней

злости и мстительности, соблазна и распутства. Но нельзя, съ другой стороны, не согласиться, что тутъ есть лишняя и несправедливая для женщины прибавка, такъ какъ не однѣ женщины, но и мужчины у индійцевъ обличаютъ въ себѣ крайне чувственную натуру. И нравственныя предписанія этого народа большею частію касаются отношеній между мужчинами и женщинами. Ненапрасно говорятъ, что противоположности часто соприкасаются. Крайній аскетизмъ соприкасается у индійцевъ съ крайнимъ развратомъ.

Не удивительно послѣ этого, если и взглядъ индійцевъ на бракъ весьма не высокъ или по крайней мѣрѣ въ немъ усматривается таже двойственность, что и въ общемъ взглядѣ на женщину. Хотя, съ одной стороны, въ основаніе брачнаго союза полагалась религіозно космическая идея, происхожденія міра изъ Брамы, хотя, далѣе, свойственная индійцамъ глубина чувствованій давала мѣсто сердечности отношеній между супругами и дѣтьми, но, съ другой стороны, бракъ является у индійцевъ не больше, какъ гражданскимъ договоромъ и разсматривается весьма поверхностно и свободно. Не высокая оцѣнка брачнаго союза видна изъ широкаго распространенія у индійцевъ внѣбрачныхъ сношеній, которыя если и наказывались, то весьма легко, или совсѣмъ не наказывались или даже освящались религіей (въ лицѣ баядерокъ). Легкія наказанія назначались, вообще говоря, и за прелюбодѣяніе, при чемъ имѣлось въ виду вознаградить только за нарушенныя права собственности другаго лица. Хотя отъ жены по видимому требовалась строгая вѣрность мужу, доходящая до того, что вдова лишалась права вступать въ новое замужество, а по требованію позднѣйшаго обычая даже сожигалась вмѣстѣ съ умершимъ мужемъ, но въ этомъ требованіи высказывается не столько идея нравственной связи между супругами, сколько дикій деспотизмъ восточнаго человѣка по отношенію къ женщинѣ, какъ слабѣйшему существу. Многоженство дозволялось. Бракъ въ кровномъ родствѣ запрещался; но въ случаѣ без-

дѣтства родственника можно было вступить въ связь съ его женою, чтобы возстановить ему потомство. Разводъ также былъ нетруденъ для мужа; мужъ могъ бросить жену не только въ случаѣ невѣрности ея, но и въ случаѣ какихъ нибудь замѣченныхъ въ ней физическихъ или нравственныхъ недостатковъ. Не забывалось и кастовое различіе при заключеніи браковъ, и по крайней мѣрѣ первая изъ женъ должна быть непремѣнно одной касты съ мужемъ. Такъ какъ образцомъ нравственной жизни служили брамины, то и образцомъ брачнаго союза былъ образецъ браминскій, и потому заключеніе брака браминомъ, выборъ супруги и препровожденіе браминской брачной жизни были ограждены сѣтью многочисленныхъ предписаній.

По видимому брачная жизнь находится въ противорѣчіи съ нравственнымъ идеаломъ индійскимъ, состоящимъ въ аскетизмѣ, и потому должна быть отвергнута, какъ скверна. Индійская философія такъ объясняетъ это. Не всякій сразу способенъ подняться на высшую ступень нравственной жизни; на низшихъ ступеняхъ человѣкъ можетъ и даже долженъ пользоваться тѣмъ, что менѣе истинно и имѣетъ преходящее значеніе. Вѣдь и міръ съ высшей индійской точки зрѣнія есть нѣчто, въ сравненіи съ Брамою, не истинное и безправное; но тѣмъ не менѣе онъ существуетъ.

На бракѣ основывается семейство. Отношеніе у индійцевъ между родителями (особенно отцемъ) и дѣтьми равняется религіозно-космическому отношенію между Брамой и міромъ. Отсюда тѣсная связь между ними и строгая градація отношеній,—господства и подчиненія. Но добродѣтель послушанія и подчиненія старшимъ, которую въ качествѣ естественной добродѣтели можно признать свойственною всѣмъ древнимъ народамъ, у разныхъ народовъ получаетъ особый оттѣнокъ, сообразно общему строю и характеру ихъ жизни. Если у китайцевъ, вслѣдствіе преобладанія семейнаго начала, высшею соціальною добродѣтелью считается подчиненіе плотскимъ родителямъ, то у индійцевъ, нрав-

ственный идеалъ которыхъ характеризуется господствомъ духа надъ плотію, такою добродѣтелью считается подчиненіе духовному отцу, т. е. учителю. Нельзя не замѣтить здѣсь прогресса въ превознесеніи долга и добродѣтели выше естественной связи и родственныхъ влеченій.

Съ такимъ соціальнымъ идеаломъ сообразовалось и направленіе воспитанія. „Если китаецъ воспитывается для практической жизни и для земли, то индіецъ—для идеальной жизни и для неба; если первый воспитывается для вступленія въ міръ и для продолженія рода, то послѣдній для выхода изъ міра и для вступленія въ себя; если первый воспитывается, чтобы быть гражданиномъ, то послѣдній, чтобы быть жрецомъ; если первый воспитывается для дѣятельности, то послѣдній—для знанія; если первый учится государственнымъ законамъ, то послѣдній—сущности божества; если первый учится пріобрѣтать и наслаждаться, то послѣдній—нищенствовать и страдать [1]).

Общему характеру и направленію индійской жизни соотвѣтствовалъ и второй видъ соціальныхъ отношеній—отношенія гражданскія. Вслѣдствіе преобладанія религіозной идеи государственный строй въ Индіи принялъ теократическій характеръ, господствовавшій у древнихъ евреевъ. Въ этомъ отношеніи Индія составляетъ прямую противоположность Китаю, въ которомъ наоборотъ—религіозная идея поглощалась политическою. Хотя царь индійскій (какъ и китайскій) имѣлъ по отношенію къ народу неограниченную власть и былъ почитаемъ почти какъ божество, но въ свою очередь онъ не былъ самовластнымъ и неограниченнымъ властителемъ, а находился въ безусловномъ подчиненіи божескому закону. И не могло быть иначе тамъ, гдѣ личная воля цѣнилась весьма мало, а все значеніе усвоялось безличной божеской идеѣ, гдѣ все проникнуто единымъ Брамою,— и не только по благодати, но и по существу. Потому царь не избирался народомъ, а получалъ престолъ по наслѣдству

[1]) Gesch. d. Heid., s. 484.

отъ самаго Брамы. А такъ какъ, далѣе, непосредственными органами послѣдняго считались брамины, поставлявшіе себя выше царя, за предѣлами государства, какъ низшей области, то потому царь возводился на престолъ и руководился браминами, принадлежа самъ къ кастѣ кшатріевъ, специфическая принадлежность которой воля и могущество; но могущество должно быть руководимо мудростію, воля—познаніемъ, а послѣднія составляютъ специфическую принадлежность браминовъ; отсюда вытекаетъ главенство браминовъ въ государствѣ. При такихъ обстоятельствахъ браминамъ не трудно было забрать въ свои руки верховную власть въ государствѣ; но они не сдѣлали этого потому, что назначеніе свое ставили выше внѣшней гражданской дѣятельности.

Религіозному характеру идеи индійскаго царя соотвѣтствовалъ характеръ юридическаго права въ Индіи. Въ основаніи всѣхъ послѣдующихъ гражданскихъ законовъ лежитъ законъ Ману, содержащій въ себѣ модель постановленій какъ гражданскихъ, такъ и религіозныхъ. Охранителями гражданскихъ законовъ и законовѣдцами считаются тѣже брамины. Вслѣдствіе вѣры въ непосредственное участіе въ дѣйствіяхъ человѣческихъ божества примѣняли на гражданскихъ судахъ и такъ называемый „судъ Божій“, т. е. испытаніе виновности или невинности обвиняемаго посредствомъ огня, воды, яда и т. п.

Если царь индійскій не пользовался безусловною самостоятельностію, а былъ носителемъ высшей идеи божества, то онъ, какъ и царь китайскій, долженъ былъ отличаться снисходительностію и отеческою заботливостію о народѣ. Въ лучшія времена индійской исторіи правители дѣйствительно старались о воплощеніи въ себѣ этихъ чертъ; но въ худшія позднѣйшія времена они давали чувствовать народу свою неограниченную власть, тѣмъ болѣе что юридическое право индійцевъ не отличалось мягкимъ характеромъ; наказанія налагались большею частію жестокія и

грубыя. Смертная казнь чрезъ сожиганіе, потопленіе, отравленіе, растерзаніе собаками, изувѣченіе посредствомъ отнятія членовъ, истязанія, мученіе раскаленнымъ желѣзомъ или горячимъ масломъ и т. п.—были обыкновенны. Въ особенности страдали на судѣ судры; въ наказаніяхъ браминовъ законъ былъ гуманнѣе, чѣмъ въ наказаніяхъ членовъ низшихъ кастъ. Вообще, члены индійскаго государства были неравны предъ закономъ; право кастовое поглощало право общечеловѣческое. Изъ сказаннаго открывается не высокое достоинство видимой благорасположенности индійцевъ къ человѣчеству и другихъ соціальныхъ добродѣтелей индійскихъ, вытекающихъ изъ основныхъ положеній индійскаго міровоззрѣнія. Хотя туземное міровоззрѣніе располагало индійцевъ къ умягченію характеровъ, но при недостаткѣ сознанія личности и при отсутствіи положительной любви къ людямъ, сухость и черствость индійца обнаруживались при случаяхъ во всей наготѣ своей. Недостатокъ сознанія личности имѣлъ наконецъ слѣдствіемъ и распространеніе рабства [1]).

Выгодная сторона теократическаго строя индійскаго государства, какъ и государства древне-еврейскаго, состояла въ томъ, что въ религіи и религіозныхъ представителяхъ давалось крѣпкое объединяющее народъ начало. Индія никогда не составляла одного цѣльнаго государства, а состояла изъ множества мелкихъ государствъ, но тѣмъ не менѣе единство во всѣхъ индійскихъ областяхъ богосознанія и міровоззрѣнія, тожество священныхъ книгъ (Ведъ), основаннаго на книгахъ Ману законодательства и національныхъ стихотвореній (Магабарата и Рамайяна), равенство во всѣхъ областяхъ индійскаго государства религіозныхъ представителей-браминовъ—все это производило то, что Индія могла продолжительное время существовать въ видѣ особаго самостоятельнаго государства столь же прочно,

[1]) Которое не должно быть смѣшиваемо съ кастовымъ раздѣленіемъ.

какъ Китай, представляющій собою замѣчательное единство народности и государства. Цѣльности индійскаго государства могли мѣшать еще раздѣленіе народа на касты и происходившія часто между различными племенами этого государства междуусобныя войны; но и эти препятствія преодолѣвались названными объединяющими силами. Касты въ глазахъ народа были даже необходимы для существованія государства, какъ его основное начало. Вообще, дробность и разнообразіе индійскаго государства (какъ низшей, сравнительно съ религіозною, формы соціальнаго существованія человѣка) находятся въ полномъ соотвѣтствіи съ основными положеніями индійской метафизики, по которой міръ есть сфера множества и разнообразія, въ противоположность премірному Брамѣ, какъ сферѣ единства и тожества.

Невыгодная же сторона теократическаго строя индійскаго государства состояла въ подавленіи религіею всѣхъ другихъ сторонъ и отношеній человѣческой жизни. Жизнь государственная и гражданская стушевывалась и лишалась самостоятельности вслѣдствіе односторонняго преслѣдованія религіозныхъ цѣлей. Наука, хотя высоко цѣнимая, была поставлена въ деспотическую и рабскую зависимость отъ религіи и потому носила отвлеченный, идеалистическій характеръ и состояла главнымъ образомъ въ философскихъ созерцаніяхъ. Оторванность отъ земли и устремленіе къ небу отразились и на искусствѣ, проникнутомъ въ Индіи меланхолическимъ тономъ и носящимъ фантастическій характеръ. Самостоятельная внѣшняя торговля не была развита.

Односторонно-религіозному направленію содѣйствовала еще замкнутость индійскаго народа. Если китайцы обособлялись отъ другихъ народовъ вслѣдствіе гордости и сознанія превосходства своего надъ другими народами, то индійцы— вслѣдствіе особеннаго, сверхчувственнаго направленія своей жизни. Потому и война у индійцевъ, какъ у китайцевъ, могла имѣть мѣсто больше оборонительная, чѣмъ наступательная.

Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ индійскій народъ напоминаетъ собою народъ древне-еврейскій.

БУДДИЗМЪ.

Изложеніемъ нравственной системы браманизма мы еще не исчерпали вполнѣ содержаніе и характеръ индійской нравственности. Рядомъ съ браманизмомъ и частію на его счетъ развился въ Индіи буддизмъ. Вышедшій изъ браманизма, какъ естественное и необходимое слѣдствіе его, буддизмъ содержитъ въ себѣ довольно общихъ съ браманизмомъ элементовъ, но, съ другой стороны, въ немъ есть много существенно новаго—какъ въ области метафизики, такъ и въ области этики, вслѣдствіе чего буддизмъ представляется новою ступенью въ развитіи религіозно-нравственнаго духа человѣческаго, или по крайней мѣрѣ возвышеніемъ и расширеніемъ предшествующей ступени.

Въ вѣкъ появленія въ міръ буддизма браманизмъ успѣлъ дойти до такого состоянія, въ какомъ находилось католичество въ вѣкъ появленія въ міръ протестанства, т. е. состоянія упадка и разложенія, и потому-то можно провести параллель между принципами браминскимъ и католическимъ съ одной стороны, и буддійскимъ и протестантскимъ—съ другой. Жертвы и вся вообще обрядовая сторона обратились въ бездушный механизмъ; при всѣхъ своихъ самоистязаніяхъ браминскій аскетъ не могъ достигнуть желаннаго мира; для низшихъ же кастъ были вовсе недоступны высшія средства религіозно-нравственной жизни и кратчайшій, по браминскимъ представленіямъ, путь къ конечной цѣли жизни; вообще народъ изнемогалъ подъ непріятнымъ и противнымъ нравственному духу человѣческому давленіемъ касты браминовъ. Повсюду наступало броженіе и чувствовалась потребность въ реформѣ.

Основанія для реформы зародились на почвѣ самаго браманизма и были слѣдствіемъ его непослѣдовательности и противорѣчій. Браманизмъ есть система чисто внѣшнихъ дѣйствій и крайне мелочныхъ обрядностей, и съ другой стороны—самой строгой субординаціи и церковно-іерархическаго деспотизма. Между тѣмъ вслѣдствіе своего идеалистическаго міровоззрѣнія и спиритуалистическаго направленія браминство скоро пришло къ мистикѣ и крайнему аскетизму и окончилось ими, какъ самымъ высшимъ религіозно-нравственнымъ состояніемъ и самымъ совершеннымъ, т. е. самымъ вѣрнымъ и краткимъ средствомъ къ достиженію конечной цѣли жизни. Но ясно, что послѣднее направленіе находится въ противорѣчіи съ первымъ; мистикой исключается механизмъ внѣшнихъ и мелочныхъ обрядностей, а аскетизмомъ, которому усвоялось у индійцевъ чрезмѣрное значеніе и къ которому признавались способными, какъ „дважды рожденные“, члены всѣхъ трехъ кастъ, уничтожалось господство и деспотизмъ іерархизма. Если браманизмъ и буддизмъ можно вообще признать явленіями, аналогичными католичеству и протестантству, то брамінскую мистику, положившую, между прочимъ, зерно къ появленію и развитію буддизма, мы можемъ признать аналогичною съ средневѣковою мистикою, предуготовавшею реформацію. Вообще, отшельничество и аскетезмъ, будучи одностороннимъ направленіемъ въ религіозно-нравственной жизни человѣка, тѣмъ не менѣе открываетъ существенный моментъ въ понятіи нравственности, именно—глубокое внутреннее настроеніе, изъ котораго должны исходить хотѣнія воли, воплощаясь въ формахъ объективнаго міра. Но въ средніе вѣка была и другая сила, теоретическая (отличная отъ практической силы—мистики), поколебавшая основаніе зданія схоластическаго догматизма и предуготовавшая реформацію,—разумѣемъ такъ называемый номинализмъ, мало по малу развившійся и окрѣпшій въ борьбѣ съ реа-

лизмомъ [1]) и имѣвшій въ 15 вѣкѣ такихъ поборниковъ, какъ *В. Оккамъ*, нанесшій чувствительный ударъ схоластикѣ и приготовившій ея неизбѣжное паденіе. Параллельно тому и у индійцевъ развилось направленіе въ философіи, ниспровергавшее основы ортодоксально-браминскаго ученія,—разумѣемъ философскую систему *Санкія*. Нѣкоторые, правда, думаютъ, что философія Санкія явилась позже ученія *Будды* и служила посредницею между ученіями браманизма и буддизма. Не входя въ изслѣдованіе этого вопроса, почти неразрѣшимаго на основаніи историческихъ данныхъ, замѣтимъ, что большая часть изслѣдователей буддизма стоитъ на сторонѣ того мнѣнія, что названная философія предшествовала буддизму и послужила, между прочимъ, опорой для него. Вооруженная скептицизмомъ и раціонализмомъ, философія Санкія ниспровергла авторитетъ Ведъ, какъ откровеннаго ученія, отвергла ученіе о всенаполняющей міровой душѣ Брамѣ и признала дѣйствительное существованіе только за міромъ матеріальнымъ, возникшимъ изъ самаго себя и измѣняющимся своею собственною внутреннею силою.

И по ученію *Будды* [2]), основателя буддизма, единое и всеобъемлющее божество (Брама) не существуетъ, а существуютъ только отдѣльныя души, вообще только частныя существа Если брамины все лежащее на периферіи бытія сводили на единый центръ и только за нимъ признавали дѣйствительное и достойное существованіе, все прочее счи-

---

[1]) Въ противоположность реалистамъ (во главѣ которыхъ стоялъ *Ансельмъ*) признававшимъ, слѣдуя *Платону*, объективную реальность общихъ понятій, номиналисты (во главѣ которыхъ былъ *Росцелинъ*) признали реальность только за единичными, частными вещами, роды же и виды, вообще общія понятія считали субъективными представленіями, простыми названіями.

[2]) *Будда* значитъ пробужденный, просвѣщенный, мудрецъ. Это почетное имя принялъ на себя основатель буддизма, происходившій изъ царскаго рода Шакья и родившійся въ 6 вѣкѣ до Р. Хр. Онъ извѣстенъ также подъ именемъ *Шакья-Муни*, т. е. отшельникъ изъ рода Шакья; такъ назвалъ онъ себя, выступивши на свою подвижническую дѣятельность.

тая призрачнымъ и скоропреходящимъ, то *Будда*, напротивъ остановился вниманіемъ своимъ на периферіи, только ею интересуется и ей усвояетъ значеніе. „Если браманизмъ, стремясь къ единству міровоззрѣнія, выбралъ изъ китайской первопротивоположности бытія—единства и множества, силы и матеріи, движенія и покоя—первую сторону (единство, силу, собственною дѣятельностію движущееся первобытіе), какъ единственно истинную .., то буддизмъ—послѣднюю“ [1]). Брамнпскій пантеизмъ переходитъ у буддистовъ въ атеизмъ[2]). Потому то жизнь и дѣятельность, принадлежавшія у браминовъ невидимому божеству, по отношенію къ которому человѣкъ долженъ былъ исчезать съ своею личностію и пассивно воспринимать его вліяніе, у буддистовъ переносятся въ видимый міръ, и центръ тяжести всего перемѣщается въ человѣка. Въ связи съ этимъ находятся реалистическій характеръ и практическое направленіе буддизма. Все вниманіе его направлено на настоящее земное существованіе и практическую жизнь. Спекуляціи-же браминовъ о Брамѣ и истеченіи изъ него міра теряютъ здѣсь всякое значеніе. Когда ученики спрашивали *Будду* о происхожденіи міра и человѣка и судьбѣ его за гробомъ, *Будда* не давалъ отвѣтовъ, считая такіе вопросы безполезными и неразрѣшимыми Вообще, онъ избѣгалъ всякихъ теоретическихъ и метафизическихъ разсужденій, напоминая собою въ этомъ отношеніи *Кон-фу-тзы*. Источниками познанія онъ призналъ лишь чувственное наблюденіе и умозаключеніе, а авторитетъ Ведъ совершенно отвергнулъ. Вообще на мѣсто сложнаго діалектическаго браминскаго богословія, запутывавшаго мысль и подавлявшаго чувство, поставлено здѣсь весьма простое ученіе, основанное на непосредственномъ воззрѣніи и здравомъ сознаніи каждаго человѣка.

Такимъ образомъ буддизмъ открылъ широкое поле для

---

[1]) *Вуттке*, Geschichte d. Heid., s. 523.

[2]) Атеизмъ впрочемъ особенный, своеобразный, какъ увидимъ ниже

нравственности и нравственныхъ изслѣдованій, и притомъ для нравственности раціоналистической, чисто гуманной, какъ выражаются въ настоящее время, независимой отъ религіи и вѣры, оттѣсняемыхъ ею и закрываемыхъ. И въ самомъ дѣлѣ вся сила и все величіе буддизма заключается въ нравственномъ ученіи, внесшемъ новый свѣжій и здоровый элементъ въ жизнь человѣчества. Не другимъ чѣмъ, какъ общечеловѣческимъ гуманнымъ характеромъ его морали объясняется то явленіе, что буддизмъ въ нѣсколько столѣтій распространился по всей средней, южной и восточной Азіи, проникъ между прочимъ въ Китай и Японію и сдѣлался міровою религіею, насчитывающею въ настоящее время болѣе 400 милліоновъ послѣдователей, что составляетъ треть (болѣе 31%) всего населенія земнаго шара. Священныя книги буддистовъ по преимуществу нравственнаго содержанія.

Хотя и философія *Санкія* сродна съ ученіемъ *Будды*, но она ограничивалась теоріей и школой и потому не могла произвести переворота въ жизни народа, создать новую религію и дать новое направленіе нравственности. *Будда* же прямо вошелъ въ народную жизнь и практику. Уже первымъ толчкомъ, произведшимъ радикальный переворотъ въ жизни *Будды*, или, какъ первоначально его называли, *Сиддарты*[1]), побудившимъ его оставить веселую и пышную жизнь при царскомъ дворѣ и посвятить себя убогому странствованію и отшельничеству, подготовившему его къ произведенію религіозно-нравственной реформы, былъ простой фактъ изъ жизни обыденной и чисто практической, состоящій въ томъ, что *Сиддарта* (на 29 мъ году жизни) случайно наткнулся на какого то дряхлаго старика, на неисцѣлимо больнаго человѣка, и на разлагавшійся трупъ,—каковыхъ картинъ не приходилось *Сиддартѣ* видѣть и слышать въ царскихъ палатахъ. Впечатлѣніе было столь сильное, что весь прежній оптимизмъ сразу рушился, и *Сиддарта* увидѣлъ себя на

[1]) Что значитъ—„исполненіе всякаго желанія“.

пепелищѣ пессимизма. Тогда впервые съ ясностью открылось ему, что не всѣ благоденствуютъ,—и что даже въ благоденствіи человѣкъ долженъ быть недовѣрчивымъ, потому что его отовсюду окружаетъ зло, безпощадно поражающее все попадающееся ему, и раньше или позже имѣющее коснуться всѣхъ и каждаго. Конечно геніи не создаются внѣшними толчками; чтобы быть великою историческою личностію, надобно на то родиться. Потому мы не думаемъ, чтобы такой коренной переворотъ въ жизни *Сиддарты* произведенъ былъ случайнымъ зрѣлищемъ внѣшняго несчастія; глубокое пессимистическое настроеніе изначала должно было таиться въ духѣ этого мужа; пышная же обстановка придворной жизни только способствовала болѣе полной выработкѣ его въ безсознательной области до степени высшаго напряженія; и только ожидался случай, чтобы внутреннее настроеніе могло прорваться наружу, создать сродную себѣ обстановку и преслѣдовать соотвѣтствующую себѣ задачу. Быть можетъ не остались безъ вліянія на рѣшимость *Сиддарты* и политическія обстоятельства, неблагопріятствовавшія для царя Капилавасту [1]). А по индійскимъ сказаніямъ *Сиддарта* былъ предназначенъ на свое дѣло свыше,—объясненіе имѣющее смыслъ потолику, поколику исторія не есть безцѣльная игра слѣпыхъ силъ, а постепенное и величественное осуществленіе разумныхъ идей, многоразличнымъ образомъ связанныхъ между собою и взаимно себя предполагающихъ и требующихъ. Будда явился, потому что въ ходѣ исторіи пробилъ „его часъ“.

Но какъ бы то ни было, задача *Сиддарты* опредѣлилась: выработать правильный взглядъ на сущность зла въ мірѣ и найти средство къ освобожденію отъ него. Такъ какъ эта задача не была новостію и рѣшалась уже предшественниками его—браминами, то, естественно, *Сиддарта* задумалъ сначала поучиться у этихъ учителей мудрости. Слѣдуя примѣру браминскихъ мудрецовъ, онъ сдѣлался отшельникомъ (*Шакья-Муни*) и въ теченіи шести лѣтъ самымъ ревност-

[1]) Небольшое владѣніе отца *Сиддарты*.

нымъ образомъ изучалъ священныя книги браминскія и самымъ добросовѣстнымъ образомъ исполнялъ аскетическія предписанія. Но при всѣхъ аскетическихъ подвигахъ и самоистязаніяхъ, не рѣдко доводившихъ его до совершеннаго изнеможенія, онъ не находилъ желаннаго покоя душѣ и не видѣлъ вѣрнаго средства на пути къ избавленію отъ бѣдствій жизни. А между тѣмъ ему является, по буддійскимъ сказаніямъ, умершая мать его и умоляетъ не мучить себя самоистязаніями. Не замедлилъ явиться и духъ—искуситель, внушая подвижнику мысль о необходимости для человѣка ѣсть и пить и возмущая его различными ужасами. Послѣ перенесенныхъ всевозможныхъ искушеній въ одну ночь вдругъ мысль *Сиддарты* озаряется, и онъ становится *Буддой*, т. е. прозрѣвшимъ, постигнувшимъ мудрость. Сущность этой мудрости состояла въ слѣдующемъ: главная и послѣдняя причина зла заключается не въ тѣлѣ, а въ душѣ, въ ея желаніяхъ и аффектахъ; принципъ жизни и дѣятельности человѣческой состоитъ не въ эгоистическомъ изолированіи или наслажденіи земными благами, а въ глубокомъ состраданіи ко всѣмъ живымъ существамъ; основаніе и сущность бытія—не безсодержательный Брама, а небытіе (ничто). Ясно, что эти основныя положенія метафизики и этики Будды находятся въ рѣзкомъ противорѣчіи съ браминскимъ ученіемъ. Выяснимъ эти положенія.

Полагая источникъ или причину зла въ пожеланіяхъ человѣческой души, буддизмъ понялъ зло глубже и ближе къ этической истинѣ, чѣмъ браманизмъ, обратившій все вниманіе на внѣшнюю механическую дѣятельность и полагающій сущность человѣческихъ грѣховъ въ неточномъ исполненіи предписаній религіозныхъ церемоній, во внѣшнемъ осквернены отъ прикосновенія къ нечистымъ предметамъ и т. п. Если браманизмъ полагаетъ спасеніе въ скрупулезномъ соблюденіи обрядностей, то буддизмъ—въ самоотреченіи, подавленіи и искорененіи пожеланій души. Правда, и въ браманизмѣ сдѣлана попытка возвыситься надъ системою внѣшнихъ подвиговъ и самоистязаній и завершить дѣло

нравственнаго самоусовершенствованія устремленіемъ вниманія человѣка во внутрь его существа и мистицизмомъ,— и въ этомъ случаѣ буддизмъ можетъ быть разсматриваемъ какъ усовершенствованный браманизмъ. Но во всякомъ случаѣ буддизмъ и браманизмъ различаются тѣмъ, что браманизмъ, устремивъ мысль человѣческую на еднаго премірнаго Браму, принялъ вполнѣ теоретически созерцательный характеръ; между тѣмъ буддизмъ, требовавшій отъ человѣка пожертвованія чувствованіями и хотѣніями, направилъ вниманіе его на нравственно-практическую жизнь. Еще дальше расходится буддизмъ, къ своему преимуществу, съ философіей *Санкія*, которая хочетъ спасти человѣка средствами философскаго познанія; тогда какъ буддизмъ спасаетъ его средствами чувствованій и воли, слѣд. средствами специфически нравственными. Конечно, признавая инициативу и корень зла въ пожеланіяхъ воли, *Будда* не въ состояніи былъ избѣгнуть и того, чтобы не поставить и матерію въ причинное отношеніе ко злу, чтобы и въ матеріи не усматривать нѣчто недоброе, и даже прямо злое. Дуализмъ матеріи и духа неизбѣженъ какъ при пантеистическомъ міровоззрѣніи браминовъ, такъ и при атеистическомъ міровоззрѣніи буддистовъ. Онъ-то помѣшалъ *Буддѣ* понять надлежащимъ образомъ сущность зла и объяснить его происхожденіе. Наблюдая, что, съ одной стороны, человѣческая душа находится въ неудовлетворительномъ состояніи, слѣд. въ зломъ, и что, съ другой стороны, въ ней есть влеченіе къ чувственности или матеріи, и что далѣе эта чувственность или матерія есть нѣчто противоположное душѣ, и не зная при этомъ Виновника существованія ея и даже не задаваясь мыслію о происхожденіи ея, *Будда* призналъ матерію зломъ и причиною зла въ человѣческой душѣ. Но матерія не была для него главною и тѣмъ болѣе единственною причиною зла; отъ этого безсознательнаго и несвободнаго начала онъ старается подняться къ тому, что̀ ближе къ сущности человѣческаго „я“, къ пожеланіямъ собственной души человѣка, какъ послѣдней и важнѣйшей причинѣ зла. Такимъ обра-

зомъ полное опредѣленіе зла по буддійскому ученію будетъ таково: зло состоитъ въ склонности человѣческихъ душъ къ матеріальному міру и въ стремленіи ихъ къ чувственному наслажденію, чѣмъ больше эта склонность и это стремленіе удовлетворяются, тѣмъ больше онѣ разростаются и производятъ всѣ тѣ бѣдствія, отъ которыхъ страдаетъ существующій міръ.

Такъ какъ буддизмъ нашелъ—въ человѣческой волѣ—слѣдъ моральной силы, какъ причины зла, то для него открылась возможность нравственно вмѣнять человѣческимъ душамъ существующее въ нихъ (и внѣ ихъ) зло. Вообще, человѣческая личность становится въ буддизмѣ отвѣтственнѣе за свое состояніе, чѣмъ въ браманизмѣ, и въ этомъ превосходство буддизма предъ браманизмомъ. Хотя въ обыденной жизни, руководящейся общечеловѣческимъ чувствомъ и здравымъ смысломъ, свобода и отвѣтственность признавались и въ браманизмѣ, но браминскимъ принципомъ и философскимъ сознаніемъ онѣ отрицались; весь міръ съ точки зрѣнія пантеистическаго браминскаго міровоззрѣнія былъ не больше, какъ акциденціею единой субстанціи, т. е. самораскрывшагося Брамы, и слѣд. человѣкъ былъ исчезающимъ моментомъ, безусловно предопредѣленномъ во всей своей жизни и дѣйствіяхъ. Въ буддизмѣ же свобода и отвѣтственность признаются за человѣкомъ не только на практикѣ, но и въ принципѣ, коль скоро буддійское ученіе не знаетъ никакого верховнаго (божескаго) начала, никакого безусловнаго существа, а усвояетъ существованіе только частнымъ индивидуальнымъ человѣческимъ душамъ на почвѣ матеріальной природы. Стоя во главѣ міра и сознавая себя господиномъ и распорядителемъ себя и окружающихъ его предметовъ, буддистъ чувствуетъ себя свободнѣе и нравственно отвѣтственнѣе не только браманиста съ его пантеизмомъ идеалистическимъ, но и китайца съ его пантеизмомъ реалистическимъ (натуралистическимъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова).

Итакъ, міръ преисполненъ зла и бѣдствій. Причина такого состоянія его заключается въ томъ, что существуютъ, съ одной стороны, души, а съ другой—матерія, и что первыя влекутся къ послѣдней; говоря общѣе—въ томъ, что существуетъ жажда и влеченіе къ существованію, имѣющія слѣдствіемъ своимъ все новыя и новыя душепреселенія и все новое и новое развитіе міровъ. Такимъ образомъ зло неразрывно связано съ бытіемъ міра. Такъ учили брамины, такъ учатъ и буддисты,—съ тѣмъ только различіемъ, что брамины признавали міръ изліяніемъ божества, а буддисты основываютъ міръ на самомъ себѣ, не задаваясь вопросомъ о происхожденіи его. Понятно, что такое міровоззрѣніе располагало къ глубокой меланхоліи и крайнему пессимизму, которымъ буддисты превзошли даже браманистовъ, имѣющихъ по крайней мѣрѣ Браму, это единственное чистое и совершенное существо, между тѣмъ у буддистовъ нѣтъ и этого. Изъ претерпѣваемыхъ человѣкомъ и всѣмъ живущимъ бѣдствій наиболѣе поражали буддистовъ старость, болѣзнь и смерть; а такъ какъ бѣдствія эти становятся возможными вслѣдствіе рожденія, то къ нимъ причисляется четвертое великое бѣдствіе—рожденіе. Изображеніе этихъ бѣдствій—любимая тема священныхъ книгъ буддійскихъ. Есть много и другихъ золъ въ мірѣ, гнетущихъ живыя существа и вызывающихъ въ человѣкѣ глубокое чувство скорби, это „начало и конецъ мудрости“.

Но если картина всеобщаго бѣдствія отвращала браманиста отъ общества людей и заставляла бѣжать изъ міра, то буддиста она напротивъ привлекаетъ къ людямъ, вводитъ въ сообщество съ міромъ. Состраданіе—высокій принципъ буддійской нравственности. Лишь только *Будда* озарился внутреннимъ свѣтомъ познанія истины, онъ немедленно направилъ стопы свои къ народу; и проповѣдывалъ не знатнымъ и богатымъ, а незнатнымъ и бѣднымъ. Для народа, по его ученію, необходимъ спаситель, который научилъ бы его и открылъ путь ко спасенію; та-

кой спаситель и есть *Будда*. Выступивъ на общественную проповѣдь, *Будда* прежде всего уничтожилъ браминское раздѣленіе народа на касты и провозгласилъ равенство всѣхъ людей по отношенію къ возвѣщаемому имъ спасенію и средствамъ спасенія. Гордое сознаніе собственнаго достоинства и святости, присущее брамипамъ и возбуждавшее въ нихъ презрѣніе къ низшимъ классамъ общества, какъ неспособнымъ, на ихъ взглядъ, къ высшей духовной жизни и грѣшникамъ, было чуждо ему; будучи образцомъ смиренія и самоуничиженія, онъ съ особеннымъ сочувствіемъ относится къ униженнымъ и угнетеннымъ классамъ общества, которыми тяжесть земнаго существованія тѣмъ живѣе ощущалась. „Здѣсь (въ буддизмѣ) нѣтъ развѣтвленія божественнаго первозерна по различнымъ сортамъ растеній, а есть только однородное море песчаника“ [1]). Здѣсь достоинство и различіе между людьми опредѣляются не происхожденіемъ ихъ, а степенью познанія и добрыхъ дѣлъ; прекрасная душа можетъ жить и въ самомъ дурномъ тѣлѣ. Извѣстенъ буддійскій разсказъ, весьма сходный по содержанію своему съ разсказомъ еванг. Іоанна о бесѣдѣ І. Христа съ самарянкой. Одинъ изъ учениковъ *Будды* встрѣтился при колодцѣ съ дѣвушкою и попросилъ у нея пить. Дѣвушка отвѣтила, что она изъ низкой касты и прикосновеніемъ своимъ можетъ осквернить высокаго просителя. Я не спрашиваю, отвѣтилъ собесѣдникъ, о происхожденіи твоемъ, а только прошу у тебя напиться,—прошу сдѣлать доброе дѣло, въ которомъ я въ настоящее время нуждаюсь. Дѣвушка сдѣлала доброе дѣло, и облагодѣтельствованный учитель принялъ ее въ число ученицъ *Будды*. Не сразу, конечно, *Буддѣ* удалось разрушить кастовыя преграды; не вездѣ съ одинаковымъ успѣхомъ онъ производилъ разрушеніе ихъ; въ нѣкоторыхъ буддійскихъ странахъ и по настоящее время сохраняются остатки кастовыхъ различій. Но это обстоятельство, скажемъ словами одного богослова, „столь же мало говоритъ

1) *Buttke*, Handbuch d. chr. Sittenlehre, s. 36.

противъ буддійскаго принципа, какъ мало существованіе крѣпостнаго права въ средніе вѣка и даже рабства въ нынѣшней Америкѣ говоритъ противъ безусловнаго признанія въ христіанствѣ человѣческаго достоинства. Между принципомъ и осуществленіемъ выводовъ изъ него на практикѣ всегда существуетъ большое различіе“ [1]). Нельзя сказать и того, чтобы уничтоженіе кастъ было прямымъ и первымъ намѣреніемъ *Будды*. Религіознаго реформатора не надобно смѣшивать съ реформаторомъ соціальнымъ и вообще культурнымъ. Съ религіозной же точки зрѣнія *Будда*, по выраженію *Вебера*, „скорѣе игнорировалъ касты, чѣмъ воевалъ противъ нихъ“ [2]). Да и могъ ли *Будда*, при всей своей универсалистической тенденціи, не быть сыномъ своего времени, какъ выразился *Гёте* о геніяхъ. Не „внушало ли ему“, наконецъ, „благоразуміе“, какъ выразился тотъ же *Веберъ*, не касаться существованія кастъ [3])? Но тѣмъ не менѣе непрямое вліяніе *Будды* на разрушеніе кастъ было сильно; религіозно-нравственные принципы его необходимо вели къ ихъ разрушенію.

Принципы эти, т. е. содержаніе преподаннаго *Буддою* нравоученія, дѣйствительно отличаются характеромъ народнымъ, общечеловѣческимъ; въ нѣкоторыхъ пунктахъ они довольно ясно напоминаютъ универсальное ученіе І. Христа и ап. Павла. Есть у *Будды* изреченіе, аналогичное съ изреченіемъ І. Христа о ниспосланіи Небеснымъ Отцемъ солнца на добрыхъ и злыхъ и дождя на праведныхъ и неправедныхъ [4]); есть изреченіе аналогичное съ ученіемъ І. Христа о трудности богатымъ войти въ царствіе небеснее и большей воспріемлемости къ Его ученію низшихъ и бѣдныхъ изъ народа [5]); есть изреченіе, аналогичное съ выраженіемъ

[1]) *Пфляйдереръ*, D. Religion. s. 218.

[2]) Всемірн. исторія, пер. *Игнатовичъ* и *Зуевъ* кн. 1, Спб., 1860 г. стр. 338.

[3]) Ibid.

[4]) „Какъ вода омываетъ всѣхъ, и добрыхъ и злыхъ, какъ небо имѣетъ достаточно пространства для всѣхъ, такъ и мое ученіе...“

[5]) „Трудно быть богатымъ и научиться пути“ (т. е. ко спасенію), сказалъ *Будда*

ап. Павла, что во Христѣ нѣтъ различія между іудеемъ и эллиномъ, рабомъ и свободнымъ, мужчиной и женщиной [1]), и т. п. Вообще законъ свой—какъ воздаянія, такъ и милости—*Будда* считаетъ однимъ для всѣхъ. Общенародному содержанію ученія *Будды* соотвѣтствовали общенародная форма и тонъ рѣчи. Это была проповѣдь общепонятная, облекаемая въ доступные для всякаго образы и описанія; это былъ тонъ не школьной учености, а простаго здраваго смысла, коренящагося въ глубокомъ сознаніи истины. Проповѣдывалъ *Будда* не въ школахъ только, но и на рынкахъ, площадяхъ, улицахъ,—какъ нѣкогда *Сократъ* и потомъ Основатель христіанства. Проповѣдывалъ на языкѣ не ученомъ, санскритскомъ, а народномъ, бывшемъ въ это время въ обыденномъ употребленіи и уклонившемся отъ санскрита. Книгъ никакихъ самъ *Будда* не писалъ, а передалъ ученіе свое устно ученикамъ, которые заключили его по смерти учителя въ многочисленныя сочиненія, получившія на буддійскихъ соборахъ санкцію канона священныхъ книгъ. Все это ясно свидѣтельствуетъ, что проповѣдь *Будды* была направлена къ народу; все это не могло не возбудить народъ, оживить, поставить на ноги, влить въ „труждающуюся и обремененную“ душу его отраду, и послужило буддійскому ученію на пользу, ставъ причиною быстраго и широкаго распространенія его.

Первое, на что было обращено вниманіе *Будды* и что онъ старался пробудить въ народѣ—это сознаніе ничтожества и грѣховности всего существующаго. Мысль эту не трудно было внушить тому угнетенному классу общества, къ которому онъ прежде всего обратился съ своею рѣчью. Не могли рѣчи его не встрѣтить живаго отзыва и во всякой человѣческой душѣ, сколько нибудь внимательной къ

1) „Между изслѣдователями Будды нѣтъ ни браминовъ, ни судръ, ни мужчинъ, ни женщинъ, ни знатнаго, ни незнатнаго; переходъ къ спасенію предлежитъ каждому; такое или иное происхожденіе человѣка не препятствуетъ ему избѣжать послѣ смерти душепереселенія“.

себѣ и чувствующей себя въ неудовлетворительномъ состояніи, т. е. ощущающей въ себѣ большій или меньшій разладъ идеи и дѣйствительности (а кто не ощущаетъ этого?). Отъ этого индивидуально-психическаго пессимизма не трудно было перейти къ пессимизму универсально-космическому. Труднѣе представлялся вопросъ—какъ же спасти себя отъ этого бѣдственнаго состоянія? На какую цѣль должны быть направлены стремленія человѣка и какими средствами можетъ быть достигнута эта цѣль?

Въ этомъ пунктѣ буддизмъ отчасти сходится съ браманизмомъ; и тотъ и другой направлены на уничтоженіе человѣческой личности, на прекращеніе въ человѣкѣ сознанія своего „я", такъ какъ съ этимъ сознаніемъ соединяется ощущеніе жизни, которая есть зло. Но атеистическій буддизмъ пошелъ далѣе пантеистическаго браманизма. Если браманизмъ сущность бытія полагаетъ въ неопредѣленномъ и безсодержательномъ Брамѣ, т. е. въ бытіи хотя безличномъ и пустомъ, но все же бытіи, то буддизмъ нашелъ сущность бытія въ небытіи, такъ какъ необходимое условіе всякаго существованія [1]) есть ограниченіе (границы), пустота, небытіе; и слѣд. все возникаетъ изъ небытія и сопровождается въ своемъ существованіи небытіемъ; все носитъ въ себѣ это небытіе. Хотя все существующее постоянно течетъ и видоизмѣняется [2]), но небытіе (или ограниченіе, обусловливающее видоизмѣненіе формъ существующаго) всегда присуще всему и всегда составляетъ его сущность. А каково начало, таковъ долженъ быть и конецъ; обусловливающее бытіе небытіе должно наконецъ вполнѣ проникнуть бытіе, разрушить всѣ его формы и всецѣло перевести въ ничто. Если такимъ образомъ для человѣка небытіе составляетъ верхов-

---

[1]) Какъ намъ уже извѣстно, по буддійскому ученію существуетъ только множество, только частные или индивидуальные виды бытія, но не существуетъ всеобъемлющее единое бытіе.

[2]) Устойчиваго бытія не можетъ быть по буддійской метафизикѣ.

ную истину, то оно должно составлять для него и верховное благо, supremum bonum. Это supremum bonum и есть знаменитая буддійская Нирвана [1]). Вступая въ Нирвану, человѣкъ достигаетъ истиннаго покоя и блаженства, освобождаясь отъ всѣхъ бѣдствій и скорбей жизни. Въ ней нѣтъ „ни желаній, ни дѣятельности, ни старости, ни процвѣтанія“, нѣтъ „ни мышлнія, ни немышленія“. Вотъ отрицательныя опредѣленія Нирваны.—Что же думать о положительномъ содержаніи ея? Исчезаютъ ли въ Нирванѣ только человѣческія пожеланія, или и сама душа? Прекращается ли въ ней существованіе индивидуально-личное, или и всякое?

Достовѣрно то, что въ послѣдующее время, по мѣрѣ измѣненія первоначальнаго буддизма, взглядъ на Нирвану измѣнился въ томъ смыслѣ, что съ Нирваной начали соединять представленіе положительнаго блаженства, настоящаго рая. Можно несомнѣваться также, что масса народа и въ началѣ неспособна была къ философскимъ отвлеченіямъ, требующимъ освобожденія отъ всякаго безусловно содержанія въ представленіи о Нирванѣ. Нельзя не согласиться и съ тѣмъ, что въ нѣкоторыхъ буддійскихъ школахъ Нирвану понимали въ смыслѣ чистаго небытія, совершеннаго уничтоженія души. Но вопросъ въ томъ, какъ понималъ Нирвану *Будда?* Изслѣдователи буддизма различно думаютъ объ этомъ предметѣ. *Веберъ* (А.), *Крайтцеръ*, *Неандеръ* (А.), *Биль* понимаютъ Нирвану не въ смыслѣ абсолютнаго уничтоженія, а въ смыслѣ апоѳеозы человѣческой души. Состояніе въ буддійской Нирванѣ можно-бы въ этомъ случаѣ уподобить состоянію въ еврейскомъ шеолѣ и греческомъ адѣ, или—въ неоплатоническомъ экстазѣ и въ средневѣковомъ мистическомъ погруженіи въ Бога. Немыслимо, говорятъ, чтобы кто ни-

1) Этимологически—выдуваніе, погашеніе (т. е. безслѣдное исчезновеніе прежде находящагося). Противоположность Нирванѣ составляетъ Самсара, этотъ круговращающійся міръ пожеланій и увлеченій.

будь могъ представлять идеалъ жизни подъ формою совершеннаго уничтоженія (небытія). Напротивъ *Кэппенъ*, *Миллеръ* (М.), *Васильевъ* разумѣютъ подъ Нирваною совершенное уничтоженіе души. Возможно, конечно, какъ хочетъ *Вурмъ*, „перенести браминское представленіе о единомъ Брамѣ, развившемся въ мірѣ и снова долженствующемъ возвратиться въ первоначальное неразвитое состояніе, на многія души буддизма, вслѣдствіе чего послѣднія должны не уничтожаться въ Нирванѣ, а возвратиться въ состояніе покоя, безразличія по отношенію къ удовольствію и неудовольствію, освобожденія отъ появленія въ семъ мірѣ“ [1]). Но мы уже сказали, что атеистическій буддизмъ пошелъ дальше пантеистическаго браманизма, что въ основѣ всякаго бытія онъ полагаетъ небытіе; да и что невозможнаго и неестественнаго въ томъ, что изнемогающій духъ человѣческій готовъ испробовать всѣ возможные и мыслимые для него пути къ освобожденію отъ своего неудовлетворительнаго состоянія? Пессимизмъ *Будды* достигъ такой крайности, что мысль и желаніе освободиться не только отъ личнаго, но и отъ всякаго вообще существованія не невозможны. И horror nihili не былъ настолько свойственъ древнимъ, насколько онъ свойственъ намъ, утвердившимся, такъ сказать, въ бытіи и жизни въ продолженіи вѣковъ и потому не легко разстающимся съ жизнію и бытіемъ. Если у насъ безконечное достоинство имѣетъ не только весь въ совокупности универсумъ, но и всякій въ частности человѣческій индивидуумъ, то у древнихъ взглядъ на это былъ гораздо проще и поверхностнѣе. Уже у китайцевъ въ изображеніи нравственнаго идеала замѣтно обиліе отрицательныхъ чертъ; еще больше увеличивается число такихъ чертъ въ изображеніи браминскаго идеала. Нѣтъ ничего удивительнаго, что наконецъ въ буддійскомъ идеалѣ отрицаніе дошло до совершеннаго уничтоженія. Извѣстно также, какую важ

1) Geschichte d. ind. Rel. s. 168.

ную роль играетъ „ничто“ въ новѣйшей идеалистической философіи (*Гегель*), производящее весь существующій универсумъ. Да и мы, говоря о происхожденіи міра, не выражаемся ли—міръ сотворенъ изъ „ничего“. Не удивительно поэтому, если *Будда*, отвергши существованіе всякой божественной первоосновы, которая могла быть носительницею міра и людей, и замѣчая въ то же время недостатки и несовершенство въ существующемъ бытіи, положилъ совершенство въ небытіи. А что въ системѣ буддизма дѣйствительно нельзя нигдѣ найти указанія на божественную сущность, поглощающую человѣческія души и сообщающую имъ по крайней мѣрѣ родовое пантеистическое существованіе по смерти, объ этомъ не можетъ быть спора. Нельзя найти яснаго указанія и на продолженіе индивидуальнаго существованія, въ какой бы то ни было формѣ, хотя бы въ формѣ забвенія или сна. Человѣческая душа (даже самаго *Будды*) сравнивается съ огнемъ, который существуетъ до тѣхъ поръ, пока пылаетъ, когда же угаснетъ, тогда нельзя сказать, что онъ „вотъ здѣсь или тамъ“,—такъ бываетъ и со всякою душею, достигшею Нирваны [1]). Да и сама наконецъ всепоглощающая Нирвана описывается такими чертами, которыя заставляютъ предположить несуществованіе ея, т. е. положить сущность ея въ небытіи. Нирвана по буддійскому представленію не есть что нибудь отличное отъ того существа, которое погружается въ нее; она „не существуетъ прежде достиженія ея кѣмъ либо“; она „не существуетъ и для того, кто достигъ ея“. Нирвана не имѣетъ „ни вида, ни цвѣта, ни пространства, ни времени; она ни ограничена, ни неограничена, ни настоящая, ни прошедшая, ни будущая“; въ ней нѣтъ „ни мышленія, ни немышленія; ни хотѣнія, ни желанія; ни дѣятельности, ни страданія“...

Въ виду такого представленія индійской Нирваны мы

1) Ср. еще поцитованныя у *Хрисанѳа* (Истор. ред.) мѣста изъ *Миллера* стр. 400. 401.

считаемъ себя въ правѣ предположить, что и для самаго *Будды* и самыхъ истыхъ буддистовъ въ такомъ представленіи заключалось много непонятнаго, таинственнаго и сбивчиваго. Таинственность и неясность неотдѣлимы отъ представленія о Нирванѣ уже потому, что онѣ неотдѣлимы и отъ всякаго представленія объ абсолютномъ, въ какой бы формѣ мы ни представляли его. Таинственность и сбивчивость неотдѣлимы отъ представленія о Нирванѣ и потому, что буддисты мыслятъ абсолютный идеалъ именно въ формѣ небытія. По привычкѣ къ бытію (существованію) и неспособности представить себѣ абсолютное небытіе [1]), мы весьма расположены къ тому, чтобы мыслить бытіе (существованіе) небытія, чтобы, мысля небытіе, подкладывать подъ него какое-либо содержаніе. Можно сказать, что и представленіе небытія доставляетъ содержаніе нашему мышленію (поколику оно есть *представленіе*), и это субъективное представленіе мы объективируемъ въ мірѣ. Потому-то и у *Будды*, и у *Гегеля*, и у всякаго другаго мыслителя въ представленіи небытія или ничто, какъ начала и конца всего, могло предполагаться на заднемъ планѣ *нѣчто*,—ничто могло предполагаться исполненнымъ потенцій, „чреватымъ“ будущимъ; иначе было бы слишкомъ уже большимъ абсурдомъ представлять себѣ переходеніе ничто *безъ всякихъ потенцій* въ нѣчто. А если такъ, то это исполненное потенцій ничто не настолько уже незначительно, малосмысленно и ужасно для человѣка, какъ ничто дѣйствительно абсолютно пустое, т. е. во вѣкъ неспособное перейти въ нѣчто и нигдѣ и никогда не существующее. Не напрасно на третьемъ буддійскомъ соборѣ Нирвана признана „непостижимою“. *Эйтель* думаетъ, что самъ *Будда* оставилъ вопросъ о Нирванѣ неразрѣшеннымъ. Не напрасно также въ народномъ сознаніи Нирвана получала положительное содержаніе.

---

1) Эта привычка и неспособность коренятся въ томъ обстоятельствѣ, что мы существуемъ, а не несуществуемъ, испытываемъ бытіе, а не небытіе.

Не сходясь вполнѣ съ браманизмомъ въ опредѣленіи цѣли или идеала нравственной жизни, буддизмъ гораздо больше расходится съ нимъ въ опредѣленіи средствъ и пути къ достиженію идеала.

Мы имѣли уже случай замѣтить, это по буддійскому ученію народъ нуждается въ спасителѣ (*Буддѣ*), который указалъ бы ему тотъ истинный путь къ освобожденію отъ золъ сего міра, который самимъ народомъ не можетъ быть найденъ. Этимъ глубокимъ ученіемъ, напоминающимъ христіанство и свидѣтельствующимъ о сознаніи безсилія естественнаго человѣка спасти себя, буддизмъ превзошелъ браманизмъ. Но вслѣдствіе раціоналистическаго направленія своего онъ усвоилъ спасителю значеніе только учителя и образца для послѣдователей его, но отнюдь не источника обновляющей и животворящей силы. Слѣдуя примѣру *Буддыі*, человѣкъ долженъ спасать себя своими собственными силами и заслугами, и ихъ вполнѣ достаточно для этой цѣли, такъ какъ заслуги святаго человѣка чрезвычайно велики на взглядъ буддистовъ; никакой благодати буддистъ не знаетъ. Отношеніе къ спасителю совершенно похожее на отношеніе новѣйшихъ раціоналистовъ къ Спасителю христіанскому, по мнѣнію которыхъ „если-бы въ настоящее время І. Христосъ пришелъ на Іорданъ, то Его мало интересовало-бы—именуется ли Его имя между людьми или забыто,—для Него достаточно было-бы, если-бы Онъ увидѣлъ людей борющимися за то же дѣло, за которое Онъ боролся“. Нѣтъ у буддистовъ и вѣры, а есть только знаніе.

По ученію *Буддыі* человѣкъ можетъ спастись не дикими браминскими самоистязаніями и скрупулезнымъ исполненіемъ предписаній касательно внѣшнихъ очищеній и жертвъ и вообще внѣшняго поведенія, а воздержною жизнію, освобожденіемъ сердца отъ страстей и благотвореніемъ людямъ. Пройдя собственнымъ опытомъ школу самоистязаній, *Будда* нашелъ ихъ не только безполезными, но даже вредными, помрачающими духъ человѣческій. И такъ какъ источникъ

зла по его взгляду въ пожеланіяхъ человѣческой души, то потому онъ старался отвлечь нравственное сознаніе человѣка отъ внѣшней стороны и обратить его на внутреннюю сторону. Но жизнь въ мірѣ съ его разнообразными житейскими интересами во всякомъ случаѣ препятствуетъ сосредоточенности мысли и воля на одной—единственной потребности человѣка и препровожденію вполнѣ трезвой и воздержной жизни,—этого не могъ не замѣтить и *Будда*. Потому, отвергая браминскую замкнутость и предписывая сострадательныя сношенія съ ближними, *Будда* тѣмъ не менѣе своимъ послѣдователямъ заповѣдуетъ отрѣшиться отъ міра и его удовольствій и избрать монашескую жизнь (быть „бикшу“ [1]), „шрамана“ [2]) съ ея обычными спутниками цѣломудріемъ, нищетою и послушаніемъ. Въ отличіе же отъ браманизма, съ его чисто созерцательнымъ направленіемъ, буддизмъ тяготѣетъ къ учрежденію монашества общиннаго, открывающаго возможность и при иноческихъ обѣтахъ трудиться на общую пользу и взаимно помогать другъ другу въ дѣлѣ нравственнаго самоусовершенствованія.

Но „остроумные выводы часто разбиваются о желѣзную дѣйствительность“. Невозможно всѣмъ людямъ оставить міръ, жить въ безбрачіи и просить милостыни. Вслѣдствіе этого на практикѣ само собою образовалось два разряда послѣдователей *Будды*—строгихъ, занятыхъ исключительно мыслію о Нирванѣ, и нестрогихъ, смягчавшихъ религіозно-нравственный ригоризмъ заботами о земныхъ интересахъ. Съ теченіемъ времени образовалось даже два сословія—духовныхъ и мірянъ. Но это не были браминскія касты; какъ возможенъ былъ переходъ изъ сословія мірянъ въ число духовныхъ, такъ не воспрещался и выходъ изъ сословія духовныхъ и возвращеніе въ міръ [3]). Нельзя назвать отношеніе между этими двумя сословіями и отношеніемъ

---

1) Просящій милостыни, нищій.

2) Воздержный, безбрачный.

3) Тѣмъ болѣе въ случаяхъ поступленія въ монастырь по принужденію родителей.

между жрецами и народомъ, такъ какъ религіозная жизнь почти совсѣмъ была сведена у буддистовъ на жизнь нравственную, и такъ какъ оба сословія—міряне и духовные существовали независимо другъ отъ друга и не находились между собою въ такой органической связи, въ какой они находятся у тѣхъ народовъ, у которыхъ существуетъ жречество; все преимущество духовныхъ состояло у буддистовъ въ томъ, что они были благочестивѣе мірянъ. Но этимъ впрочемъ не исключалась возможность нравственнаго вліянія духовныхъ на народъ; оно было тѣмъ глубже, чѣмъ живѣе духовные сознавали долгъ свой не замыкаться высокомѣрно отъ народа, а благодѣтельствовать ему.

Поступить въ монастырь можно было даже въ дѣтскомъ возрастѣ; но посвященіе (довольно церемоніальное) новопоступленнаго въ число членовъ братства могло совершиться только по достиженіи имъ двадцати-лѣтняго возраста. Дисциплинарныя правила монастырской жизни направлены прежде всего на охраненіе иноческаго цѣломудрія. Производить путемъ супружеской жизни новыя живыя существа—значитъ умножать страданіе и давать власть чувственной страсти; между тѣмъ то и другое противно мудрецу. Половая страсть „настолько сильна, что съ нею не можетъ сравниться никакая другая“; и если-бы жила на землѣ еще хоть одна столь же сильная страсть, то „не спаслась бы въ поднебесной никакая плоть“ [1]). Потому-то буддійскому аскету воспрещены всякія сношенія съ женщиной, даже не позволяется получить отъ нея милостыню. Ему предписывается подавлять въ себѣ даже малѣйшее половое возбужденіе, потому что пока оно живетъ въ человѣкѣ, до тѣхъ поръ человѣкъ невольно влечется къ женщинѣ, „какъ теленокъ къ коровѣ“, по выраженію *Будды*. Столь же преступнымъ считалось употребленіе спиртныхъ

[1]) Мысль вполнѣ вѣрная въ томъ смыслѣ, что половая похоть коренится въ тѣлесности, лежащей за предѣлами самовластной воли и подчиненной своимъ особеннымъ законамъ, общимъ у нея со всею вообще физическою природою.

напитковъ. Пища должна быть потребляема въ ограниченномъ количествѣ и со строгимъ разборомъ; воспрещалось ѣсть мясо, принимать пищу послѣ полудня и т. п.[1]). И эти предписанія были обязательны не только для взрослыхъ, но и для поступившихъ въ монастырь дѣтей. Ночной отдыхъ воспрещался „на высокой и широкой постелѣ“. Монастырскія дѣти должны были отказаться отъ пѣсней, плясокъ, украшеній изъ цвѣтовъ, однимъ словомъ отъ всякихъ удовольствій. Во исполненіе втораго монашескаго обѣта—нищеты аскетъ не въ правѣ былъ имѣть какое бы то ни было имущество и долженъ былъ утолять голодъ милостынею, собранною притомъ молча. И обѣтъ самоотверженія, и общинная жизнь буддійскихъ аскетовъ требовали строгаго исполненія и третьей монашеской добродѣтели—послушанія. Но выходъ изъ монастыря былъ свободенъ, такъ какъ сущность дѣла не во внѣшней обстановкѣ, а въ аскетизмѣ. Тѣмъ болѣе не могло быть въ этомъ отношеніи стѣсненія, что до учрежденій монастырей общество послѣдователей *Будды*, хотя соединенное внутреннею связью, жило врозь, подъ открытымъ небомъ, располагалось для ночлега подъ деревьями, каждодневно странствуя по городамъ для собиранія подаяній. Только сезонъ дождей, длившійся отъ полнолунія Іюля до полнолунія Ноября, монахамъ обязательно оставаться въ монастырѣ и усилить аскетическія упражненія. Исполненіемъ трехъ монашескихъ добродѣтелей подвиги буддійскаго аскета не ограничивались,—онъ долженъ воплотить въ себѣ и другія добродѣтели, особенно связанныя съ священною для буддиста обязанностію благодѣтельствовать ближнимъ. Уже поступающему въ монастырь мальчику строго вмѣнялось, между прочимъ, въ обязанность

---

1) Но въ послѣднее время сдѣлано послабленіе въ этомъ отношеніи. Запрещеніе принимать пищу послѣ полудня истолковано въ смыслѣ непозволенія принимать ту пищу, которая обыкновенно подается на обѣдъ; начали употреблять мясо, а въ случаяхъ нездоровья—и спиртные напитки.

не похищать чужой собственности, никогда не лгать, никого не поносить, не умерщвлять ничего живаго, и т. п.

По внѣшнему виду буддійскіе аскеты нѣсколько отличались отъ аскетовъ браминскихъ. Если послѣдніе давали росту волосъ на своемъ тѣлѣ полную волю, то первые тщательно сбривали ихъ на всемъ тѣлѣ, какъ нечистоту. Если первые оставляли обнаженнымъ свое тѣло, то послѣдніе тщательно прикрывали его, даже ночью. Одежда надѣвалась при поступленіи въ монастырь желтая [1]), а до основанія монастырей она сшивалась изъ случайно собранныхъ пестрыхъ лоскутковъ. Остальныя принадлежности странствующаго аскета суть—чашка (для собиранія милостыни и пищи), нищенскій посохъ и четки.

Точное исполненіе монастырскаго устава гарантировалось публичнымъ покаяніемъ, совершавшимся въ каждое новолуніе и полнолуніе, служившимъ также средствомъ къ очищенію совѣсти. Это было своего рода таинство, свидѣтельствующее какъ о соціальномъ характерѣ нравственной жизни буддійской сравнительно съ браминскою, такъ и о внутренней свободѣ ея сравнительно съ внѣшностью и механичностью браминской нравственности. Въ собраніи послѣдовательно читались предписанія нравственнаго закона, и послѣ каждаго отрывка присутствовавшіе вызывались на исповѣданіе поступковъ, противныхъ изложенной въ отрывкѣ заповѣди. Проступки заглаживались не браминскими самоистязаніями, а раскаяніемъ. Кающійся въ легкихъ проступкахъ получалъ отъ собранія прощеніе тотчасъ же; болѣе или менѣе тяжкіе грѣхи разрѣшались послѣ эпитиміи, состоявшей въ прочтеніи извѣстнаго количества молитвъ или въ черныхъ работахъ въ монастырѣ въ продолженіе извѣстнаго времени; самые же тяжкіе грѣхи, каковы упорное еретичество и нецѣломудренная жизнь, оставались безъ разрѣшенія и вели къ исключенію изъ общины. Покаяніе

---

1) Въ настоящее время у „сѣверныхъ“ буддистовъ употребляется красная.

сопровождалось цѣлодневнымъ постомъ. Въ настоящее время покаяніе совершается у буддистовъ въ общей формѣ, и для состава собранія считается достаточнымъ нѣсколько человѣкъ. Составлялись собранія и съ цѣлію рѣшенія разныхъ нравственно-практическихъ и теоретическихъ вопросовъ. Они нравились буддистамъ при ихъ общительномъ характерѣ. Изъ числа этихъ собраній особенное значеніе имѣютъ въ церковной исторіи буддизма такъ называемые синоды или общія собранія всѣхъ по возможности представителей буддійскаго міра. На нихъ утверждены догматы вѣры, опредѣлены правила нравственности и дисциплины и собраны и очищены священныя книги [1]).

Существовали у буддистовъ и женскія монастырскія общины. Хотя *Будда*, по преданію, согласился на принятіе женщинъ въ свое общество не сразу, а послѣ усиленныхъ просьбъ своихъ родственниковъ и любимцевъ, но, съ другой стороны, извѣстно, что онъ въ сущности уравнялъ всѣхъ людей, и слѣд. по принципу не могъ исключить женщинъ изъ участія въ подвижнической жизни. Цѣломудріе, нищенство и послушаніе были и въ женскихъ обителяхъ основаніемъ подвижнической жизни. Но по численности женскіе монастыри уступали мужскимъ; да и способностію къ неуклонной подвижнической жизни женщина, по буддійскому

---

[1]) Первый синодъ собранъ былъ вскорѣ послѣ смерти *Будды* въ Радшагригѣ подъ предсѣдательствомъ одного изъ самыхъ любимыхъ учениковъ *Будды*. Въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ на этомъ соборѣ записаны по памяти присутствовавшихъ ученіе и правила жизни, преподанныя *Буддою*. Составленный сборникъ (который, конечно, не былъ еще современнымъ канономъ буддійскимъ) раздѣлялся на три отдѣла: *Сутра*—рѣчи и изреченія *Будды*, *Виная*—дисциплинарныя правила и *Абидарма*—догматика или метафизика. Споры въ буддійскомъ обществѣ и упадокъ нравственности подали поводъ къ созванію втораго синода, состоявшагося около 430 г. до Р. Христ. На немъ возстановленъ въ первоначальной чистотѣ свящ. канонъ и отлучено множество упорствовавшихъ въ заблужденіяхъ. Третій синодъ созвалъ великій ревнитель и распространитель буддизма царь *Ашока*, около 246 г., по поводу произшедшаго раскола въ средѣ буддистовъ. Четвертый синодъ не былъ признанъ южными буддистами, отдѣлившимися отъ сѣверныхъ.

воззрѣнію, не могла сравняться съ мужчиной, — каковой взглядъ на женщину выразился въ нѣкоторыхъ постановленіяхъ на счетъ „бикшуни“, напр. она принималась въ монастырь не иначе, какъ послѣ годоваго испытанія въ родительскомъ домѣ, не должна была оставаться въ уединеніи больше двухъ недѣль, могла посѣщать знакомыхъ и т. п. Къ бикшу должна относиться съ полнымъ почтеніемъ и поучаться у него.

Нравственныя обязанности мірянъ хотя не могли быть совершенно тожественными съ обязанностями монастырскихъ подвижниковъ, но сохраняли тотъ же общій характеръ буддійской морали. Цѣломудріе, терпѣніе и милосердіе—вотъ сущность, къ которой сводятся у буддистовъ всѣ предписанія мірской нравственности. Въ виду сохраненія цѣломудрія предписывается мірянамъ жить просто и умѣренно, воздерживаться отъ роскоши и чувственныхъ удовольствій, обуздывать пожеланія и страсти, вообще повозможности не плѣняться видимымъ міромъ и его интересами. Но самообладаніе по отношенію къ чувственности должно быть восполнено самообладаніемъ по отношенію къ духу. Это выражается во второмъ главномъ свойствѣ добродѣтельнаго человѣка—терпѣніи. Свойствомъ этимъ обладаетъ, по ученію *Будды*, тотъ человѣкъ, который безропотно переноситъ всякое несчастіе и неизбѣжное въ мірѣ зло, и вмѣсто того чтобы мстить за оскорбленіе, сноситъ ихъ молчаливо. На счетъ перваго и второго рода самообладанія въ Сутрѣ находится довольно прекрасныхъ изреченій, напоминающихъ изреченія библейскихъ учительныхъ книгъ. Напримѣръ: „Самый великій изъ побѣдителей—это побѣдитель надъ самимъ собою“. „Никакой огонь не можетъ быть сравненъ съ похотью, никакія узы не могутъ быть сравнены съ ненавистью, никакая сѣть не можетъ быть сравнена со страстью, никакая стремнина не можетъ быть сравнена съ пожеланіемъ“. „Какъ дерево все вновь и вновь наростаетъ, хотя-бы была усѣчена его вершина, лишь бы не былъ по-

врежденъ корень, такъ къ человѣку все вновь и вновь возвращается скорбь, пока не будетъ искоренена въ немъ склонность къ вожделѣнію". „Гнѣвъ никогда не можетъ быть утишенъ гнѣвомъ, но—миромъ; таковъ вѣчный законъ". „Какъ скала стоитъ недвижимо подъ напоромъ бури, такъ мудрецъ не можетъ быть подвинутъ ни порицаніемъ, ни похвалою". „Когда порочной человѣкъ порицаетъ человѣка добродѣтельнаго, то онъ подобенъ тому, кто смотритъ вверхъ и плюетъ по направленію къ небу; слюна не запачкаетъ неба, а возвратится къ плюющему и запятнаетъ его самаго". Второе главное свойство добродѣтельнаго человѣка—терпѣливость находится въ связи съ третьимъ свойствомъ—милосердіемъ или состраданіемъ къ ближнимъ и составляетъ переходъ къ нему. Не воздавая зломъ за зло, добродѣтельный человѣкъ уменьшаетъ этимъ сумму страданій въ мірѣ. Это отрицательный видъ милосердія. Положительный видъ выражается въ дружескомъ обращеніи съ ближними, въ споможествованіи бѣднымъ, въ ухаживаніи за больными, въ призрѣніи странниковъ и т. п. Заповѣдь щадить живущее простиралась сколько на людей, столькоже и на животныхъ. Строго запрещалось умерщвлять все вообще живое; заводились госпитали не только для животныхъ высшей породы и домашнихъ, но и для змѣй и гадовъ [1]). Всѣ обязанности къ самому себѣ и къ ближнимъ выражены у буддистовъ въ пяти заповѣдяхъ, напоминающихъ вторую скрижаль Моисеева закона [2]), и въ перечнѣ десяти видовъ грѣха [3]).—Характеромъ кротости и снисходительности проникнуты и семейныя отношенія буддистовъ. Нѣжная привязанность *Будды*

---

[1]) По сказаніямъ легендъ, первые послѣдователи *Будды* отрѣзывали куски мяса отъ собственнаго тѣла, чтобы кормить червей и другихъ животныхъ.

[2]) a) Не убивать ничего живаго, b) не воровать, c) не прелюбодѣйствовать, d) не лгать, e) не напиваться.

[3]) Грѣхи тѣла: убійство, кража и нецѣломудріе; грѣхи слова: ложь, клевета, злословіе и болтовня; грѣхи сердца: корыстолюбіе, злопамятство и скептицизмъ.

къ своему отцу служитъ образцомъ въ этомъ отношеніи [1]).

Обязанностей къ божеству у буддиста не можетъ быть. Но есть нѣкоторая замѣна этихъ обязанностей, состоящая въ исповѣданіи такъ называемыхъ „прибѣжищъ", числомъ три, которыхъ каждый буддистъ долженъ искать: прибѣжища въ *Буддѣ*, прибѣжища въ буддійскомъ законѣ и прибѣжища въ сонмѣ буддійскихъ монаховъ, составляющихъ буддійскую церковь.

Хотя по общему характеру своему нравственныя предписанія для монашествующихъ и мірянъ сродны, тѣмъ не менѣе значеніе и достоинство нравственной жизни монаховъ и мірянъ не могутъ быть уравниваемы, тѣмъ болѣе, что въ принципѣ истинный путь ко спасенію по буддизму есть, строго говоря, путь монашескаго подвижничества, и что при тожествѣ общаго характера предписаній для монаховъ и мірянъ они имѣютъ и нѣчто различное. Потому загробная судьба монашествующихъ и мірянъ различна. Только первые могутъ прямо перейти по смерти въ блаженную Нирвану; послѣднимъ же предстоитъ душепереселеніе. Все вообще человѣчество буддизмъ раздѣляетъ по достоинству внутренней жизни на два класса—обыкновенныхъ людей, невдохновенныхъ, и досточестныхъ (*аріевъ*). Послѣдніе въ свою очередь дѣлятся по буддійской схоластикѣ на четыре разряда, соотвѣтственно четыремъ степенямъ нравственнаго совершенства и приближенія къ Нирванѣ [2]). На первой ступени (*Шротаапанна*) человѣкъ достигаетъ истиннаго знанія того, что не должно быть ничего такого, что я могу назвать моимъ (должна быть уничтожена форма личнаго существованія); достигши этого знанія, человѣкъ „всту-

[1]) Хотя и у буддистовъ, какъ вообще въ язычествѣ, женщина считается ниже мужчины и дозволяется многоженство, но женщина, во всякомъ случаѣ, стоитъ здѣсь выше, чѣмъ въ браманизмѣ; она можетъ быть даже, какъ мы видѣли, аскетомъ.

[2]) Эти четыре ступени святости имѣютъ, какъ увидимъ ниже, не только нравственное значеніе, но и метафизико-космическое; онѣ перенесли и на внѣшній міръ, и такимъ образомъ создалось четыре небесныя пространства съ обитателями различныхъ степеней святости.

паетъ въ потокъ", текущій въ Нирвану [1]). Онъ въ десять тысячъ разъ выше обыкновеннаго человѣка. Онъ уже не можетъ возродиться въ формѣ низшаго существа, а развѣ въ формѣ человѣка или бога. На второй ступени человѣкъ поднимается въ сто тысячъ разъ выше Шротаапанна. Онъ называется „однажды возвращающимся" (*Сакридагами*), т. е. ему предстоитъ только еще однажды возродиться въ мірѣ человѣческомъ или божескомъ. На третьей ступени человѣкъ становится въ милліонъ разъ выше Сакридагами. Имя его— „невозвращающійся" (*Анагами*), т. е. онъ не возраждается болѣе на землѣ, а развѣ—въ мірѣ боговъ. Наконецъ на четвертой ступени человѣкъ (*Арат*ъ, т. е. достойный) становится свободнымъ отъ всѣхъ пожеланій и переходитъ въ состояніе полнаго безразличія; для него окончился путь перерожденій и открыта Нирвана. Вмѣстѣ съ тѣмъ для него теряютъ значеніе естественныя и необходимыя условія и законы жизни; онъ получаетъ чрезвычайное знаніе и сверхъестественныя силы, посредствомъ которыхъ можетъ распоряжаться всѣмъ по своему усмотрѣнію и творить чудеса.— Такимъ образомъ путь нравственнаго усовершенствованія есть, какъ и у браминовъ, путь постепеннаго подавленія личной жизни, съ цѣлію достигнуть идеала, состоящаго въ отсутствіи всякаго содержанія, въ небытіи (Нирванѣ).

Мірянъ же и вообще людей, не находящихся на пути прямаго и быстраго приближенія къ Нирванѣ. ожидаютъ душепереселенія. Ученіе о душепереселеніи есть общее достояніе индійцевъ и потому существуетъ какъ у браманистовъ, такъ и у буддистовъ. Но если оно имѣло важное значеніе и у первыхъ, то еще важнѣе значеніе его у послѣднихъ. Оно получаетъ здѣсь значеніе и нравственное, и метафизическое. При недостаткѣ вѣры въ Творца міра или въ какого бы то ни было верховнаго производителя его, буддистамъ остается довольствоваться знаніемъ вторичныхъ причинъ

1) Отсюда и названіе Шротаапанна, т. е. вступленіе или вступившій въ рѣку.

существованія міра. Вмѣсто отвѣта на вопросъ о происхожденіи міра *Будда* направляетъ вниманіе своихъ учениковъ на существующее фактически зло (неотдѣлимое отъ существованія міра) и на средства къ спасенію отъ него. Дающихъ такой вопросъ онъ уподобляетъ „тому человѣку, который, будучи раненъ стрѣлою въ грудь, вмѣсто того чтобы безмолвно предоставить себя въ распоряженіе врача, поспѣшающаго вынуть изъ груди стрѣлу, начинаетъ распрашивать о томъ, изъ какого дерева выточена стрѣла, какого она цвѣта, изъ какого металла ея остріе, и такимъ образомъ теряетъ драгоцѣнное время“. Вторичными же причинами существованія міра буддисты считаютъ постоянные процессы душепереселенія. Въ основѣ душепереселенія лежитъ (какъ мы объяснили выше) влеченіе человѣческихъ душъ къ существованію, отъ котораго неотдѣлимо зло. „Какъ въ брамаизмѣ Брама раскрываетъ изъ себя міръ вслѣдствіе желанія перейти въ другое состояніе, съ появленіемъ же міра полагается и міровое зло, и это зло не можетъ быть уничтожено до тѣхъ поръ, пока весь міръ снова не разрѣшится въ Браму; такъ въ буддизмѣ каждая отдѣльная душа мыслится, такъ сказать, какъ Брама, представляется существующею прежде существованія міра, какъ потенція. Міръ происходитъ въ этомъ случаѣ въ силу желанія не одного существа, а многихъ существъ, хотя желаніе это извращенное; происшедшее же вслѣдствіе этого желанія зло не можетъ быть уничтожено въ человѣческихъ душахъ до тѣхъ поръ, пока сами души не будутъ сведены на ту потенцію, въ которой онѣ находились отъ вѣчности“ [1]). Впрочемъ ясной мысли о существованіи душъ до начала міра и появленіи міра по дѣйствію душъ нигдѣ не встрѣчается въ буддизмѣ. Говорится только, что души вмѣсто того чтобы стремиться къ освобожденію отъ личнаго самостоятельнаго существованія и къ погруженію въ Нирвану, все вновь и

[1]) *Бурнъ*, Geschichte d. ind. Relig., s. 165.

вновь влекутся къ сему міру и жаждутъ конкретнаго существованія въ немъ, и такимъ образомъ увѣковѣчиваютъ душепереселенія, а съ тѣмъ вмѣстѣ—существованіе сего бѣдственнаго міра. Когда мы бросаемъ въ землю сѣмя, говорятъ буддисты, то изъ этого сѣмени выростаетъ дерево, которое въ свою очередь даетъ сѣмя для сѣянія. Птица кладетъ яйцо, изъ котораго снова выходитъ птица, кладущая яйца. Подобно тому непрерывный рядъ желаній рождающихся въ мірѣ существъ вызываетъ непрерывный рядъ существованій. Настанетъ ли когда либо конецъ существованія міра и полное прехожденіе его въ Нирвану—отвѣта на этотъ вопросъ не найдемъ у буддистовъ точно также, какъ и на вопросъ о началѣ міра.

Кромѣ того что отвѣтъ на этотъ вопросъ и не могъ быть данъ съ той религіозно-метафизической точки зрѣнія, на которой стоялъ *Будда*, главное вниманіе и интересъ основателя буддизма были обращены, какъ намъ извѣстно уже, не на метафизику, а на этику. Потому и въ ученіи о душепереселеніи преслѣдовался и уяснялся у буддистовъ главнымъ образомъ моральный интересъ,—интересъ возмездія и нравственнаго исправленія. Если этотъ интересъ имѣлся въ виду и браминами, то у буддистовъ, вслѣдствіе тѣсной связи его съ метафизико-космическою идеею, вслѣдствіе признанія человѣческихъ душъ въ нѣкоторомъ смыслѣ виною самого существованія міра (грѣховнаго), онъ еще глубже укоренялся. Хотя буддійскимъ атеизмомъ отрицается верховный распорядитель нравственнаго міра и праведный судья вселенной, даже такой, каковъ былъ пантеистическій Брама, но тѣмъ отвѣтственнѣе каждый буддистъ предъ судомъ собственной совѣсти за свои проступки (браминскимъ міровоззрѣніемъ всѣ проступки сводятся въ концѣ концовъ на Браму, какъ виновника ихъ). Правда, при недостаткѣ у буддистовъ понятія личности человѣческой не можетъ быть мѣста единству сознанія существа въ различныхъ актахъ или формахъ его перерожденія,—въ каждомъ послѣдующемъ

перерожденіи существо не помнитъ о своемъ предшествовавшемъ существованіи и совершонныхъ тогда дѣлахъ[1]),— но это не препятствуетъ буддистамъ признавать идею нравственнаго воздаянія точно также, какъ напр. христіанамъ не препятствуетъ признавать повиннымъ родившееся дитя то обстоятельство, что оно не сознаетъ за собою никакихъ грѣховъ. Достаточно того, что эти дѣла *были совершены;* въ этомъ заключается уже достаточное основаніе для появленія новаго существа въ извѣстной формѣ существованія. Господствующій въ міровоззрѣніи буддистовъ законъ есть законъ *дѣлъ*[2]). Въ силу этого закона „нравственный міръ представляетъ собою непрерывную цѣпь причинъ и слѣдствій; благословеніе каждаго добраго дѣйствія преслѣдуютъ душу во всѣмъ теченіи ея переселеній, какъ тѣнь преслѣдуетъ тѣло, такъ что каждое появляющееся въ извѣстной формѣ существо въ сущности есть не что иное, какъ зрѣлый плодъ и своевременный продуктъ суммы прежнихъ своихъ дѣлъ. Что особенно загадочно и поразительно здѣсь, такъ это то, что плодъ отдѣльныхъ дѣйствій и даже всей жизни отнюдь не обнаруживается сразу, а только тогда, когда вполнѣ созрѣетъ; потому можетъ случиться, что совершавшій на землѣ добро попадаетъ въ преисподнюю или въ низшую форму существованія--въ наказаніе за грѣхи прежняго существованія, и наоборотъ“ [3]).

Очевидно, что съ нравственнымъ міроправленіемъ буддизма несовмѣстимо какъ понятіе христіанскаго провидѣнія и предопредѣленія, такъ и понятіе греко-римскаго рока въ смыслѣ неизбѣжнаго закона природы. Несовмѣстимо первое,

---

1) Вообще у буддистовъ, какъ мы имѣли уже случай говорить, не признается самостоятельное существованіе души; личность отрицается не только въ понятіи о Нирванѣ, но и въ представленіи о душепереселеніи. Все течетъ, все измѣняется, нѣтъ ничего прочнаго и устойчиваго. Есть, впрочемъ, философскія школы, утверждающія самостоятельность и неизмѣняемость душъ.

2) Отсюда видимъ рѣшительный перевѣсъ у буддистовъ нравственнаго міровоззрѣнія и замѣну имъ метафизическаго міровоззрѣнія.

3) *Пфляйдереръ,* D. Religion, s. 220.

вслѣдствіе отсутствія мысли о верховномъ міроправителѣ и судіи человѣческихъ дѣлъ; несовмѣстимо послѣднее, поколику судьба человѣка опредѣляется у буддистовъ не внѣшнею и чуждою для него силою, а его собственною свободною волею. Но такъ какъ, впрочемъ, отъ воли человѣка зависитъ совершить или не совершить извѣстное дѣло, но не отъ воли его зависитъ награда или наказаніе за дѣла, особенно по смерти, въ слѣдующихъ переселеніяхъ, то все таки слѣдуетъ признать буддійскій нравственный міропорядокъ фаталистическимъ,—но въ смыслѣ какомъ то особенномъ, своеобразно-нравственномъ. Весьма не дурно сравниваютъ нравственно воздающую буддійскую судьбу съ „нравственнымъ міропорядкомъ“ *Фихте*. Какъ „нравственный порядокъ“ *Фихте*, такъ и буддійскій „законъ воздаянія“ суть силы безличныя, но въ тоже время дѣйствующія по строгимъ нравственнымъ законамъ. Другое обстоятельство, напоминающеее намъ *Фихте*, съ его ordo ordinans нравственнаго міра, представляющимъ собою не что иное, какъ само ipse, какъ само перво—„я“, есть то, что по ученію *Будды* законъ воздаянія имѣетъ одно общее происхожденіе съ жаждой существованія, съ первоявленіемъ индивидуальной жизни; то и другое сравнивается съ сѣменемъ, въ которомъ влеченіе къ раскрытію содержится совмѣстно съ закономъ раскрытія и выраженія въ извѣстной формѣ существованія [1]).

Соображая все сказанное о буддизмѣ, приходилъ къ тому заключенію, что буддійская этика при всемъ своемъ атеистическомъ направленіи отличается гуманностію, глубиною и серіозностію, что она довольно добросовѣстна и составляетъ выдающееся явленіе въ языческомъ мірѣ. Во имя равенства и братства всѣхъ людей, составляющихъ краеугольный камень буддійской этики, буддизмъ первый разрушилъ національныя и политическія границы и подобно христіанству

1) Ibid. s. 221.

возвѣстилъ свое ученіе всѣмъ народамъ въ значеніи универсальной религіи, доселѣ неслыханной въ язычествѣ. Вотъ причина столь быстраго и широкаго распространенія буддизма и благотворнаго вліянія его на исповѣдниковъ своихъ. Особенно благопріятенъ былъ для распространенія и укрѣпленія буддизма періодъ правленія царя *Ашоки* (въ половинѣ третьяго столѣтія предъ Р. Хр.), котораго можно сравнить съ христіанскимъ Константиномъ великимъ. Онъ объявилъ буддизмъ государственною религіей, построилъ цѣлые десятки тысячъ величественныхъ монастырей и другихъ церковныхъ памятниковъ (ступъ), издалъ десятки тысячъ благопріятныхъ религіозныхъ эдиктовъ и организовалъ, совмѣстно съ бывшимъ при немъ третьимъ общимъ соборомъ, миссіонерское общество для распространенія буддизма по всѣмъ странамъ земли. На миссію вступилъ даже собственный сынъ его, успѣвшій обратить къ новой вѣрѣ царя острова Цейлона, важнаго впослѣдствіи для буддизма пункта. И миссія совершалась, къ чести буддизма, не мечемъ и насиліемъ, а словомъ и миромъ [1]). Не смотря на то, что *Ашока* объявилъ буддизмъ государственною религіей, онъ не преслѣдовалъ брамнизма. Иначе отнеслись къ новой религіи брамины. Точно фарисеи въ отношеніяхъ ко Христу, или католики въ отношеніяхъ къ зараждавшемуся протестантству, брамины въ началѣ старались поддержать свою старую вѣру и свое значеніе въ народѣ хитростію и взаимнымъ принаровленіемъ и смѣшеніемъ понятій двухъ борющихся ученій; но когда это средство оказалось недостаточнымъ, они съумѣли возбудить противъ своихъ противниковъ сильныхъ міра и успѣвали возжигать страшныя гоненія на буддистовъ. Такъ, непосредственно по смерти *Ашоки*, съ переходомъ правленія въ руки новой династіи, буддисты много потерпѣли по происками брамановъ отъ основателя этой новой династіи. Но самыя

1) Фанатики буддисты составляютъ исключеніе; вообще же послѣдователи буддизма отличаются религіозною и національною терпимостію.

сильныя и продолжительныя гоненія буддисты испытали спустя нѣсколько столѣтій отъ начала нашей эры, когда они почти совсѣмъ были вытѣснены изъ передней Индіи. Но чѣмъ больше тѣснили ихъ въ родной странѣ, тѣмъ дальше они расходились по чужимъ землямъ, проповѣдуя новое евангеліе объ освобожденіи человѣка отъ скорбей сего міра. Недостатка въ слушателяхъ этого евангелія не могло быть, такъ какъ времена близкія къ пришествію Искупителя были исполнены, какъ извѣстно, исканіемъ умовъ и томленіемъ сердецъ человѣческихъ, ненаходившихъ удовлетворенія въ языческой мудрости и языческихъ вѣрованіяхъ. Какъ на западѣ быстро распространялось христіанство, такъ на Востокѣ—буддизмъ. Онъ распространился на Цейлонѣ, въ Сіамѣ, Бирмѣ и другихъ мѣстахъ [1]),— въ Китаѣ (не смотря на замкнутость обитателей этой страны), Кореѣ, Японіи, Тибетѣ (гдѣ онъ названъ ламаизмомъ), Монголіи и въ другихъ мѣстахъ [2]). Распространенію не мало способствовалъ и уступчивый характеръ буддизма, мирившагося съ другими религіями и національностями и готоваго видоизмѣняться подъ вліяніемъ чужихъ ученій и чужаго культа. Укажемъ для примѣра на современныхъ исповѣдниковъ буддизма въ Китаѣ, изъ которыхъ многіе безразлично посѣщаютъ и буддійскіе, и конфуціанскіе храмы. Такая уступчивость буддизма и готовность приноравливаться къ другимъ религіямъ объясняется, между прочимъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что по мнѣнію буддистовъ зерна истины разсѣяны и въ другихъ религіяхъ, и что нравственный законъ, возвѣщенный *Буддою*, есть законъ всего міра и не былъ безизвѣстенъ всѣмъ народамъ, хотя у буддистовъ онъ открытъ яснѣе и полнѣе [3]). Какъ китайцы считаютъ

---

1) Здѣсь распространился такъ называемый „южный“ буддизмъ.

2) Здѣсь распространился „сѣверный“ буддизмъ.—Раздѣленіе южнаго и сѣвернаго буддизма началось со времени такъ называемаго раскола

3) Въ этомъ взглядѣ на чужія вѣрованія высказывается та истина, которая признавалась и многими христіанскими учителями, находившими сѣмена истины (λόγος σπερματικός) и въ язычествѣ.

универсальнымъ свое государство, такъ буддисты считаютъ универсальною свою религію.

Благотворное же нравственное вліяніе буддизма сказалось въ смягченіи грубыхъ нравовъ принимавшихъ его народовъ, во введеніи въ государственное законодательство болѣе гуманныхъ началъ, въ распространеніи новыхъ идей даже среди такихъ образованныхъ въ свое время народовъ, какъ китайцы и японцы. Достаточно указать для примѣра на подавленіе буддизмомъ воинственныхъ и хищническихъ наклонностей монгольскихъ племенъ, впервые услышавшихъ отъ буддійскихъ миссіонеровъ о долгѣ, справедливости и состраданіи, и подъ ихъ вліяніемъ впервые вступившихъ на путь сознанія человѣчности. Изъ отдѣльныхъ личностей, нравственно переродившихся и даже ставшими нравственно великими подъ вліяніемъ буддизма, слѣдуетъ прежде всего указать на названнаго уже нами царя *Ашоку*. Хотя къ распространенію буддизма и подавленію браманизма могли побуждать его и политическіе расчеты, но не можетъ быть сомнѣнія, что онъ руководился и личнымъ убѣжденіемъ, сложившимся подъ вліяніемъ буддійскаго ученія и имѣвшимъ слѣдствіемъ своимъ весьма благотворныя дѣйствія царя по отношенію къ народу. Онъ смягчилъ уголовное законодательство, назначилъ особыхъ чиновниковъ для вывѣдыванія народныхъ нуждъ и удовлетворенія ихъ находящимися въ ихъ распоряженіи средствами, строилъ госпитали, содѣйствовалъ развитію земледѣлія и другихъ промысловъ, самъ жилъ по строгимъ правиламъ буддійской морали, отказываясь даже отъ такихъ обычныхъ и любимыхъ занятій древнихъ царей, какъ охота на звѣрей. Нельзя конечно сказать, чтобы преобразованіе буддизмомъ народныхъ нравовъ было настолько рѣшительное и полное, чтобы совершенно вытѣснило изъ народной жизни все несогласное съ предписаніями морали. Въ Тибетѣ и на Цейлонѣ, въ самыхъ священныхъ буддійскихъ странахъ, продолжало оставаться половое распутство (даже въ видѣ поліандріи); въ Китаѣ и Японіи, са-

мыхъ цивилизованныхъ странахъ, испытавшихъ вліяніе буддизма, не вывелись несправедливости и жестокости всякаго рода; въ просвѣщенной буддизмомъ Монголіи по прежнему господствовало воровство и т. д. Надобно не забывать, что практика всегда болѣе или менѣе расходится съ теоріей, и что самъ буддизмъ мало по малу измѣнялся и терялъ свою первоначальную чистоту и моральную силу, что наконецъ ему пришлось бороться съ грубыми, вообще говоря, народами, погрязавшими въ вѣковыхъ предразсудкахъ, грязныхъ привычкахъ, безчеловѣчныхъ обычаяхъ. Нужно помнить также, что „поставивши себѣ верховною цѣлью устремлять мысль въ нично и бѣгствомъ спасаться отъ жизни, буддійское ученіе заключило умъ человѣка въ тѣсный горизонтъ, оттолкнуло его отъ дѣйствительности и заградило путь его стремленію одолѣть міръ„ [1]). Но тѣмъ не менѣе оно послужило основаніемъ развитію болѣе свободныхъ идей. А запрещеніе убивать все живое имѣло слѣдствіемъ прекращеніе обычая наступательныхъ войнъ и даже такихъ любимыхъ занятій древнихъ, какъ звѣриныя охоты.

На основаніи гуманнаго характера буддійской этики и благотворнаго вліянія ея на нравственную жизнь народовъ часто сравнивали ее съ этикою христіанскаго и даже выводили изъ нея послѣднюю. Мы не станемъ входить въ подробное сопоставленіе буддизма съ христіанствомъ, такъ какъ объясненныя нами, при изложеніи буддійской этики, ея достоинства и недостатки ясно показываютъ какъ формальное сходство ея съ христіанскою этикою, такъ и существенное различіе. Послѣднее состоитъ въ томъ, что, при отрицаніи личнаго начала, у буддистовъ не достаетъ сознаніи какъ реальнаго и непреходящаго значенія и достоинства нравственнаго субъекта, такъ и положительнаго нравственнаго идеала, производящаго, по мѣрѣ достиженія его, не ограниченіе и уничтоженіе нравственнаго субъекта, а его воз-

[1]) *Веберъ*, Всеміри. исторія, пер. *Игнатовичъ* и *Зуевъ*, кн. 1., Спб. 1860, стр. 350. 1.

вышеніе и усовершенствованіе. Потому въ буддизмѣ нѣтъ ни основанія, ни цѣли для утвержденія и развитія основнаго принципа христіанской нравственности — любви, которая какъ сама исполнена жизни, такъ въ свою очередь повсюду творитъ жизнь; ее замѣняетъ здѣсь Шопенгауерское состраданіе, эта „добродѣтель больнаго, который чуждъ корыстныхъ личныхъ стремленій, потому что не чувствуетъ интереса къ жизни и не можетъ удовлетворять своимъ личнымъ цѣлямъ и стремленіямъ,— эта добродѣтель человѣка разочарованнаго, который никому не врагъ, потому что не другъ и самому себѣ, потому что ничего не ждетъ онъ отъ жизни и ничего въ ней не ищетъ“ [1]). Громко проповѣдуя ничтожество міра и стремленіе къ ничтожеству, буддизмъ кончаетъ тѣмъ, чѣмъ христіанство только начинаетъ. А потому и мы сколь ни возвышали выше гуманную этику буддизма, вступившую въ опозицію сервилистическимъ началомъ брамнизма, считаемъ ее несостоятельною въ ея либеральномъ направленіи. Эту несостоятельность она сама обличила въ себѣ. Для доказательства достаточно прослѣдить историческую судьбу буддійской этики.

Чѣмъ полнѣе человѣкъ былъ освобождаемъ въ буддизмѣ отъ всякаго божескаго авторитета и опирался на своемъ собственномъ лицѣ, и чѣмъ совершеннѣе въ нравственномъ идеалѣ его уничтожалось всякое положительное содержаніе, тѣмъ больше обрывалась почва подъ его ногами и вызывалось противорѣчіе его собственнымъ абстрактно-идеалистическимъ стремленіямъ. Быть можетъ на основаніи такихъ атеистическихъ и нигилистическихъ началъ еще могла бы сохраниться въ первоначальной чистотѣ своей философія, но не религія и нравственная жизнь. Если опозицію буддизма противъ брамнизма мы сравнили съ опозиціей протестантизма противъ католицизма, то въ послѣдствіи буддизмъ не только уподобился католицизму предразсудками и обрядовымъ формализмомъ, но и превзошелъ

1) *Хрисанѳъ*, Религія древ. міра, стр. 481.

его обоготвореніемъ человѣка, суевѣріемъ и фантастическими бреднями.

Прежде всего самъ *Будда* считался въ началѣ не больше, какъ основателемъ буддизма, иначе—человѣкомъ, постигшимъ своимъ разумомъ истину, возвѣстившимъ ее во спасеніе людямъ и затѣмъ безслѣдно исчезнувшимъ въ Нирванѣ. Но впослѣдствіи *Будда* обоготворяется и окружается ореоломъ сверхъестественныхъ знаменій и фантастическихъ измышленій. Такимъ образомъ и у буддистовъ сказалось невольное тяготѣніе къ личному авторитету и невозможность удовлетворить религіозное чувство пустыми абстракціями. Потерявшій всякое сознаніе и всякую жизнь въ Нирванѣ, *Будда* теперь представляется безсмертнымъ, правителемъ міра, верховнымъ богомъ. Онъ не только не исчезъ со смертію своею, но даже существовалъ на землѣ до рожденія своего, воплотившись по просьбѣ боговъ ради спасенія людей. Естественно послѣ этого, если земная жизнь его и рожденіе разукрасились чудесами. Онъ раждается отъ дѣвы, въ утробу которой входитъ въ видѣ пятицвѣтнаго луча, причемъ на землѣ распространяется какой-то необыкновенный свѣтъ и останавливается теченіе небесныхъ тѣлъ; Брама и Индра исполняютъ роль повивальной бабки; исцѣляются больные; предвозвѣщается чрезвычайное назначеніе родившагося; будучи еще мальчикомъ онъ приводитъ мудростію своею въ удивленіе учителя и всѣхъ окружающихъ и достигаетъ высшихъ степеней экстаза; при посѣщеніи храма боги преклоняются предъ нимъ; предъ вступленіемъ на общественное служеніе онъ претерпѣваетъ и побѣждаетъ различныя искушенія; самъ предвозвѣщаетъ свою кончину, сопровождавшуюся необыкновенными печальными знаменіями въ природѣ; изъ трупа его выходитъ пламя и сожигаетъ гробъ и находящееся въ немъ, за исключеніемъ костей, которыя испускаютъ благовоніе и разносятся по всей Индіи. А такъ какъ бѣдствія продолжаются и всегда будутъ существовать на землѣ, и слѣд. всегда будетъ требоваться

возобновленіе спасенія человѣка, и такъ какъ языческая мысль буддиста не могла подняться до понятія о вѣчномъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, единомъ безусловномъ существѣ, то буддійская фантазія раздробила это единое на безчисленное множество частныхъ элементовъ, на множество Буддъ, которые постепенно должны являться на землѣ и спасать человѣка, населяя въ тоже время заоблачныя сферы и составляя собою высшій міръ [1]). А чтобы наполнить пропасть между обыкновеннымъ человѣкомъ и чрезвычайными Буддами и представить градацію постепеннаго приближенія къ Нирванѣ, буддисты помѣстили между ними рядъ святыхъ (аръевъ) и создали для нихъ систему различныхъ, соотвѣтствующей степени святости, небесъ. Объ этихъ святыхъ и ихъ жилищахъ мы уже говорили; присоединимъ къ сказанному, что могущество святыхъ представлялось буддистами въ чрезвычайномъ и въ тоже время довольно карикатурномъ видѣ. Они чародѣйствуютъ, превращаютъ молодыхъ въ стариковъ, людей въ животныхъ, превращаются и сами, принимая различныя формы, низводятъ золотой дождь съ неба, доятъ изображенную на картинѣ корову и т. п.

Совмѣстно съ измѣненіемъ представленія о *Буддѣ*, который не исчезъ безслѣдно въ Нирванѣ, какъ думали прежде, а продолжаетъ существовать и править міромъ, измѣнилось и представленіе о самой Нирванѣ. И здѣсь буддизмъ обличилъ несостоятельность произведеннаго имъ отвлеченія отъ нравственнаго идеала и высочайшаго блага всякаго безусловно содержанія. Изъ прежняго чистаго „ничто“ Нирвана превратилась въ ту космическую область, съ переходомъ въ которую человѣкъ начинаетъ испытывать состояніе полнаго положительнаго блаженства.

---

1) Съ развитіемъ геологіи у буддистовъ развилась и космологія, какъбы въ замѣнъ недостатка космогоніи. Не имѣя представленія о Творцѣ міра и о концѣ его, буддисты стали учить о безчисленномъ множествѣ міровъ, слѣдующихъ одинъ за другимъ послѣ разрушенія каждаго. Восточная фантазія разширилась здѣсь до необъятныхъ размѣровъ.

Если такимъ образомъ рядомъ съ прежнею чистою или независимою отъ религіи моралью теперь появилась у буддистовъ догматика, и притомъ исполненная реальныхъ и даже довольно грубыхъ представленій, если вслѣдствіе этого прежній буддійскій идеализмъ омрачился реализмомъ, то еще глубже погрузилось въ матеріализмъ нравственное сознаніе буддистовъ съ развитіемъ сложнаго и грубаго культа.

Первое мѣсто въ немъ занимаетъ почитаніе останковъ *Будды*. Все въ тѣлесномъ организмѣ *Будды*, что могло остаться нетронутымъ разлагающею силою природы, какъ-то—зубы (въ особенности), кости, волосы, не было предано забвенію и благоговѣйно сохранялось. Извѣстный уже намъ ревнитель благочестія царь *Ашока* раздробилъ эти останки, въ началѣ сохранявшіеся въ немногихъ мѣстахъ, на множество тысячъ частицъ и разсѣялъ ихъ для почитанія и на благословеніе правовѣрнымъ по всей Индіи. Для храненія святыни устроялись дорогіе сосуды (изъ золота, серебра, кристалла), въ свою очередь помѣщавшіеся въ новоустрояемыхъ для этой цѣли „ступахъ“. Так. обр. церковныя зданія, не представляющія ничего соблазнительнаго и для раціоналистическаго религіознаго общества, а напротивъ—служащія необходимыми сборными пунктами для религіозно нравственнаго общенія исповѣдниковъ однѣхъ и тѣхъ же религіозно-нравственныхъ началъ, начали воздвигаться ради бренныхъ останковъ, о почитаніи которыхъ такъ сильно претыкается естественный разумъ. Само собою понятно, что святынѣ не замедлили усвоить чудодѣйственную силу. Особенно богатъ легендарными сказаніями и историческими приключеніями лѣвый глазной зубъ *Будды*—перлъ буддійской святыни [1]). Онъ такъ высоко цѣнится буддистами и пользуется такого безграничною вѣрою въ свою чудесную силу, что изъ за него происходили войны, платилось несмѣтное количество денегъ, и даже при уничтоженіи его португальцами (въ 1560 г.) онъ все таки чудеснымъ образомъ спасается и снова попадаетъ въ руки правовѣрныхъ [2]). Ясно, въ какомъ

[1]) Хранился на островѣ Цейлонѣ.

[2]) Говорятъ, что современный воображаемый Буддовъ зубъ не имѣетъ вида зуба, а похожъ на кусокъ загнутой слоновой кости.

рѣзкомъ противорѣчіи находится фактъ обожанія буддистами тѣлесныхъ останковъ, сдѣлавшагося даже центромъ культа, съ первоначальнымъ буддійскимъ взглядомъ на плоть, какъ нѣчто ничтожное и возбуждающее отвращеніе. Но иначе не могло быть, потому что инстинктивное чувство непремѣнно требовало общенія съ спасителемъ.—Чествуются и разныя вещи, оставшіяся отъ *Будды*,—чаша, служившая для собиранія милостыни, кружка для питья и т. п. Благоговѣйно посѣщаются мѣста, священныя для буддистовъ по какимъ нибудь воспоминаніямъ изъ жизни *Будды*, или по остаткамъ слѣдовъ отъ стопы его ногъ [1]).

Кромѣ бренныхъ останковъ *Будды* почитаются и изображенія его. Спаситель буддійскій явился и пожилъ на землѣ въ человѣческомъ образѣ, а потому этотъ образъ долженъ быть памятнымъ для послѣдователей его. Въ началѣ изображенія дѣйствительно имѣли значеніе только напоминанія, и потому подъ изображеніями обыкновенно писались еще нѣкоторыя изреченія закона. Но впослѣдствіи народъ не замедлилъ боготворить ихъ. Съ тѣхъ поръ они распространились по Индіи во многихъ милліонахъ, наполнили храмы и дома, стали носиться буддистами на груди и проч. Не замедлили усвоить имъ чудодѣйственную силу и происхожденіе (чудесное) перваго изображенія приписать самому *Буддѣ*. Изображался *Будда* или сидячимъ, въ спокойной позѣ и мечтательномъ раздумьи, или поучающимъ и благословляющимъ. Есть изображенія, представляющія *Будду* и лежащимъ, т. е достигшимъ Нирваны,—или улыбающимся, для выраженія доброты и милости. Хотя буддійскій идеалъ красоты далеко не соотвѣтствуетъ нашимъ понятіямъ о красотѣ, тѣмъ не менѣе буддисты тщательно заботились о томъ, чтобы перенести на изображеніе всѣ совершенства тѣлеснаго вида, и цѣлыми десятками считали черты эстетической красоты, долженствующія быть выполненными на изображаемомъ *Буддѣ*. Столь же широко распространены и статуи и статуэтки *Будды*. Онѣ могли свѣтиться въ темнотѣ;

[1]) Напр. на Цейлонѣ пилигримы взбираются надъ страшною пропастью на пику Адамъ (ок. 6000 фут.) для поклоненія сохранившейся здѣсь ступни Буддовой.

ихъ члены могли приводиться въ движеніе; внутри ихъ могъ помѣститься жрецъ и давать отвѣты вопрошающимъ,— однимъ словомъ и здѣсь представлялось много страннаго и соблазнительнаго. Съ развитіемъ же ученія о многихъ буддахъ и ихъ начали изображать и обожать подобнымъ образомъ.

Огрубѣніе и механизацію нравственнаго сознанія буддистовъ указываетъ особенно введеніе у нихъ машинальной формы молитвы. Молитва, не имѣвшая прежде мѣста при абстрактно-атеистическомъ направленіи буддійской морали и замѣнявшаяся доселѣ исповѣданіями вѣроученія или простыми благожеланіями, необходимо должна была теперь войти въ силу и занять опредѣленное мѣсто въ культѣ по мѣрѣ развитія представленія о живомъ по смерти и правящемъ міромъ *Буддѣ*. Но если у еврейскихъ фарисеевъ духъ оставался мертвымъ во время молитвы, а работали только уста, то у буддистовъ не утруждались и уста, а молитва перенесена на процессъ круговращенія на оси цилиндра молитвенной машины [1]). Машины эти устроялись то меньшихъ размѣровъ, ручныя, то бо̀льшихъ, для храмовъ и домовъ. Для верченія онѣ выставлялись даже на вѣтеръ или на ручьи. Нельзя думать, чтобы эти вращающіеся инструменты имѣли у буддистовъ исключительно теоретико-символическое значеніе круговращающейся жизни (какъ думаетъ *Buttike*); несомнѣнно, что вращенію ихъ усвоялось и этическое значеніе личной нравственной заслуги. Не у всѣхъ, впрочемъ, буддистовъ онѣ употребляются.

Есть не мало и другихъ формъ выражающихъ сложный культъ, не гармонирующій съ отвлеченнымъ характеромъ буддійской религіи и морали, которымъ онѣ отличалась въ началѣ. На многочисленныхъ алтаряхъ храмовъ приносятся въ жертву различные предметы растительнаго царства [2]), продолжительныя и пышныя богослуженія сопровождаются оглушительною музыкою, сильными жестами произносяща-

[1]) Цилиндръ обертывался исписаннымъ молитвами свиткомъ и приводился обыкновенно въ движеніе ремнемъ.

[2]) Но не живого (по извѣстной уже намъ причинѣ).

го молитву, торжественными процессіями, звуками колоколовъ, освященіемъ и причащеніемъ воды и т. п. Есть обряды, совершаемые надъ новорожденными и умершими. Для богослуженія назначены особыя праздничные дни въ теченіи мѣсяца[1]), и для монашествующихъ—особые часы въ теченіи дня. Съ особенною торжественностью празднуются три дня въ году, приноровленные къ періодическимъ измѣненіямъ въ физической природѣ, но имѣющіе основаніе къ біографическихъ сказаніяхъ о *Буддѣ*. Вмѣстѣ съ тѣмъ не могла не войти въ силу и церковная іерархія. Недостатокъ личнаго бежественнаго авторитета былъ восполненъ обоготвореніемъ авторитета человѣческаго. Если въ началѣ раздѣленіе буддистовъ на духовныхъ и мірянъ было естественнымъ слѣдствіемъ жизни монастырской и жизни мірской и потому не заключало въ себѣ ничего предосудительнаго и не имѣло ничего общаго съ подобнымъ раздѣленіемъ въ браманизмѣ, то очень скоро оно перешло во властолюбивое господство духовенства и слѣпое рабство мірянъ. Цвѣта своего іерархія достигла въ Тибетѣ, у ламаистовъ[2]). Здѣсь возникло не только своего рода папство, но даже что-то высшее папства; верховный лама считается воплощеніемъ *Будды* или одного изъ *бодисатвы*[3]) и чудотворцемъ. Почитаніе его сопряжено съ крайнимъ униженіемъ личности почитателей.

Такъ произошло подавленіе и искаженіе бездушнымъ формализмомъ въ началѣ свободнаго, раціональнаго и живаго нравственнаго сознанія буддійскаго. Если буддизмъ въ свое время произвелъ реформу браманизма, то въ настоящее время настоятельно требуется реформы его самого. И она быть можетъ будетъ произведена современною Японіей, поставившею себѣ (какъ мы имѣли уже случай замѣтить)

---

1) Приблизительно по одному въ нашей недѣлѣ.

2) Такъ называли здѣсь монаховъ.

3) Т. е. будущаго Будды.

задачею очистить и осмыслить здравымъ разумомъ свою національную религію.

Если въ заключеніе воскресимъ въ памяти нигилистическій идеалъ буддизма и его нравственную задачу, состоящую въ уничтоженіи личнаго и всякаго вообще сознанія, то можемъ видѣть тотъ печальный конецъ, къ которому приходитъ человѣкъ, предоставленный однѣмъ собственнымъ силамъ и собственному разуму, обладающій только естественною религіей и въ тоже время отнесшійся къ религіи со всею серіозностію. Чувствуя неудовлетворительность своего состоянія и въ то же время замѣчая въ себѣ сильное и неотразимое влеченіе къ лучшему состоянію и не находя пути къ нему, человѣкъ, естественно, начинаетъ отчаеваться въ возможности достиженія этого состоянія и направляетъ стремленія свои на уничтоженіе своего бытія, дающаго ему чувствовать одно томленіе и неудовлетворенность. И это не случайность. Не буддисты только пришли къ такому концу, но и всегда *естественный* человѣкъ приходилъ и будетъ приходить къ нему въ періодъ развитія серіознаго философскаго размышленія. Не проповѣдуетъ ли *Шопенгауеръ* и въ настоящее время индійскій пессимизмъ, индійскую этику и индійскую Нирвану? Не войдутъ ли, по гаданію *Гартмана*, въ будущую религію, имѣющую якобы замѣнить религію христіанскую, существенные элементы изъ буддійской религіи? Созвавши съ теченіемъ времени недостатокъ у себя прочной религіозной основы для нравственности и живительнаго источника, изъ котораго можно было бы черпать и освѣжаться нравственно, буддизмъ произвелъ, какъ мы видѣли сейчасъ, различныя наслоенія въ своей религіозно-нравственной системѣ. Но наслоенія эти оказались противными сколько первоначальному духу и характеру буддизма, столько же и здравому человѣческому смыслу. (Достаточно вспомнить исторію Буддова зуба).

СЕМИТИЧЕСКІЕ (ЯЗЫЧЕСКІЕ) НАРОДЫ.

Параллельно двумъ, изслѣдованнымъ нами въ нравственномъ отношеніи, восточнымъ народамъ—китайцамъ и индійцамъ ставимъ другую пару народовъ, представляющихъ довольно точекъ соприкосновенія съ первыми,—семитическихъ (языческихъ) обитателей передней Азіи и египтянъ. Отношеніе между первыми и послѣдними съ нравственной точки зрѣнія таково, что семиты по нѣкоторымъ существеннымъ для нравственности чертамъ представляютъ аналогію съ китайцами, а египтяне—съ индійцами. Нравственность семитовъ склоняется къ китайскому реализму, а нравственность египтянъ—къ индійскому идеализму. Но въ тоже время есть между ними и существенное различіе, заставляющее поставить семитовъ и египтянъ на высшую ступень въ исторіи развитія нравственнаго сознанія. И если это различіе будетъ показано нами, то слѣдовательно уже здѣсь, при самомъ началѣ исторіи человѣчества, будетъ положено начало фактическимъ доказательствамъ несостоятельности Боклевой теоріи неподвижности нравственныхъ началъ и неспособности человѣчества къ развитію и усовершенствованію въ нравственномъ отношеніи. Масштабомъ же для измѣренія достоинства нравственнаго сознанія человѣка долженъ служить, вообще говоря, найденный нами во

введеніи въ исторію нравственности принципъ исторіи—принципъ личности[1]). Обратимся къ семитамъ.

Къ этому племени принадлежитъ множество народовъ, занимавшихъ весьма обширную территорію передней Азіи, изъ которыхъ выдающимися и болѣе интересными для насъ являются ассиріяне, вавилоняне, финикіяне и арабы[2]). Хотя мы имѣемъ предъ собою цѣлую группу народовъ, и хотя мы не сомнѣваемся, что къ чисто семитскому народонаселенію обозрѣваемыхъ странъ примѣшивались элементы и другихъ племенъ, но тѣмъ не менѣе эти народы имѣютъ много общаго между собою какъ въ религіи, такъ и въ нравахъ и жизни вообще, и потому возможно представить общую характеристику нравственной жизни и нравственныхъ воззрѣній этихъ народовъ. Общею же характеристикой ограничимся потому, что о культурной жизни этихъ народовъ извѣстно немного,—меньше, чѣмъ о жизни индійцевъ, персовъ или египтянъ. Особенно сокрыты въ мракѣ неизвѣстности нравственная жизнь и нравственныя воззрѣнія этихъ народовъ; о нихъ мы судимъ не столько на основаніи прямыхъ извѣстій, сколько на основаніи свѣдѣній, и то не богатыхъ, о другихъ сторонахъ жизни этихъ народовъ—политической, промышленной и религіозной. Хотя современною историко-археологическою наукою дознаны существованіе у семитовъ въ свое время богатой литературы и процвѣтаніе науки, но до насъ не дошло никакихъ литературныхъ памятниковъ этихъ народовъ. Даже сочиненія извѣстныхъ историковъ *Бероза* и *Санхоніатона*, писавшихъ за нѣсколько вѣковъ до Р. Хр. исторію своихъ отечествъ—Вавилоніи и Финикіи, не сохранились, а переданы въ самыхъ незначительныхъ отрывкахъ Евсевіемъ и нѣкоторыми другими древними писателями христіанской эры, которыхъ притомъ подлинность и точность передачи свѣдѣній заподозрѣны. Сказанія греческихъ писателей не только

[1]) Томъ I, стр. 326 и д...

[2]) Семитическіе народы называются иначе арамейскими.

весьма не обстоятельны, но и привмѣшиваютъ къ воззрѣніямъ семитическихъ народовъ свои собственныя. Новый богатый по видимому источникъ извѣстій о бытѣ замѣчательныхъ изъ древнѣйшихъ народовъ доставили недавнія раскопки въ предѣлахъ древняго Вавилона и Ниневіи; но отрывочныя извѣстія по случайно найденнымъ памятникамъ едвали достаточны для воспроизведенія полной и цѣльной картины жизни народа, а главное—о нравственной жизни они меньше всего говорятъ; да и объясненіе и изданіе открытыхъ памятниковъ далеко еще не приведены къ концу.

На томъ основаніи, что семиты лучше другихъ народовъ сохранили первоначальное истинное воззрѣніе на божество, какъ на существо возвышенное и превознесенное надъ міромъ и природою, можно бы a priori предположить, что у нихъ сохранились сравнительно и болѣе чистыя и возвышенныя нравственность и нравственныя понятія. Въ особенности можно бы такъ думать о народахъ, меньше другихъ претерпѣвавшихъ иноплеменное вліяніе (каковы напр арабы). Единый, верховный арабскій Аллахъ живо напоминаетъ еврейскаго Іегову. Въ основѣ религіозной системы финикіянъ, вавилонянъ и др. лежитъ Элъ,—неприступный, сокровенный, непостижимый, открывающійся только внѣшнею стороною своею; онъ вполнѣ созвученъ съ еврейскимъ Элъ. Во времена Авраама Мелхиседекъ и Авимелехъ исповѣдуютъ истиннаго еврейскаго Бога. Сохранились и древнія преданія, представляющія много точекъ соприкосновенія съ библейскими сказаніями о первобытныхъ временахъ. По отрывкамъ изъ *Береза* и *Санхоніатона* міръ произведенъ божествомъ изъ хаоса, человѣкъ созданъ изъ смѣси земли и крови божества, родоначальникомъ называется Адамъ, до потопа насчитывается десять царей (какъ у евреевъ десять патріарховъ), потопъ, въ наказаніе за людскія беззаконія, описывается со всѣми библейскими подробностями, есть сказаніе и о построеніи вавилонской

башни, предпринятомъ безбожными людьми, и о смѣшеніи языковъ.

Но факты исторіи говорятъ, что само по себѣ представленіе о единомъ верховномъ божествѣ не производило съ необходимостію благотворнаго вліянія на нравственную жизнь языческихъ семитическихъ народовъ и не создавало чистыхъ нравственныхъ понятій. Если даже у евреевъ,—народа выдѣленнаго изъ языческой среды и взятаго подъ особенное покровительство Божіе,—потребовалась сложная система необычайныхъ средствъ для сохраненія въ народѣ истиннаго богопознанія и для согласованія съ нимъ человѣческой жизни, то что сказать о народахъ, предоставленныхъ, по выраженію апостола, ходить своими собственными путями. Древній верховный Элъ оставался въ заоблачной сферѣ, онъ сохранялся въ туманномъ и мертвомъ преданіи, а жизнь опредѣлялась и двигалась болѣе близкими и болѣе живыми представленіями и мотивами. На древнемъ монотеистическомъ стволѣ наслоилось много другихъ антропоморфическихъ божествъ, и вслѣдствіе этого у семитовъ развилась своеобразная религіозная система, отличная отъ системъ разсмотрѣнныхъ нами восточныхъ народовъ, полумонотеизмъ, полуполитеизмъ; ея-то характеромъ опредѣлялись свойства и характеръ нравственной жизни семитовъ.

Въ ряду историческихъ народовъ здѣсь въ первый разъ съ ясностію и силою начало пробиваться сознаніе индивидуальной свободы и самостоятельности. Въ Китаѣ и Индіи человѣческое сознаніе всецѣло срощено было съ пантеистически-натуралистическою почвою, человѣкъ считалъ себя однимъ изъ моментовъ въ движеніи раскрывающагося божества или природы, всецѣло опредѣляющихъ судьбу его, и потому ему оставались безмолвное терпѣніе и пассивное подчиненіе. Здѣсь же на передній планъ выступаетъ человѣкъ и начинаетъ создавать себѣ конкретныхъ боговъ въ индивидуальной формѣ. Онъ начинаетъ отрѣшаться отъ безличной и индифферентной почвы природы и вступать

въ область живаго духа, подвижной личности. Здѣсь загоряется жизнь, достигшая впослѣдствіи расцвѣта своего въ древней Греціи. *Нимвродъ*, *Нинъ*, *Навуходоносоръ* могутъ служить лучшими типами въ этомъ отношеніи. И обстоятельства благопріятствовали таковому направленію нравственной жизни. Если китайцы, индійцы или египтяне представляли собою одинъ народъ и одно отдѣльное и самостоятельное государство, замыкались отъ иноземнаго вліянія и жили больше въ себѣ, и вслѣдствіе этого наживали свойства мирнаго и пассивнаго характера, то территорія передней Азіи была ареною движенія множества различныхъ народовъ, которые терлись другъ о друга, переливались другъ въ друга, то соединялись, то опять раздѣлялись, то ослабѣвали въ борьбѣ между собою, то снова укрѣплялись, переносили центръ тяжести то въ тотъ, то въ другой пунктъ мѣстности и народности. Естественно, что при такихъ условіяхъ долженъ былъ возбуждаться и расти въ народѣ духъ самостоятельности, мужества, активности. Вмѣстѣ съ этимъ было положено начало развитія у семитическихъ народовъ того дуалистическаго представленія о божествѣ (напр. Ваалъ и Молохъ), которое выразилось въ рѣзкой формѣ у египтянъ и персовъ и которое не могло не отразиться на нравственномъ сознаніи семитовъ, возбуждая въ немъ задорныя чувства и питая страсти борьбы и разрушенія. Нельзя не упомянуть и о томъ явленіи въ семитической теологіи, на которое указалъ *Дельфъ* въ своемъ обозрѣніи языческихъ религій, именно—на эмансипацію женскаго начала (Милитты) и даже на превосходство его по сравненію съ мужскимъ божествомъ. Обстоятельство это объясняется характеромъ семитическихъ народовъ (отличающимъ ихъ отъ китайцевъ и индійцевъ), ихъ жизненностію, подвижностію, производительностію, а женское начало характеризуется именно этими свойствами. „Между тѣмъ какъ прежде богъ неба былъ высочайшимъ и почти единственнымъ богомъ“, пишетъ *Дельфъ*, „теперь

выступаетъ на передній планъ земля; вмѣсто суроваго мужскаго начала обоготворяется женское,—начало мягкое, податливое; вмѣсто строгости и абстрактности повелительнаго міроваго устава—удовольствіе оплодотворенія и рожденія". „Освободившись изъ рукъ своего супруга Бела и ставши самостоятельною, Милитта сдѣлалась богинею безграничной продукціи, самаго богатаго развитія, образованія и дифференцированія. Разнообразная полнота жизни — ея цѣль; беззавѣтная преданность — ея характеръ". „Этимъ проложенъ путь къ политеизму и къ культурѣ" [1]).

Если характеристическою чертою народовъ передней Азіи мы признали стремленіе къ индивидуальной свободѣ и движенію, заторможенныхъ у китайцевъ и индійцевъ объективною силою и внѣшними предписаніями, то слѣдовательно по этой чертѣ они близки къ дикимъ народамъ, у которыхъ также съ силою пробивается, какъ мы видѣли [2]), стремленіе къ такъ называемой формальной свободѣ или произволу. Но превосходятъ они дикіе народы тѣмъ, что въ свободномъ движеніи своемъ стремятся выразить и осуществить извѣстную идею, именно идею политико-культурную, чуждую дикимъ народамъ. Послѣднимъ замѣчаніемъ мы обозначили и сравнительное, съ нравственной точки зрѣнія, достоинство народовъ передней Азіи, и сравнительный недостатокъ ихъ. При всемъ своемъ достоинствѣ эти народы раздѣляютъ общую болѣе или менѣе судьбу всѣхъ языческихъ восточныхъ народовъ. Прежде всего ни одинъ изъ этихъ народовъ, а потому и народы передней Азіи не могли вполнѣ освободиться отъ натуралистически-пантеистическаго міровоззрѣнія. При всѣхъ остаткахъ древняго монотеизма (сохранившагося въ чистотѣ у евреевъ), при всемъ, съ другой стороны, выраженіи въ своей религіи политеизма (достигшаго полнаго развитія у грековъ), эти народы остаются на той ступени нравственнаго и метафизическаго

[1]) Cultur u. Religion, s. 264. 268.

[2]) Томъ I, стр. 378.

сознанія, на которой человѣкъ не чувствуетъ подъ собою достаточно прочной почвы, чтобы признать въ себѣ присутствіе чистаго духа, или что тоже—полную индивидуальную и свободную личность, имѣющую притомъ объективное основаніе въ духѣ абсолютномъ, въ личности самобытной. А слѣдствіемъ этого недостатка бываетъ то, что человѣкъ неизбѣжно теряетъ себя, расплывается, и погружается въ общую сферу природы. И у семитовъ божество было сроднено съ природою (сабеизмъ); а если сроднено съ нею божество, то не могъ отрѣшиться отъ нея и человѣкъ. Далѣе, и народы передней Азіи не могли не раздѣлять общую восточнымъ народамъ судьбу—деспотизмъ отдѣльныхъ лицъ, именно правителей, и онъ проявился у нихъ въ высшей, сравнительно, степени вслѣдствіе возбужденія здѣсь чувства индивидуальной свободы или произвола. А при деспотизмѣ правителей подданные превращаются въ слѣпое орудіе исполненія велѣній власти. Хотя кастовое раздѣленіе здѣсь не имѣло мѣста, но за то тѣмъ безвозбраннѣе и энергичнѣе ворочало безотвѣтною и безсамостною массою народа могущество правителя, мало ограниченнаго положительными законами и общественными учрежденіями и признававшаго одно лишь соціальное раздѣленіе—повелѣвающаго и подчиняющихся. Естественно, что при обостреніи власти правителей и, съ другой стороны, при воинственномъ духѣ народовъ передней Азіи политическая сторона должна была взять перевѣсъ надъ прочими сторонами жизни. И въ самомъ дѣлѣ, политическая точка зрѣнія является господствующею у этихъ народовъ, съ нея разсматривается и ей подчиняется все прочее. Вотъ первый пунктъ соприкосновенія названныхъ народовъ съ китайцами, у которыхъ также преобладаетъ и заслоняетъ нравственную область политическая точка зрѣнія, и съ которыми мы поставили ихъ въ параллель[1]). Столь же близки они другъ къ другу и по

[1]) Только политика китайцевъ сложилась при иныхъ условіяхъ и въ средѣ народа съ инымъ духомъ,—она не воинственная, а миролюбивая.

реалистическому направленію своему; и это направленіе находится, конечно, въ связи съ преобладаніемъ политической точки зрѣнія. Народы передней Азіи, какъ и китайцы,— народы практики, торговли, пользы, удовольствія.

Такимъ образомъ у семитовъ усматривается недостатокъ и незыблемой объективной нормы для урегулированія подвижной и измѣнчивой, а часто и бурной субъективной свободы, и нравственнаго идеала, возвышающаго человѣка надъ сферою обыденной, прозаической жизни. Крайній недостатокъ послѣдняго сказался между прочимъ въ томъ, что ученіе о безсмертіи души, вводящее мысль человѣка въ міръ идеальный, совсѣмъ не было развито. По крайней мѣрѣ за исключеніемъ извѣстія у *Геродота*, что покойниковъ намазывали медомъ, и апріорнаго предположенія, что невозможно человѣку имѣть религію, не имѣя въ тоже время хотя кое-какого представленія о загробной жизни, намъ ничего неизвѣстно объ ученіи семитовъ о будущей жизни. Вотъ новая точка соприкосновенія съ китайцами, также ограничивающими кругозоръ свой земною жизнію. Только у китайцевъ эмпирическое сознаніе было непосредственнѣе, натуральнѣе, а у семитовъ оно рефлектированнѣе (вслѣдствіе возвышенія уровня самосознающаго и самоопредѣляющаго духа).

По мѣрѣ развитія сознанія субъективной свободы естественно должно было развиваться и сознаніе нравственнаго зла и нравственнаго вмѣненія; слѣдовательно послѣднее должно быть развитѣе у народовъ передней Азіи, чѣмъ у китайцевъ и индійцевъ. Но, къ сожалѣнію, при крайнемъ недостаткѣ свѣдѣній по части нравственныхъ кодексовъ и нравственной практики семитовъ намъ остается говорить объ этомъ предметѣ не на основаніи прямыхъ историческихъ данныхъ, а предположительно. Кромѣ того, сознаніе нравственнаго зла и вины сглаживается у этихъ народовъ вслѣдствіе недостатка сознанія незыблемой объективной нравственной силы, съ которою встрѣчается въ дѣйствіяхъ своихъ свободная воля

человѣка, и согласіемъ или несогласіемъ съ которою опредѣляется нравственное достоинство или недостоинство человѣка, добродѣтель или грѣхъ, заслуга или вина. Наконецъ, и семитическіе народы раздѣляютъ, какъ мы видѣли, общую восточнымъ народамъ судьбу—пантеистически натуралистическое погруженіе въ природу; а при такомъ условіи человѣкъ чувствуетъ на себѣ тяготѣніе натуральной необходимости, болѣе или менѣе затмѣвающей понятіе грѣха и вины. „Если законъ служителя Іеговы“, выразился *Штуръ*, „направлялъ послѣдняго на свободу духа, то законъ служителя Ваала, вѣрившаго въ необходимость зависящей отъ звѣзднаго неба судьбы, происходилъ отъ плоти, и потому могъ вести только къ свободѣ плоти“ [1]). Но поставляя въ натуралистическую связь исторію съ природой, семитъ все таки заявлялъ самостоятельность свою въ томъ, что ставилъ природу въ услуженіе исторіи. Онъ вѣрилъ въ божественное міроправленіе, въ законосообразность въ мірѣ и въ награду и наказаніе за людскіе грѣхи. Но предполагая неразрывную параллистическую связь между природою и исторіей, и въ частности звѣзднымъ небомъ, усматривая даже въ блестящихъ звѣздахъ непосредственное открытіе живущихъ тамъ и правящихъ человѣческимъ міромъ и судящихъ его боговъ, семитъ думалъ, что всякое измѣненіе въ человѣческой исторіи сопровождается измѣненіемъ въ сферѣ звѣзднаго неба, и всякое измѣненіе въ послѣдней служитъ для человѣка знаменіемъ происходящихъ или имѣющихъ произойти событій въ первой. Отсюда процвѣтаніе у семитическихъ народовъ астрологіи, составлявшей главное достояніе жрецовъ. И жрецы занимались ею тѣмъ ревностнѣе, что религіозное служеніе семитовъ выразилось въ формѣ сабеизма, и тѣмъ исключительнѣе, что при религіозномъ направленіи и религіозныхъ занятіяхъ своихъ они не много имѣли склонности и времени заниматься другими науками. Влеченіе къ астро-

[1]) Allg. Geschichte d. Religionsformen d. heidn. Volker, I Th., Berlin, 1836, s. 391.

логическимъ гаданіямъ свидѣтельствуетъ о сочувствіи человѣка къ высшему порядку вещей и стремленіи находить смыслъ въ происходящихъ явленіяхъ,—и въ этомъ отношеніи семиты стоятъ выше китайцевъ. Но семитическое племя не отличалось особенною способностію къ метафизическимъ и отвлеченнымъ умствованіямъ.—Ученія о спасеніи и какомъ нибудь спасителѣ не находимъ у семитовъ.

Вотъ общая характеристика нравственнаго міровоззрѣнія народовъ передней Азіи, насколько она можетъ быть представлена на основаніи скудныхъ историческихъ данныхъ по этому предмету. Переходя къ частнымъ формамъ проявленія нравственной жизни этихъ народовъ, укажемъ на двѣ выдающіяся черты въ ихъ жизни—на страсть къ воинственной борьбѣ и неразлучную съ нею жестокость и на чувственное распутство. Отличаясь вообще большою возбудимостію и страстностію, семитическіе народы пошли по двумъ направленіямъ, по видимому противорѣчащимъ, но на самомъ дѣлѣ удобопримиримымъ съ психологической точки зрѣнія. У ассиріянъ, наприм. преобладаетъ страстность въ одномъ направленіи (воинственномъ, жестокомъ), а у вавилонянъ—въ другомъ. Но вслѣдствіе, впрочемъ, частыхъ столкновеній и смѣшеній народовъ передней Азіи по поводу различныхъ политическихъ обстоятельствъ и вслѣдствіе общаго средства ихъ по характеру у каждаго изъ этихъ народовъ можно находить въ большей или меньшей степени оба направленія.

Страсть къ чувственнымъ наслажденіямъ составляетъ характеристическую черту и всякаго вообще восточнаго человѣка, но въ особенности она свойственна семитамъ. Къ тому она получила здѣсь религіозную санкцію. Если у семитовъ выступило на передній планъ женское божество—символъ и представительница рожденія, производительности, жизни, то и въ служеніи ему долженъ былъ выражаться характеръ божества. Отсюда самая широкая и глубокая проституція дѣвушекъ. По сказаніямъ ветхозавѣтныхъ про-

роковъ и историка *Геродота* всѣ вавилонскія дѣвушки, не исключая и знатныхъ, должны были отправляться къ святилищу Милитты и хоть разъ къ жизни отдать себя мужчинѣ. Вслѣдствіе этого при храмѣ богини сидѣли цѣлые ряды дѣвушекъ, съ жадностью выжидавшихъ призыва проходившихъ мужчинъ [1]). Таковъ же былъ въ Финикіи культъ Ашеры, о которой часто упоминается въ Ветхомъ Завѣтѣ [2]). Нельзя не согласиться, что при наложеніи на дѣвушекъ священной обязанности пожертвованія стыдливостію и невинностію не имѣлось въ виду удовлетвореніе страстнаго субъективнаго чувства дѣвушки, а имѣлось въ виду сдѣлать угодное божеству, пожертвовать ему то, что есть самаго лучшаго у дѣвушки,—и что на первыхъ порахъ исполненіе этой обязанности совершалось, быть можетъ, съ такою непосредственностію и наивностію, что не сопровождалось непремѣнно вредными нравственными послѣдствіями для каждой дѣвушки, и тѣмъ менѣе роняло честь дѣвушки въ глазахъ общества. Но надобно не знать человѣческой природы, надобно, въ частности, не быть знакомымъ съ характеромъ половой страсти, чтобы утверждать безвредность вавилонскаго или финикійскаго культа для чистоты нравовъ и цѣльности души. Какъ искра раздувается въ пламя, такъ подарокъ Милиттѣ или Ашерѣ сторицею возвращается подарившему и открываетъ ему широкую дверь чувственныхъ удовольствій. Что можетъ быть обольстительнѣе и успокоительнѣе для жаждущаго чувственныхъ наслажденій человѣка, какъ мысль о томъ, что эти наслажденія освящены религіей? Кто можетъ положить въ сердцѣ человѣка и сохранить нерушимою грань между чувствомъ обязательности и потому невиновности и священности половой жертвы и чувствомъ страстнаго субъективнаго удовольствія, отнимающаго свободу и разсудокъ и вовлекающаго въ бездну животной жиз-

[1]) Чит. Посланіе Іереміи ст. 42. 43; Герод. I, 199.

[2]) Чит. Ос. 9, 10; Числ. 25. Въ кн. Второз. 23, 19 (по греч. 18) Моисей воспрещаетъ „вносить въ домъ Господень плату блудницы", по подобію языческихъ порядковъ.

ни? Не забудемъ при этомъ возбужденной и страстной натуры семита. Не забудемъ также, что все располагало его къ изнѣженной и чувственной жизни, что его окружала плодородная и роскошная природа Месопотаміи, столь прославленная древними писателями. Потому надобно думать, что и на образованіе чувственнаго культа вліяла, между прочимъ, чувственная наклонность семитовъ. Наконецъ есть основанія утверждать, что народные правители потворствовали чувственной жизни подчиненныхъ, съ цѣлію отклонять этимъ способомъ вниманіе ихъ отъ высшихъ интересовъ и тѣмъ безпрепятственнѣе подчинять ихъ своему игу.

Что удивительнаго послѣ этого, если изнѣженность и роскошь народовъ передней Азіи, не разъ порицаемыя библейскими ветхозавѣтными писателями, вошли почти въ поговорку. Типомъ можетъ служить *Сарданапалъ*, семь лѣтъ безвыходно и праздно прожившій въ своемъ дворцѣ, предававшійся всевозможнымъ удовольствіямъ гарема и доходившій въ прихотяхъ своихъ до того, что одѣвался и румянился по женски. А отдѣльнымъ личностямъ уподоблялись и цѣлые города. Что вызвало катастрофу Ниневіи и Вавилона въ шестомъ и седьмомъ вѣкахъ до Р. Хр? Не что другое, какъ нравственное разслабленіе вслѣдствіе безпорядочной жизни. *Валтассаръ* всею душею предавался пиршеству, когда таинственная рука начертила судьбу Вавилона, и Киръ обложилъ городъ. Не другому чему, какъ роскоши и нѣгѣ были подчинены и служили искусство, торговля и промышленность, въ свое время прославившія народы передней Азіи. Вспомнимъ о такъ называемыхъ „висячихъ садахъ“, устроенныхъ въ угоду Никотрисѣ, о пристрастіи вавилонянъ къ натираніямъ благовонными мастями, къ одѣванію въ дорогія и блестящія одежды, къ употребленію цѣнныхъ ковровъ и всей вообще утвари въ домѣ и т. д; вспомнимъ вообще о великолѣпіи Вавилона при Навуходоносорѣ, превосходившаго, по свидѣтельству *Геродота*, всѣ города на землѣ и ставшаго чудомъ свѣта. Такимъ обра-

зомъ, достигнувши высокой для своего времени мірской культуры и сдѣлавшись проводникомъ ея, народы передней Азіи близились къ тому концу, къ какому всегда приходитъ человѣкъ, когда съ обладаніемъ богатствомъ и тонкимъ эстетическимъ вкусомъ не соединяетъ здраваго нравственнаго духа.

Женщина, при крайней половой распущенности, не могла пользоваться уваженіемъ и по достоинству цѣниться. Женщинъ покупали на базарахъ, какъ товаръ[1]). Многоженство нигдѣ не было такъ широко распространено, какъ здѣсь. Права жены не были ничѣмъ гарантированы,—мужъ могъ во всякое время прогнать отъ себя жену; между тѣмъ невѣрная жена наказывалась смертію. Вообще отношенія мужа къ женѣ и отца къ дѣтямъ были въ высшей степени деспотическія.

Они станутъ понятными для насъ, если обратимъ вниманіе на другую названную выше черту въ характерѣ обозрѣваемыхъ народовъ,—на воинственность и жестокость. Черту эту находимъ и въ религіозномъ культѣ ихъ. Если финикійской Ашерѣ служили половымъ распутствомъ, то финикійская же суровая Астарта требовала служенія воздержаніемъ, самоистязаніями и даже изуродованіемъ себя (скопчествомъ). Въ культъ Молоха (да и Астарты) входило человѣческое жертвоприношеніе. Особенно нравились этому грозному и мстительному богу жертвы дѣтей, которыхъ полагали въ раскаленныя руки мѣдной статуи ихъ собственные родители. Слѣдовательно, семитъ былъ жестокъ и по отношенію къ самому себѣ, и по отношенію къ другимъ. Соединеніе въ семитическомъ культѣ несродныхъ по видимому элементовъ — половыхъ наслажденій и жестокихъ истязаній объясняется психологически тѣмъ, что въ томъ и

[1]) Торговля дѣвушками производилась въ Вавилоніи на рынкахъ одинъ разъ въ году. Она начиналась съ самыхъ красивыхъ, которыхъ наперерывъ раскупали богатые мужчины, а вырученныя деньги отдавались въ приданое некрасивымъ, которыхъ съ трудомъ сбывали.

другомъ случаѣ обнаруживается чувственная жадность, и что грубая бурная страстность можетъ принимать различныя грубо-ощутительныя направленія. Въ аскетизмѣ семитовъ мы напрасно стали бы искать какого-нибудь идеальнаго элемента. А догматическое основаніе для объясненія этого явленія лежитъ въ представленіи у семитическихъ (какъ и другихъ восточныхъ) народовъ неразрывной связи между божествомъ и физическою природою—то мирною и благодѣтельною, то грозною и разрушительною. Что эти непримиримыя по видимому свойства уживаются въ одномъ и томъ же лицѣ, можно видѣть изъ того, что они воплощались семитами не только въ различныхъ божествахъ, но въ одномъ и томъ же. Напр. Ашера и Астарта, требовавшія различныхъ жертвъ, иногда перемѣшиваются между собою; въ Тирѣ Астарта чтилась половымъ развратомъ. Мистеріи въ честь Адониса сопровождались какъ дикими самобичеваніями, такъ и безстыднымъ развратомъ. Вотъ образецъ соединенія противоположныхъ свойствъ въ одномъ божествѣ и въ одномъ человѣкѣ. Кстати еще разъ указать на Сарданапала, который при всей изнѣженности и духовномъ разслабленіи безпутною праздностію два года геройски защищалъ столицу отъ враговъ и наконецъ сжегъ себя съ женами на кострѣ.

Суровостью и жестокостью были проникнуты и различныя отношенія соціально-политической жизни семитическихъ народовъ. Суды были у нихъ самые строгіе, и наказанія за преступленія ужасныя. Такими безчеловѣчными наказаніями, какъ отнятіе члена, карались неважныя преступленія; въ важныхъ же случаяхъ виновнаго казнили смертію, и притомъ медленною, т. е. самою мучительною. Зарытіе живаго человѣка въ землю, распинаніе на крестѣ и т. п. жестокости были обычными явленіями. Къ войнѣ питалось особенное пристрастіе, и она производила, конечно, деморализующее вліяніе. Хотя, правда, военныя предпріятія пробуждали и укрѣпляли самостоятельность въ народѣ и

содѣйствовали развитію интернаціональныхъ сношеній, но въ тоже время они умножали рабство, расширяли полигамію, подавляли гуманность, препятствовали развитію научныхъ интересовъ и промышленности и т. д. Ветхозавѣтные пророки рисуютъ самыми яркими красками жестокость и гибельныя послѣдствія войнъ. Въ образецъ воинственнаго настроенія и безчеловѣчнаго отношенія къ побѣжденнымъ укажемъ на *Навуходоносора*, который провелъ въ непрерывныхъ войнахъ 35 лѣтъ и одного изъ іудейскихъ царей наказалъ тѣмъ, что сначала на глазахъ его умертвилъ всѣхъ его сыновей, а затѣмъ его самого ослѣпилъ. Нападенія на непріятеля совершались съ буйствомъ и дикостію.

Наилучше сохранили и развили хорошія свойства семитическаго племени арабы. У нихъ находимъ патріархальную простоту и цѣльность нравовъ, твердость характера, встрѣчаемъ гостепріимство, правдивость и другія добрыя качества. У нихъ же наилучше сохранилось древнее представленіе о единомъ верховномъ Богѣ (Аллахъ).

Изъ представленнаго очерка нравственной жизни народовъ передней Азіи вытекаетъ то заключеніе, что она по содержанію своему занимаетъ довольно низкое мѣсто. Но эти народы превзошли китайцевъ и индійцевъ въ нравственно-формальномъ отношеніи, возбудивши въ себѣ сознаніе индивидуальности и свободы. И это превосходство не должно быть игнорируемо или умаляемо въ виду низкаго содержанія ихъ нравственности, такъ какъ вѣдь и въ средѣ любаго европейскаго народа 19 вѣка можетъ вдругъ распространиться растлѣніе нравовъ; но тѣмъ не менѣе онъ выполняетъ свою роль на сценѣ прогрессивнаго развитія въ нравственномъ отношеніи человѣческаго рода.

ЕГИПТЯНЕ.

Если народы передней Азіи поставлены нами въ параллель съ китайцами, то египтянъ ставимъ въ параллель съ индійцами. Если первые склоняются, какъ мы видѣли, къ китайскому реализму, то послѣдніе—къ индійскому идеализму. И если народы передней Азіи превзошли китайцевъ и индійцевъ въ нравственномъ отношеніи сознаніемъ индивидуальности человѣка и формальной свободы, то египтяне наполнили это сознаніе лучшимъ, достойнымъ человѣка содержаніемъ (хотя нѣсколько ослабили формальную свободу) и указали на борьбу со злымъ началомъ, какъ на существенную нравственную задачу, и на имѣющія нѣкогда послѣдовать побѣду и примиреніе.

Достопримѣчательная нильская страна издавна считалась средоточіемъ мудрости [1]); она и въ настоящее время въ высокой степени возбуждаетъ вниманіе и интересъ ученыхъ; потому уже a priori можно предположить въ древнемъ Египтѣ широкую и богатую письменность, яснѣйшую свидѣтельницу для потомства воззрѣній, жизни и судебъ предковъ, и a posteriori это предположеніе подтверждается свидѣтельствами *Климента Александрійскаго* [2]), *Ямвлиха* [3]) и др.

---

[1]) О греческихъ философахъ (*Пиѳагорѣ, Платонѣ, Плутархѣ* и др.) и законодателяхъ (*Ликургѣ, Солонѣ*) извѣстно, что они черпали свои философскія знанія и заимствовали религіозныя, нравственныя и юридическія воззрѣнія изъ Египта.

[2]) По свидѣтельству *Климента Алекс.* (Strom. Lib. VI, IV), у египтянъ было сорокъ двѣ священныхъ или такъ называемыхъ „Гермесовыхъ“ книги.

[3]) *Ямвлихъ* (Jambl. de mysteriis; Opinio aegypt. de Deo; Pontani, 1537) насчитываетъ цѣлые десятки тысячъ свящ. книгъ египетскихъ. По всей

Но не смотря на самое ревностное стремленіе египтянъ противодѣйствовать разрушительному потоку времени и сохранять связь между прошедшимъ и настоящимъ, до насъ не дошло ни одной изъ этихъ книгъ. Только у *Манево*, египетскаго жреца первой половины 3 вѣка до Р. Хр., передается кое-что изъ этихъ книгъ; но сочиненія самаго *Манево* дошли до насъ въ немногихъ отрывкахъ, и притомъ искаженныхъ. Тѣмъ не менѣе усилія египтянъ противодѣйствовать прехожденію и забвенію все таки не остались тщетными; взамѣнъ потерянныхъ книгъ до нашего времени сохранилось значительное количество массивныхъ саркофаговъ и надгробныхъ памятниковъ, испещренныхъ іероглифами и пластическими фигурами, изображающими нравственныя судьбы человѣка [1]). Такими іероглифами покрывались и стѣны храмовъ и обелиски. А еще важнѣе для нравственной исторіи египтянъ такъ называемая „Книга мертвыхъ“ [2]). Такъ названы папирусовые свитки, находимые въ рукахъ мумій и испещренные письменами. Но, конечно, все это далеко не то, что систематическое изложеніе нравственнаго ученія и жизни извѣстнаго народа; притомъ „Книга мертвыхъ“ не вполнѣ еще разобрана. Передаютъ свѣдѣнія о нравахъ и обычаяхъ египетскаго народа и греческіе писатели, особенно *Геродотъ*. Но они смотрятъ на все египетское съ своей точки зрѣнія и сообразно ей видоизмѣняютъ.

Какъ язычники, египтяне не могли не раздѣлять общей судьбы восточныхъ народовъ въ воззрѣніяхъ на божество и міръ. Теологія и метафизика египтянъ напоминаютъ отчасти китайскія и семитическія воззрѣнія, а отчасти ин-

---

вѣроятности въ основаніи этого повидимому не вполнѣ правдоподобнаго сообщенія лежитъ тотъ фактъ, что кромѣ Гермесовыхъ книгъ, составлявшихъ каноиъ свящ. книгъ, писалось жрецами много другихъ книгъ религіозно-нравственнаго содержанія, находившихся въ болѣе или менѣе близкомъ отношеніи къ главнымъ книгамъ.

[1]) Ключъ къ разбору и уясненію смысла іероглифовъ найденъ *Шамполліономъ*.

[2]) Изданная *Лепсіусомъ*.

дійскія. Какъ у китайцевъ и семитовъ (язычниковъ), у египтянъ лежитъ въ основаніи религіи саббеизмъ; и онъ проходитъ чрезъ всю исторію египетскихъ вѣрованій. А отъ главныхъ божествъ ведутъ еще существованіе, какъ и въ другихъ языческихъ религіяхъ, ряды другихъ боговъ, низшихъ и олицетворяющихъ другія свойства и явленія физической и духовной природы, которыхъ у египтянъ множество и которые у нихъ довольно перепутаны и не легко поддаются объясненію въ своемъ происхожденіи, свойствахъ и классификаціи. Однимъ словомъ, у египтянъ находимъ политеизмъ. Съ другой стороны, религіозно-философская система, имѣвшая мѣсто у всѣхъ народовъ рядомъ съ популярнымъ представленіемъ о божествѣ, напоминаетъ у египтянъ индійскаго Браму; слѣдовательно, проповѣдуетъ пантеистическій натурализмъ. Изъ первоначальной божественной сущности, безформенной и безвидной, возникло четыре силы (духъ, матерія, время и пространство) и образовался, въ силу внутренняго естественнаго развитія, видимый міръ, какъ выраженіе и откровеніе божества. Чтобы сдѣлать наглядным таковое происхожденіе міра, египетскіе философы представляли его подъ образомъ выхожденія изо рта божественнаго существа „міроваго яйца“ [1]). Если потому верховное божество называется у египтянъ самобытнымъ, нерожденнымъ и не умирающимъ (по *Плутарху*), духомъ и отцемъ всего существующаго (по *Діодору*), если въ „Книгѣ мертвыхъ“ оно называется творцомъ вселенной и производитъ міръ безъ содѣйствія матеріи или другаго какого нибудь начала, какъ матеріала для созданія вселенной [2]), то отсюда не слѣдуетъ, чтобы въ египетской космогоніи можно было находить библейскую идею творенія, какъ думаютъ нѣкоторые изслѣдователи восточныхъ религій (*Денорманъ*, *Улеманъ*).

---

[1]) Чит. Geschichte unserer abendlandischen Philosophie. Von *Rôht*, II B, 2 Aufl, Mannheim, 1862, s. 131 и др.

[2]) Не существуетъ матеріи отдѣльно отъ божества; но она присуща самому божеству и отождествляется съ нимъ.

Но нельзя не согласиться, что у египтянъ есть тяготѣніе къ монотеизму. *Ра*, богъ солнца, обнимаетъ всѣ прочія божества, сообщаетъ имъ свое имя [1]) и высшее значеніе; не существуетъ рядомъ съ нимъ и женской половины. У египтянъ весьма сильны были преданіе и старина [2]), и потому удобнѣе могли сохраняться остатки древняго монотеизма; съ другой стороны, политеистическія наслоенія не могли не сглаживаться до извѣстной степени философіей такого глубокомысленнаго и всецѣло проникнутаго эсхатологическою идеей народа, какъ египтяне. Нельзя, далѣе, не замѣтить у египтянъ тяготѣнія къ личному существованію и къ нравственной оцѣнкѣ вещей и явленій. Если вообще въ религіозныхъ системахъ языческихъ народовъ замѣчается стремленіе къ постепенному усвоенію первоначальнымъ натуралистическимъ божествамъ нравственныхъ чертъ (наблюдаемыхъ человѣкомъ въ самомъ себѣ и составляющихъ необходимое требованіе его разума), то въ особенности это ясно въ системѣ египетской. Самое видное мѣсто занимаетъ въ этомъ отношеніи, т. е. нравственномъ, *Озирисъ* (съ Изидой). И у семитовъ мы нашли высшее, сравнительно съ китайцами и индійцами, развитіе понятія личности; но семитъ слишкомъ выдвинулъ на передній планъ свою собственную личность и заслонилъ ею божество, чтобы у него могло образоваться божество съ значеніемъ и достоинствомъ, равными Озирисовымъ. *Озирисъ* составляетъ центръ египетскаго богосознанія и богослуженія. Культъ его самый распространенный и самый сложный. Только *Озирисъ* и окружающая его группа боговъ имѣютъ миѳологію и содержатъ въ себѣ полноту жизни; прочія же божества оставались понятіями безъ исторіи. Собственно *Озирисъ* былъ народнымъ божествомъ. И онъ

[1]) *Аммонъ-Ра, Пта-Ра, Кнефъ-Ра, Озирисъ-Ра, Менту-Ра, Атму-Ра* и т. д... Даже названіе египетскихъ царей (находившихся въ весьма близкомъ отношеніи, какъ увидимъ, къ божеству) фараонами имѣетъ корень свой, по мнѣнію ученыхъ, въ имени Ра (съ членомъ).

[2]) Напр. въ основаніи „Книги мертвыхъ“ лежитъ не жреческая философія, а старина.

не только олицетворяетъ собою жизнь природы въ ея различныхъ проявленіяхъ, подобно другимъ божествамъ, не только почитается, какъ выразитель плодотворной силы солнца и Нила, но и служитъ представителемъ міра идеальнаго, нравственнаго, имѣетъ значеніе прототипа человѣка и его жизни. Потому-то *Озирисъ* есть по преимуществу богъ человѣка. Онъ есть благодѣтель его, онъ научилъ его культурной жизни, и прежде всего земледѣлію, онъ надзираетъ надъ нимъ и судитъ его. Вѣра въ безсмертіе и ученіе о душепереселеніи тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ именемъ *Озириса*. Потому-то, далѣе, только *Озирисъ* всегда изображается (и это достойно вниманія) въ человѣческомъ образѣ, съ человѣческою головою; фигуры же прочихъ божествъ слагаются изъ частей человѣческаго и животнаго организмовъ (обыкновенно голова приставляется того животнаго, которое посвящено извѣстному божеству). Этимъ выражается духовный характеръ *Озириса* Таковый характеръ виденъ и изъ того, что при немъ неотъемлемо ставится *Тотъ*, соотвѣтствующій греческому логосу; это богъ мудрости и разума и органъ божественныхъ откровеній людямъ; онъ же и богъ правосудія. Потому-то, наконецъ, всѣ молитвенныя обращенія человѣка въ „Книгѣ мертвыхъ“ дѣлаются къ *Озирису*; саркофаги и надгробные памятники всѣ испещрены изображеніями этого божества на тысячу ладовъ.

Но въ системѣ египетскихъ божествъ есть и представитель идеи (или лучше—понятія) зла; онъ находится въ близкихъ отношеніяхъ къ *Озирису*, представителю идеи добра. Это —Тифонъ *(Сетъ)*. Финикійскій и вообще семитическій дуализмъ (имѣвшій представителемъ злаго начала въ образѣ Молоха), здѣсь становится рѣзче; и если тамъ въ смѣнѣ двухъ противоположныхъ началъ усматривали символическое выраженіе зимняго оцѣпенѣнія и весенняго оживленія природы, то здѣсь борьба этихъ началъ имѣетъ для религіознаго сознанія египтянъ иной еще, высшій смыслъ. Несомнѣнно, что *Тифонъ* сначала олицетворялъ собою зло физи-

ческое, вредоносныя силы природы,—палящіе лучи солнца, изсушающій вѣтеръ, неблагопріятное соленою водою и поглощающее животворную влагу Нила море и т. п; но изъ содержанія египетскаго мифа объ *Озирисѣ* и *Тифонѣ* ясно видно, что *Тифонъ* служилъ для египтянъ олицетвореніемъ и зла нравственнаго. Чѣмъ же оканчивается борьба? Побѣдой добраго начала надъ злымъ; но послѣ страданій добраго божества, и не въ семъ, а въ загробномъ мірѣ. Въ то время, какъ благодѣтельный *Озирисъ* проходилъ землю, поучая людей мудрости и пріучая къ полезнымъ занятіямъ, разсказываетъ египетская сага (сохраненная у *Плутарха* и въ сокращеніи у *Діодора* Сицил.), *Тифонъ* замыслилъ противъ него злое. Съ сорока двумя сообщниками онъ устроилъ прекрасный ящикъ въ размѣрѣ Озирисова тѣла и пригласилъ къ себѣ возвратившагося изъ путешествія *Озириса* на пиръ. Изяществомъ отдѣлки ящикъ обратилъ на себя всеобщее вниманіе гостей, а владѣлецъ ящика въ шуточномъ тонѣ предложилъ подарить его тому изъ гостей, кому онъ придется въ мѣру. Ящикъ пришелся въ мѣру *Озирису*, и расположившагося въ немъ *Озириса* злой *Тифонъ* захлопнулъ крышкой и пустилъ по Нилу и Таанитскому устью въ море. Опечаленная смертью супруга, *Изида* въ траурѣ отправляется на поиски. Ящикъ съ *Озирисомъ* былъ выброшенъ на берегу моря, и надъ нимъ выросло огромное дерево. *Изида* добываетъ трупъ супруга, случайно попавшій въ царскій домъ, и возвращается въ Египетъ. Здѣсь смертный *Озирисъ* претерпѣваетъ новое мученіе отъ *Тифона*, который разсѣкаетъ трупъ на четырнадцать частей и разбрасываетъ по Нилу, а Изида снова собираетъ части и погребаетъ. Но безсмертна душа *Озириса*, который изъ загробнаго міра является сыну своему *Гору* и заповѣдуетъ ему отомстить *Тифону* (самъ помогая ему въ этомъ). Такимъ образомъ *Горъ* ведетъ борьбу со злымъ *Тифономъ* и побѣждаетъ его въ семъ видимомъ мірѣ, а *Озирисъ* принимаетъ царство въ мірѣ загробномъ.

Изъ какихъ бы чуждыхъ элементовъ и подъ какими бы иноземными вліяніями [1]) ни былъ составленъ этотъ египетскій миѳъ [2]), и сколь бы на немъ ни отражались черты египетской природы и ея періодическихъ измѣненій [3]), но несомнѣнно, что рядомъ съ естественно-историческимъ и астрономическимъ значеніемъ онъ соединяетъ въ себѣ и нравственный смыслъ.

Въ чемъ состоитъ по представленію египтянъ нравственная задача человѣка, и какая цѣль его жизни?—Человѣкъ, говорится у египтянъ, долженъ сдѣлаться Озирисомъ, т. е. уподобиться ему. Иначе и не можетъ быть, если Озирисъ есть прототипъ человѣка. Слѣдовательно, нравственное начало, ощущаемое человѣкомъ въ самомъ себѣ, и нравственныя ожиданія и судьбы, переиспытываемыя имъ самимъ, египтянинъ переносилъ на божество, а идеализированное божество, въ свою очередь, вліяло на жизнь и судьбу человѣка, служа образцомъ ему и верховнымъ авторитетомъ. Подобно божеству, человѣкъ долженъ вести борьбу съ существующимъ зломъ въ мірѣ (представителемъ котораго является *Тифонъ*); борьба эта трудна, онъ въ ней изнеможетъ, но не погибнетъ на всегда; путемъ земныхъ страданій (какъ и божество) онъ достигаетъ загробной славы. Слѣдовательно, послѣдняя цѣль стремленій и жизни человѣка—соединеніе въ загробномъ мірѣ съ *Озирисомъ*.

Нельзя конечно сказать, чтобы при такомъ ученіи о назначеніи и судьбѣ человѣка (съ виду похожемъ на ученіе

---

[1]) Финикійскимъ ли (*Швенкъ*), греческимъ ли (*Лепсіусъ*), или какимъ нибудь другимъ.

[2]) Въ общемъ строѣ онъ долженъ быть признанъ, во всякомъ случаѣ самостоятельнымъ.

[3]) Напр. 72 сообщника *Тифона* суть 72 злойныхъ дня; тоска *Изиды* по *Озирисѣ* и исканіе его—это изсушенное состояніе земли, жаждущей плодотворной влаги; новая гибель найденнаго Озирисова тѣла—это разлитіе Нила и, покрытіе всей земли водою; появленіе мстителя *Гора*—это весенній поворотъ солнца и т. д.

христіанское) египетское сознаніе было свободно отъ не разрѣшимыхъ трудностей и противорѣчій. Прежде всего конецъ человѣка — блаженное соединеніе съ *Озирисомъ* — долженъ, естественно, соотвѣтствовать началу его происхожденія; и человѣкъ дѣйствительно представляется у египтянъ происходящимъ „въ дому Озириса“. Но если тѣло человѣческое египетскій богъ создаетъ по подобію созданія его, изображеннаго въ Библіи, если онъ изображается на барельефахъ подъ образомъ горшечника, то душа человѣческая есть такое же порожденіе верховнаго бога, какъ и прочіе низшіе боги, съ которыми человѣкъ однороденъ и которые составляютъ части или члены и проявленіе божества, — слѣдовательно она тождественна съ божествомъ, составляетъ въ сущности одно съ нимъ. Отсюда конечною цѣлью человѣка должно быть безраздѣльное слитіе съ божествомъ. Но пробившись дальше другихъ восточныхъ народовъ къ сознанію личности, египтяне воздержались отъ этого вывода. Воздержались они, тѣмъ болѣе, отъ того, чтобы отвергнуть человѣческую свободу и нравственное вмѣненіе. Если человѣкъ есть часть божественной сущности, и слѣдовательно въ немъ дѣйствуетъ божество, если жизнь и дѣйствія человѣческія поставляются у египтянъ, какъ увидимъ ниже, подъ непосредственное и непредотвратимое вліяніе неизмѣнной судьбы и естественной необходимости, познаваемыхъ изъ астрономическихъ наблюденій [1]), то отсюда выходитъ, что въ египетской системѣ нѣтъ мѣста для ученія о свободѣ человѣка; и въ самомъ дѣлѣ мы напрасно искали бы здѣсь рѣчи объ этомъ предметѣ. Но тѣмъ не менѣе вмѣняемость человѣку его дѣйствій и будущая отвѣтственность на судѣ проповѣдуются у египтянъ съ ясностію и рѣшительностію. — Запутано и противорѣчиво и ученіе о злѣ. Задача человѣка — бороться и побѣждать зло, какъ борется и побѣждаетъ его *Озирисъ*; и егип-

[1]) И астрономія составляла у египтянъ часть богословія.

тянинъ не могъ не сознавать, что зло дѣйствительно существуетъ какъ въ мірѣ, такъ и въ немъ самомъ, что бороться со зломъ полезно для него, обязательно и необходимо. Но откуда это зло и эта необходимость борьбы, и изъ-за чего человѣку достался въ удѣлъ этотъ тяжелый трудъ? Не столь удивительно и непонятно, если со зломъ ведетъ борьбу *Озирисъ*, коль скоро рядомъ съ нимъ имѣетъ мѣсто существо злое, иначе сказать—злой принципъ присущъ самому божественному существу, и потому есть достаточное основаніе для того, чтобы доброе божественное начало боролось со злымъ началомъ, какъ несогласнымъ съ нимъ. А что злой принципъ изначала присущъ бытію, т. е. божественному существу, это видно не только изъ того, что рядомъ съ *Озирисомъ* стоитъ *Тифонъ*, но и изъ того, что благодѣтельный богъ *Горъ* и даже верховное божество *Ра* „очищаютъ“ себя, по представленію египтянъ, омовеніемъ въ водахъ при появленіи своемъ въ міръ (подобно очищеніямъ являющагося въ міръ человѣка). Но удивительнѣе и непонятнѣе, что ощущаетъ разладъ въ своемъ существѣ и вызывается на борьбу съ дурными влеченіями и склонностями человѣкъ. Понятно это, конечно, на столько, на сколько человѣкъ является для существованія на почвѣ бытія, проникнутаго злымъ началомъ; но непонятно то, изъ-за чего человѣкъ обязанъ нести вину за зло, — какое причинное отношеніе между нимъ и зломъ? почему его постигаетъ въ мірѣ тяжкая судьба? Разрѣшеніе трудности можетъ быть найдено въ томъ случаѣ, если бы признать существо человѣческое тождественнымъ съ божественною сущностію, носящею въ себѣ злое начало; но непонятно, какимъ образомъ можно въ этомъ случаѣ говорить объ индивидуальной свободѣ и нравственномъ вмѣненіи. Притомъ у египтянъ самымъ яснымъ образомъ заявила себя тенденція къ дуализму, т. е. къ отдѣленію въ божествѣ злаго начала отъ добраго, какъ несовмѣстнаго съ нимъ, и человѣкъ признанъ произведеніемъ исключительно добраго начала (*Озириса*).

Однимъ словомъ, у египтянъ нѣтъ рѣчи о случайномъ происхожденіи зла по винѣ человѣка, нѣтъ понятія о злѣ, какъ уклоненіи отъ закона и совращеніи съ пути добра. Правда, на томъ основаніи, что египтяне вѣрили въ предсуществованіе душъ, нѣкоторые ученые (напр. *Рёт*) думаютъ, что въ связи съ этимъ вѣрованіемъ существовало у египтянъ вѣрованіе въ паденіе душъ въ домірной области; въ этомъ случаѣ, родъ человѣческій былъ бы сонмомъ павшихъ духовъ или демоновъ, посылаемыхъ на землю для очищенія. Но вѣрованіе египтянъ въ паденіе душъ до земнаго существованія требуетъ еще доказательства; по крайней мѣрѣ въ „Книгѣ мертвыхъ", исполненной молитвенныхъ обращеній отъ лица умершаго къ божеству, прошеній о прощеніи грѣховъ и помилованіи, нигдѣ нѣтъ ни малѣйшаго намека на когда нибудь послѣдовавшее первоначальное паденіе человѣка. Достовѣрно и ясно только то, что египтяне (какъ и другіе языческіе народы), не будучи въ состояніи объяснить нравственное зло изъ вины человѣка, а между тѣмъ ища по естественному влеченію разума причинъ для всего существующаго, перенесли вину на божество. А если бы и существовало у египтянъ ученіе о домірномъ паденіи душъ, то оно, во всякомъ случаѣ, одержимо такими же неразрѣшимыми трудностями и противорѣчіями, какъ и ученіе *Оригена* и *Канта* о довременномъ уклоненіи человѣка съ пути добра. Не смотря на то, что человѣкъ въ силу простоты своего духовнаго существа обладаетъ единствомъ сознанія, онъ не имѣетъ рѣшительно никакого воспоминанія о своемъ паденіи и долженъ нести вину и наказаніе за грѣхъ, котораго не сознаетъ.

Но вниманіе и интересъ египтянъ направлены не столько на причины и основы бытія и жизни, сколько на цѣли ихъ и судьбы человѣка. И въ этомъ отношеніи египтяне достойнѣе своихъ предшественниковъ (китайцевъ, индійцевъ и народовъ передней Азіи). Нравственная задача у нихъ серіознѣе, труднѣе и выше; духъ есть нѣчто отличное отъ при-

роды и призванъ не къ рабству по отношенію къ ней, а къ господству. Сходясь съ китайцами въ практическомъ направленіи жизни, египтяне расходятся однако съ ними въ томъ, что не ограничиваютъ практическихъ интересовъ своихъ предѣлами настоящей жизни, а перемѣщаютъ ихъ въ жизнь загробную, и не считаютъ настоящую жизнь, подобно китайцамъ, спокойнымъ и гладкимъ потокомъ, т. е. благою, а признаютъ неизбѣжность тягостей и изнеможенія въ сей жизни въ борьбѣ со злымъ началомъ, съ бездушною природою. А сходясь съ индійцами въ идеалистическомъ направленіи и въ устремленіи вниманія на жизнь безтѣлесную, египтяне расходятся съ ними въ томъ, что не считаютъ человѣка безслѣдно исчезающимъ со смертію феноменомъ и не стремятся къ самоуничтоженію, но надѣются и стараются сохранить самостоятельное индивидуальное существованіе свое и даже достигнуть полной свободы и совершеннаго нравственнаго достоинства; они не смотрятъ также на міръ столь мрачно, какъ смотрятъ на него индійцы,—и настоящая жизнь представляется имъ свѣтлѣе, но особенно утѣшительною кажется жизнь будущая.

Безсмертіе и загробная жизнь — вотъ центръ, вокругъ котораго сосредоточиваются вся догматика и вся этика египтянъ, вотъ пружина движенія нравственной жизни этого народа. „Египетская религія“, выразился *Шарлыпъ*,—„это культъ мертвыхъ“ [1]); египетская мораль, скажемъ мы,—это устремленіе человѣка въ царство мертвыхъ. „Египтяне“, пишетъ *Діодоръ*, „весьма мало усвояютъ значенія земной жизни; но жизнь за гробомъ, соединенную съ воспоминаніемъ о совершенныхъ на землѣ добродѣтеляхъ, цѣнятъ весьма высоко. Домá живыхъ они называютъ гостинницами, такъ какъ человѣкъ, подобно путешественнику, только временно проживаетъ въ нихъ, а могилы усопшихъ называютъ жилищами

---

[1]) Humanität u. Christenthum in ihrer geschichtl. Entwicklung, I Th. Gütersloh, 1874, s. 126.

вѣчными, такъ какъ мертвые остаются тамъ навсегда. Потому на постройку домовъ они прилагаютъ не много старанія, между тѣмъ могилы отдѣлываютъ съ необыкновеннымъ усердіемъ“ [1]). И дѣйствительно, надгробные памятники (обелиски), саркофаги и кладбища египетскіе до сихъ поръ поражаютъ путешественниковъ и всѣхъ знакомыхъ съ остатками древней жизни египтянъ. Особеннымъ великолѣпіемъ отличались гробницы царскія или пирамиды. Даже такія европейскія зданія, какъ соборъ св. Петра въ Римѣ, соборъ св. Стефана въ Вѣнѣ, соборы въ Константинополѣ (св. Софіи), Венеціи (св. Марка), Лондонѣ (св. Павла), Миланѣ или наши Исакіевскій и Христа Спасителя, уступаютъ имъ по грандіозности. Цари обыкновенно начинали приготовленіе этихъ вѣчныхъ жилищъ своихъ съ самаго начала своего царствованія, дѣлая одно на другомъ каменныя наслоенія и тѣмъ создавая несокрушимое противодѣйствіе на посмертное жилище свое грозѣ, степнымъ бурямъ и всякимъ вообще физическимъ невзгодамъ и перемѣнамъ, и самому, наконецъ, времени. Тщательно и съ трудомъ высѣкались въ каменныхъ горахъ могилы и для обыкновенныхъ смертныхъ, но которыхъ египтяне хотѣли сдѣлать безсмертными. Довольно сослаться на остатки кладбища Θивъ. Множество корридоровъ, галлерей, лѣстницъ, проходовъ по разнымъ направленіямъ представляютъ собою совершенный лабиринтъ; для исчисленія всѣхъ могилъ потребовалось бы, по замѣчанію *Вебера*, „цѣлые мѣсяцы“ [2]). Внутренность пещерныхъ могилъ богато разукрашивалась скульптурными и живописными изображеніями, по которымъ мы читаемъ цѣлую исторію жизни, нравовъ и обычаевъ древнихъ египтянъ.

Заботамъ о приготовленіи прочнаго и удобнаго мѣста для погребенія умершихъ соотвѣтствовали заботы о достойромъ погребеніи ихъ и сохраненіи труповъ неразложимыми.

---

[1]) Sic. I, 51.

[2]) Всемірн. ист., пер. *Игнатовича* и *Зуева*, стр. 125.

Для доказательства того, какъ высоко египтяне цѣнили приличное погребеніе умершаго, можно указать на необыкновенную печаль, которою поражаются близкіе и родственники умершаго, если послѣдній окажется по произведенному надъ нимъ на землѣ суду (о которомъ будемъ говорить ниже) недостойнымъ приличнаго погребенія. А если скажутъ, что эта печаль пораждается, во всякомъ случаѣ, и безпокойствомъ на счетъ загробной судьбы души, не устоявшей на земномъ судѣ, то можно сослаться на одну египетскую сагу, переданную *Геродотомъ*. Царь Рампсинитъ, обладавшій несмѣтными сокровищами, распорядился построить прочное каменное казнохранилище. Но строитель соблазнился золотомъ и возъимѣлъ преступное намѣреніе отъ времени до времени пользоваться царскимъ имуществомъ. Съ этою цѣлію онъ устроилъ въ зданіи потаенный проходъ, искусно заложивъ его камнемъ. Хотя онъ за скорою смертію не успѣлъ воспользоваться плодами своей хитрой выдумки, но успѣлъ передать тайну двумъ своимъ сыновьямъ, которые и пользовались ею. Замѣтивши съ удивленіемъ постепенное убавленіе сокровищъ въ казнохранилищѣ, царь распорядился устроить капканы въ послѣднемъ. Въ одинъ изъ нихъ и попалъ воръ. Потерявши всякую надежду на освобожденіе изъ западни и не желая выдать оставшагося свободнымъ брата и всю свою семью, потерпѣвшій посовѣтывалъ брату отрубить ему голову и унести домой. Царь крайне изумился изобрѣтательности преступниковъ и велѣлъ повѣсить обезглавленный трупъ на стѣнѣ, приставивши къ нему потаенную стражу, которая немедленно должна была схватить того изъ проходящихъ, кто обнаружитъ скорбь при видѣ висящаго трупа. Чѣмъ, спрашивается, хотѣлъ воспользоваться царь для отысканія соучастниковъ или родственниковъ преступника, если не однимъ изъ самыхъ живыхъ религіозно-нравственныхъ чувствъ египтянина, именно чувствомъ къ достойному погребенію умершаго? И дѣйствительно, мать умершаго не могла скрыть позора сына; она грозила

живому сыну своему открыть о соучастіи его въ преступленіи царю, если онъ какимъ нибудь образомъ не похититъ трупъ и не освободитъ брата отъ позора. Трупъ былъ похищенъ.

Но достойнымъ погребеніемъ не ограничивались заботы египтянъ объ умершихъ. Воздвигнувши для умершаго несокрушимое каменное жилище, египтянинъ тѣмъ болѣе долженъ былъ позаботиться о сохраненіи вѣчно несокрушимымъ самаго умершаго. Отсюда съ незапамятныхъ временъ обычай у египтянъ бальзамировать трупы. Уже сама природа египетская содѣйствовала возникновенію этого обычая [1]) необыкновенною сухостію климата. А къ тому неудобство закапывать тѣла по нашему обычаю въ землю, откуда они легко могли быть выносимы разливающимися водами Нила и заражать гніеніемъ воздухъ. Не удобно было и сожигать трупы, вслѣдствіе недостатка топлива. Весьма гармонировало съ обычаемъ сохранять умершихъ неразрушимыми и необыкновенное сочувствіе и почтеніе египтянъ къ умершимъ. Наконецъ у египтянъ преобладало, какъ увидимъ скоро, стремленіе къ сохраненію непреходящимъ всего вообще существующаго; потому не могло быть не обращено вниманіе на сохраненіе непреходящими видимыхъ останковъ существованія человѣка. Но спеціальная причина бальзамированія заключается въ представленіи неразрывной связи между духомъ и тѣломъ, между судьбами перваго и судьбами послѣдняго. И намъ—христіанамъ трудно представить себѣ существованіе души человѣческой безъ тѣла, и наша мысль невольно готова склониться къ тому, чтобы представлять себѣ состояніе умершихъ до воскресенія какимъ-то полусознательнымъ, сонливымъ, бездѣйственнымъ; тѣмъ болѣе трудно было древнему языческому народу представить себѣ вполнѣ самостоятельное и независимое отъ тѣла продолженіе существованія души за гробомъ. Потому-

[1]) Мотивы котораго объясняются египтологами различно.

то существованіе на землѣ въ цѣлости тѣла считалось необходимымъ для существованія въ цѣлости за гробомъ души; всякое обезпокоеніе на землѣ тѣла сопровождается обезпокоеніемъ за гробомъ души; отсюда необыкновенная забота египтянъ о покойномъ состояніи мумій. Можно возразить противъ объясненія бальзамированія изъ идеи безсмертія, что у египтянъ бальзамировали не только человѣка, но и животныхъ (быковъ, кошекъ, шакаловъ, крокодиловъ и др. [1]). Но животныхъ—священныхъ, признаваемыхъ символомъ и воплощеніемъ божества; слѣд. бальзамированіе такихъ животныхъ не находится въ противорѣчіи съ идеей безсмертія. Да указали же мы и на чувство благоговѣйнаго почтенія, какъ на мотивъ, побуждавшій египтянъ къ бальзамированію; указали и на стремленіе египтянъ къ увѣковѣченію всего достойнаго существованія. Не согласно по видимому съ даннымъ нами объясненіемъ обычая бальзамированія, т е изъ неразрывной связи, по представленію египтянъ, между душою и тѣломъ человѣка, ученіе о душепереселеніи (метемпсихозисъ). Хотя по вопросу о душепереселеніи, по египетскому ученію, не находимъ полнаго согласія между египтологами, но нѣтъ достаточнаго основанія къ исключенію этого предмета, засвидѣтельствованнаго *Геродотомъ*, изъ египетской догматики. Можно только предположить, что ученіе о душепереселеніи явилось у египтянъ въ позднѣйшее время; и тогда обычай бальзамировать долженъ былъ, конечно, сохраняться уже изъ одного уваженія къ древности его. А если бы это ученіе существовало у египтянъ и ранѣе, то въ правѣ ли мы требовать отъ младенчествующаго ума совершеннаго примиренія всѣхъ тайнъ вѣры, и даже истинъ разума? Присутствіемъ противорѣчій и обличается (съ отрицательной стороны) несовершенство разсужденій этого ума.

---

[1]) Возражаетъ, напр, *Шписсъ*, производящій бальзамированіе изъ гигіеническихъ условій. Entwicklungsgeschichte d. Vorstellungen vom Zustande nach d. Tode, 1877, s. 184.

При такомъ необыкновенномъ вниманіи египтянъ къ умершимъ и устремленіи мысли на загробную жизнь становятся понятными слова *Геродота*—„египтяне первые начали учить, что душа человѣческая безсмертна“ [1]). Вѣроятно также, и даже можно сказать несомнѣнно, что образованіе у грековъ представленій о загробной области (адѣ), какъ и вообще культура ихъ, находились подъ вліяніемъ Египта. Въ греческой миѳологіи есть много сходства съ египетскою. Мы уже имѣли случай замѣтить, что египетская страна издавна обращала на себя вниманіе греческихъ мудрецовъ.

Глубокая вѣра египтянъ въ безсмертіе души находится въ тѣсной связи съ общимъ взглядомъ ихъ на міръ и природу и вырабатывалась подъ сильнымъ вліяніемъ послѣдней,—какъ и вообще своеобразная духовная жизнь египтянъ текла и развивалась въ неразрывной связи съ своеобразною природою египетской страны. „Въ длинномъ оазисѣ Нильской долины“, пишетъ *Веберъ*, „жизнь и смерть соприкасались такъ близко, что всѣ мысли народа были устремлены на эти необъяснимыя въ далекихъ причинахъ своихъ явленія, и важнѣйшее желаніе и задача египтянъ состояли въ томъ, чтобы ослабить могущество смерти и укрѣпить и возвеличить животворныя силы природы“ [2]). Удушливые жары, бездождіе и песчаные ураганы — вотъ источникъ неминуемой смерти; живительная природа Нила и плодотворная влажность разливающихся водъ его — вотъ источникъ жизни. Жгучее солнце и безоблачное небо быстро превратили бы Египетъ въ сухую и мертвую пустыню; но величественный Нилъ производитъ то, что Египетъ считается плодороднѣйшею и роскошнѣйшею страною въ мірѣ. Откуда же ведутъ начало свое эти источники жизни и смерти въ Египтѣ, гдѣ предѣлы ихъ? Это неизвѣстно египтянамъ, это скрывается за границами ихъ кругозора; имъ неизвѣ-

---

[1]) II, 123.

[2]) Всемірн. ист., стр. 164.

стенъ ни истокъ жизнеподательнаго Нила, ни конечные предѣлы мертвящей пустыни съ ея ураганами и знойныхъ лучей солнца. Такимъ образомъ въ Египтѣ жизнь и смерть постоянно, такъ сказать, ведутъ борьбу, непрерывно чередуются; но тѣмъ не менѣе жизнь всегда поддерживается и продолжается, только мѣняя свои формы. Это непрерывное сохраненіе жизненныхъ силъ въ природѣ и неподатливость ихъ уничтоженію вполнѣ отвѣчаютъ стремленіямъ человѣческаго духа къ вѣчному существованію; а непослѣдимость этихъ силъ, скрывающихся за предѣлами довѣдомаго человѣку, ведетъ мысль къ безсмертію въ области какой-то таинственной, невѣдомой, гадательной. На идею безсмертія, т. е. бытія несокрушимаго и вѣчно продолжающагося, наводилъ египетскую мысль и видъ грандіозныхъ предметовъ природы, открывавшихся кругозору египтянина. Пирамиды, напр., выражали стремленіе, какъ мы сказали выше, къ увѣковѣченному существованію умершихъ; а что такое пирамиды, если не подражаніе громаднымъ скаламъ и каменнымъ горамъ египетскимъ? Или не привносило ли своей доли вліянія на образованіе идеи непреходящаго бытія даже созерцаніе тѣхъ страшныхъ и могучихъ животныхъ, которыми наполнены рѣки и пустыни Египта? А утверждаясь въ идеѣ безсмертія, египтянинъ не оставался въ праздномъ ожиданіи загробной нескончаемой жизни, но, слѣдуя психическому закону ассоціаціи представленій, метафизическому закону соединенія и единства всѣхъ вещей универсума и несовершеннымъ теологико-космологическимъ понятіямъ своимъ о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка, стремился увѣковѣчивать все и въ настоящемъ видимомъ мірѣ.

Живая вѣра въ безсмертіе производила самое благотворное вліяніе на нравственность египетскую. Идея безсмертія есть несомнѣнно одна изъ достойнѣйшихъ идей человѣческаго духа; она свидѣтельствуетъ о неудовлетворительности духа чувственнымъ существованіемъ на землѣ и

стремленіи его возвыситься надъ физическою природою въ область духовную, идеальную, вполнѣ соотвѣтствующую его природѣ; съ нею необходимо соединяется и мысль о воздаяніи. И мы видимъ, что египтяне отчасти не похожи въ нравственной жизни своей на другіе восточные народы. *Геродотъ* разсказываетъ, что на египетскихъ пиршествахъ обносили вокругъ гостей ящикъ съ деревяннымъ изображеніемъ въ немъ мертвеца, приговаривая—„посмотри на него, и тогда пой и веселись; потому что когда умрешъ, будешь подобенъ ему“ [1]). Историки говорятъ, что это дѣлалось въ предупрежденіе невоздержности и безпутства, къ которымъ расположены и которымъ предавались египтяне, и слѣдовательно передаваемый *Геродотомъ* фактъ говоритъ не въ пользу египтянъ. Конечно, дѣйствительная жизнь всегда будетъ болѣе или менѣе расходиться съ идеей; но тѣмъ не менѣе нравственная идея, какъ видимъ изъ этого факта, была жива у египтянъ и глубоко проникала всѣ обстоятельства и явленія его жизни [2]). Нѣтъ также правилъ безъ

---

[1]) II, 128.

[2]) Въ „Очеркахъ исторіи древняго міра“, помѣщенныхъ въ „Трудахъ Кіевской дух. Академіи“, 1874 г., передаваемый *Геродотомъ* фактъ обношенія гостей изображеніемъ мертвеца объясняется такъ. Указавши на невоздержность египтянъ на торжествахъ въ употребленіи пищи и питья, доходившую нерѣдко „до безобразныхъ сценъ“, авторъ продолжаетъ: „умѣренныхъ людей заставляли дѣлаться неумѣренными, напоминая имъ (т. е. обнесеніемъ муміи), что за гробомъ конецъ всему“ (м. февраль, стр. 280). Объясненіе это представляется намъ страннымъ: трупы умершихъ египтяне сохраняли въ видѣ мумій неразложимыми, выходя изъ идеи безсмертія,—и въ тоже время обносили гостей изображеніемъ муміи, съ намѣреніемъ заглушить въ нихъ идею безсмертія и дать этимъ полный просторъ животнымъ влеченіямъ! Какъ совмѣстить и примирить все это? Или быть можетъ авторъ названныхъ „Очерковъ“ хочетъ сказать, что при обнесеніи гостей изображеніемъ мертвеца имѣлось доброе намѣреніе, именно напомнить окружающимъ о необходимости воздержанія въ виду загробной судьбы человѣка (хотя по ходу мыслей автора не видно этого), но пирующіе вмѣсто назиданія отъ муміи получали вредъ, возбуждая въ себѣ ту мысль, что неподвижная безжизненная мумія, которою по смерти становится человѣкъ, уже не въ состояніи будетъ ѣсть и пить, наслаждаться земными благами, и потому надобно стараться побольше насладиться ими до-смерти.

исключеній, трудно особенно богатому устоять противъ приманокъ чувственности, — а *Геродотъ* говоритъ именно о торжествахъ богатыхъ людей. Наконецъ плодоносная египетская страна обладала столь обильными естественными и искусственными произведеніями, что имъ нуженъ былъ широкій сбытъ, и они весьма легко могли возбуждать и питать не совсѣмъ умѣренныя требованія въ египетскомъ народѣ. Если потому на египетскихъ памятникахъ, по которымъ можно подробно читать описаніе препровожденія свободнаго и праздничнаго времени въ Египтѣ, мы находимъ изображенія разнородныхъ музыкальныхъ инструментовъ, плясокъ, различныхъ игръ, нагруженныхъ яствами и напитками столовъ, роскошно разряженныхъ дамъ и т. д., то все это прежде всего говоритъ объ эстетическомъ и промышленномъ развитіи египетскаго народа; а затѣмъ, конечно, можно пользоваться имъ и для доказательства нравственной неумѣренности египетскаго народа, или собственно—богатыхъ людей, но лишь на столько, на сколько на памятникахъ дѣйствительно встрѣчаемъ и картины безобразнаго нравственнаго свойства, напр. изображенія послѣдствій неумѣреннаго употребленія напитковъ.

А кто наиболѣе имѣетъ возможности роскошно пожить, если не царь? Но мы не видимъ, чтобы фараоны утопали въ

Но надобно быть уже слишкомъ испорченнымъ въ нравственномъ отношеніи, чтобы строить такія комбинаціи въ головѣ и слѣдовать имъ въ практической жизни. Встрѣчаются, конечно, такія уродливыя въ нравственномъ отношеніи натуры, что чѣмъ больше убѣждаете ихъ идти по извѣстному благому пути или совершить извѣстное благое дѣйствіе, тѣмъ больше они вступаютъ въ противорѣчіе съ вами и съ намѣреніемъ идутъ въ обратномъ отношеніи, хорошо сознавая, что для нихъ было бы лучше послѣдовать вашему совѣту; но отъ этихъ уродливыхъ натуръ дѣлать общее заключеніе о народѣ, и притомъ такомъ, какъ египетскій, мы не въ правѣ. Если въ корнѣ египетской жизни лежитъ тенденція безсмертной жизни за гробомъ, то не натурально предположить, по крайней мѣрѣ вообще говоря, чтобы египтянинъ спѣшилъ—какъ бы то ни было, по праву или не по праву, но пережить все то, что предлагаетъ ему для наслажденій настоящая жизнь; вѣдь предстоитъ же ему новая жизнь, къ которой настоящая должна быть поставлена въ какое нибудь отношеніе.

сластолюбіи и невоздержаніи. По описанію *Діодора*, пища царей была очень проста, и вино употреблялось въ умѣренномъ количествѣ. Образъ жизни былъ въ высшей степени правиленъ. Ниже мы увидимъ, что строгій порядокъ въ жизни царя не столько, быть можетъ, вытекалъ изъ личнаго желанія послѣдняго, сколько предписывался внѣшнимъ соціально-государственнымъ закономъ; но тѣмъ не менѣе фактъ остается фактомъ, что фараоны проводили умѣренную и правильную жизнь. И по свидѣтельству *Діодора*, они не тяготились такимъ препровожденіемъ жизни, а напротивъ считали себя самыми счастливыми людьми. Извѣстны также мужество фараоновъ, энергическая дѣятельность ихъ и многочисленныя военныя предпріятія и побѣды, сообщаемыя политической исторіей Египта. На многочисленныхъ памятникахъ египетскихъ по преимуществу изображаются славныя воинственныя дѣла царей. Въ тоже время цари представляются въ самой тѣсной связи и дружбѣ съ богами; боги благословляютъ царей на борьбу, а цари обильно жертвуютъ богамъ трофеи своихъ побѣдъ; цари строятъ храмы, а боги благодарятъ ихъ. Такимъ образомъ фараоны являются на памятникахъ благочестивѣйшими. Этимъ они превосходятъ въ нравственномъ отношеніи деспотовъ—завоевателей изъ среды народовъ передней Азіи (семитовъ), не знающихъ ничего выше своего субъективнаго хотѣнія. Укажемъ для примѣра на идеальную личность *Сезостриса*. Мужество и устойчивость характера и трезвость духа обнаруживалъ и весь египетскій народъ. Какъ при всѣхъ внутреннихъ волненіяхъ и нестроеніяхъ, такъ и при многочисленныхъ внѣшнихъ нападеніяхъ и давленіяхъ, египтяне съ удивительною твердостію и настойчивостію отстаивали свою національность, свои нравы, обычаи и учрежденія. Многовѣковое, напр., тяжкое иго гиксовъ не могло уничтожить или повредить корня духовной жизни египтянъ; и мы видимъ, что со сверженіемъ господства этого пришлаго племени жизнь египтянъ потекла съ прежнею энергіей и въ прежнемъ направленіи.

Другая выдающаяся нравственная черта египетскаго народа—мягкость и гуманность нравовъ. А съ этимъ качествомъ необходимо связывается справедливость въ отношеніяхъ къ ближнимъ. Въ „Книгѣ мертвыхъ“ и на открываемыхъ надгробныхъ памятникахъ египетскихъ встрѣчаются отъ лица умершаго воззванія къ божеству съ перечисленіемъ исполненныхъ умершимъ добродѣтелей и несовершонныхъ грѣховъ, и въ ряду добродѣтелей весьма видное мѣсто занимаютъ дѣла милосердія и состраданія къ ближнимъ. „Я никого не умерщвлялъ“, говорится отъ лица умершаго, „никого не поносилъ и ни на кого не злился“, „не притѣснялъ бѣдныхъ и вдовъ“, „кормилъ алчущихъ и поилъ жаждущихъ“ и т. д... Эти же добродѣтели, признанныя или непризнанныя за умершимъ, имѣли вѣское значеніе при производствѣ суда надъ покойникомъ, рѣшавшаго вопросъ о погребеніи его, и погребеніи такомъ или иномъ. Дѣла благотворенія и справедливости лежали особенно на обязанности царей, какъ имѣющихъ богатыя средства къ тому и производящихъ своими распоряженіями и дѣйствіями важныя послѣдствія въ народѣ, и часто выставляются имъ на видъ. Въ указанномъ нами описаніи *Діодоромъ* частной жизни царей говорится, что когда царь представалъ предъ алтаремъ для совершенія жертвы, верховный жрецъ исчислялъ предъ народомъ царскія добродѣтели, именно—человѣколюбіе, доброхотное подаяніе милостыни, великодушное уменьшеніе наказаній за проступки, справедливость, и молилъ божество ниспослать царю всякое благополучіе, если царь будетъ точно исполнять свои обязанности по отношенію къ подданнымъ.

Хотя государственная и общественная организація Египта основывалась на кастовомъ учрежденіи, но касты, вообще говоря, не имѣли здѣсь такого рѣзкаго разграниченія и гнетущаго вліянія высшихъ на низшихъ, какъ въ Индіи. Раздѣленіе между побѣдителями и побѣжденными, властительнымъ племенемъ и подчиненнымъ неизбѣжно про-

исходило въ исторіи переселеній народовъ[1]); а египтяне отличались въ высшей степени консервативнымъ направленіемъ, потому уже изъ уваженія къ преданію и старинѣ (и это главный мотивъ) должны были нерушимо сохранять то (т. е. кастовое раздѣленіе), что освящено древностію. Напр. переходъ изъ одной касты въ другую въ сущности былъ возможенъ; но у консерваторовъ египтянъ создался обычай, чтобы сынъ унаслѣдывалъ ремесло и званіе отца, а этимъ закрѣплялось кастовое раздѣленіе. Юридическое право вырабатывалось и сложилось въ систему подъ вліяніемъ жрецовъ[2]), которые были не только совершителями богослужебныхъ обрядовъ, но и представителями науки; но тѣмъ не менѣе юридическій законъ уравниваетъ въ судебныхъ приговорахъ всѣхъ членовъ государства, не исключая и самой низшей касты, и всѣмъ безъ исключенія покровительствуетъ и защищаетъ. За умерщвленіе раба налагается такое же наказаніе, какъ и за умерщвленіе свободнаго. Въ наказаніяхъ за проступки просвѣчивалъ, сравнительно говоря, духъ кротости, столь прославленный греческими писателями. За ложный доносъ обвинитель подвергался тому наказанію, какому слѣдовало подвергнуть обвиняемаго. Чтобы дать возможность тяжущимся сторонамъ надлежащимъ образомъ уяснить обстоятельнѣе дѣла въ виду произнесенія правильнаго судебнаго приговора, давался извѣстный срокъ для производства суда и предлагалось письменное изложеніе тяжущимися сторонами процесса своего дѣла. Если же встрѣчаемъ у египтянъ и жестокія физическія наказанія, то они вытекаютъ изъ принципа естественнаго права—„око за око, зубъ за зубъ“. Въ силу этого закона у египтянъ вообще наказывали преступниковъ въ той части тѣла, ко-

---

[1]) Думаютъ въ настоящее время, что господствовавшее въ Египтѣ племя перешло сюда въ незапамятныя времена изъ Азіи и покорило туземныя негритянскія племена.

[2]) Господствующая каста въ Египтѣ. *Діодоръ* насчитываетъ пять кастъ въ Египтѣ, а *Геродотъ*—семь.

торою онъ преступилъ законъ. Поддѣльщиковъ монетъ, печатей, государственныхъ бумагъ и т. п. наказывали отсѣченіемъ рукъ; выдавшаго врагамъ тайну—отрѣзываніемъ языка; изнасиловавшаго женщину—оскопленіемъ и т. п. Были попытки вывести изъ практики смертную казнь. Гуманному же характеру египетскаго народа надобно приписать раннее уничтоженіе человѣческихъ жертвоприношеній, если только таковыя существовали въ Египтѣ[1]). Заимодавцамъ позволялось увеличивать свои капиталы процентными наращеніями только до извѣстныхъ предѣловъ. Мягкость характера выражалась и въ отношеніяхъ египтянъ къ животнымъ.

При такой кротости нравовъ и гуманности характера сословіе воиновъ[2]) не пользовалось въ Египтѣ высокимъ значеніемъ и симпатіей. На военное занятіе многіе смотрѣли, какъ на тяжесть, которую человѣку надобно нести только изъ необходимости. Какъ и у китайцевъ, у египтянъ больше цѣнились умъ и образованіе, чѣмъ мечъ и воинская доблесть. А вниманіе къ образованію и наукѣ не могло не сопровождаться благопріятными послѣдствіями для законодательства и правосудія,—тѣмъ болѣе, что египетская мысль направлена была не на безплодное теоретическое созерцаніе (какъ у индійцевъ), а на практическіе интересы и цѣли (какъ у китайцевъ). Потому, хотя на основаніи нѣкоторыхъ скульптурныхъ изображеній на памятникахъ можно думать, что военное искусство доведено въ Египтѣ до высокой степени развитія, но тѣмъ не менѣе въ политическомъ и военномъ отношеніяхъ Египетъ не можетъ за-

---

[1]) Предполагаютъ существованіе въ Египтѣ въ древнѣйшее время обычая приносить человѣческія жертвы на основаніи нѣкоторыхъ изображеній на памятникахъ и свидѣтельствъ нѣкоторыхъ греческихъ писателей. Но *Геродотъ* не упоминаетъ о немъ. Быть можетъ, это молчаніе объясняется тѣмъ, что въ его время уже не существовалъ этотъ обычай. Возможно, что этотъ обычай занесенъ въ Египетъ чрезъ гиксовъ.

[2]) Вторая господствующая въ Египтѣ каста.

нять выдающагося мѣста въ исторіи государствъ. За то въ гражданскомъ или соціальномъ отношеніи Египетъ могъ бы послужить образомъ для современныхъ ему народовъ. Честная гражданская жизнь—вотъ идеалъ египтянина. Отсюда достойный подраженія египетскій обычай—чтобы каждый гражданинъ давалъ правительству отчетъ въ томъ, чѣмъ и какъ онъ кормится и проживаетъ. Понятно, какъ важна эта мѣра для предотвращенія праздности и пріученія къ трудовой и правильной жизни.

При развитіи добропорядочной соціальной жизни не могла не получить важнаго значенія и болѣе или менѣе правильнаго положенія по отношенію къ обществу семейная жизнь. Женщина пользовалась въ Египтѣ сравнительно съ положеніемъ ея на Востокѣ свободою и уваженіемъ; въ этомъ отношеніи опять есть сходство египтянъ съ китайцами. Хотя въ видахъ умноженія народонаселенія дозволено было многоженство, хотя роскошная жизнь богатыхъ людей невольно и естественно вовлекаетъ въ себя, въ качествѣ составной части, и многоженство, хотя наконецъ цари въ силу привилегій, какими они всегда и во всемъ пользовались, имѣли гаремы, тѣмъ не менѣе въ Египтѣ довольно ясно замѣчаются тенденція къ моногамическому браку, какъ лучшему и совершеннѣйшему семейному состоянію, и дружелюбное отношеніе между мужемъ и женой и вообще между мужчиной и женщиной. Съ этой точки зрѣнія удобно примиряются противорѣчивыя показанія *Діодора*, что египтянинъ имѣлъ много женъ, и *Геродота*, что онъ имѣлъ одну жену. Въ доказательство предпочтенія моногаміи достаточно сослаться на жрецовъ, которые считались людьми высшей нравственной жизни и которымъ дозволялся бракъ только моногамическій. Въ семейномъ домѣ женщина была не рабынею, какъ у другихъ восточныхъ народовъ, а „госпожею“ (какъ называется она на памятникахъ) и пользовалась всѣми удобствами жизни. На ней главнымъ образомъ лежало попеченіе о дѣтяхъ. Въ общество

женщины могли являться наравнѣ съ мужчинами и вести себя въ немъ совершенно свободно. По изображеніямъ на памятникахъ, онѣ увеселяютъ общество, занимаютъ центральныя мѣста въ группахъ гостей, чувствуютъ себя довольными и счастливыми. Погребеніе женщинъ столь же торжественно, какъ и мужчинъ; гробы женскіе разукрашиваются не меньше мужскихъ. На гробахъ рядомъ съ изображеніемъ мужа всегда помѣщается изображеніе жены. А знатнымъ женщинамъ, особенно царицамъ, даже воздвигались памятники. Соціальное значеніе, принадлежавшее въ Египтѣ женщинѣ, свидѣтельствуется между прочимъ и тѣмъ, что попеченіе о престарѣлыхъ родителяхъ возлагалось закономъ не на сына, а на дочь. За нарушеніе супружеской вѣрности наказывались какъ мужчина, такъ и женщина; обольстившій дѣвушку тяжело искупалъ свой грѣхъ (тысячью ударами). Бракъ между близкими родственниками (братомъ и сестрой) дозволялся и былъ въ обычаѣ; но—изъ пристрастія къ закрѣпленію фамилій въ тѣсныхъ связяхъ, и по примѣру *Озириса* и *Изиды*. Несогласія и раздоры въ семейномъ домѣ, могущіе произойти изъ-замногоженства при унаслѣдствованіяхъ, предотвращались тѣмъ, что всѣ дѣти, отъ какой бы то ни было женщины, признавались законными и получали право пользоваться всѣми привилегіями отцовъ своихъ. Этимъ же выражалась гуманность отношеній къ дѣтямъ и побочнымъ женамъ Въ отношеніи почтительности дѣтей къ родителямъ египтяне едвали уступятъ китайцамъ. Вообще, по описаніямъ *Геродота*, младшіе считаютъ первою и священною обязанностью своею вѣжливость и почтеніе къ старшимъ.

Изображая мягкость и гуманность египетскихъ нравовъ, мы нашли нѣсколько точекъ близкаго соприкосновенія египтянъ съ китайцами,—и это имѣетъ, конечно, какъ увидимъ ниже, свои причины. Но египетская мораль превосходитъ китайскую глубиною мотивовъ и внутреннимъ характеромъ гуманныхъ отношеній и вообще нравственныхъ

дѣйствій. Она не была направлена, подобно китайской, только на внѣшнія дѣйствія, но столь же существенно — и на внутреннее настроеніе, на чистоту и святость души. А въ отличіе отъ мягкости индійской, выражающейся въ томъ, что браминъ прилагаетъ много хлопотъ къ тому, какъ бы получше успокоить въ госпиталѣ престарѣлую лошадь или больную корову, или какъ бы не раздавить ползущаго на дорогѣ червячка, египетская мягкость опредѣляется не столько пассивно-религіознымъ принципомъ, вытекающемъ изъ пантеистическаго представленія о всепроникающемъ Брамѣ или изъ вѣрованія въ душепереселеніе, сколько активно-нравственнымъ, вытекающемъ изъ понятія о самостоятельномъ, въ относительномъ смыслѣ, достоинствѣ и правѣ различныхъ видовъ бытія и жизни и изъ сознанія обязанности человѣка уважать эти права и это достоинство. Правда, и египтяне отчасти побуждались на мягкое отношеніе къ животнымъ религіознымъ почитаніемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ [1]); но при всемъ томъ находимъ у нихъ предписанія относительно животныхъ съ такимъ же чисто нравственнымъ характеромъ, какъ напр. еврейское предписаніе—„не заграждай устъ молотящаго вола“. При изображеніяхъ на египетскихъ памятникахъ молотящихъ воловъ [2]) стоитъ стихъ: „молотите волы, молотите для вашихъ господъ, молотите и для себя самихъ“;—такъ приговаривали, надо полагать, погонщики воловъ.

Насколько на судахъ, какъ и вообще во всей жизни, заботились о безпристрастіи и правдѣ, можно видѣть между прочимъ изъ одного обряда при погребеніи усопшихъ, въ особенности царей. Послѣ того какъ покойникъ былъ набальзамированъ и вполнѣ приготовленъ къ погребенію, начинался нравственный судъ надъ нимъ. Въ судѣ могъ принимать

---

[1]) Ниже увидимъ, что у египтянъ существовалъ широкій культъ животныхъ.

[2]) Молотьба происходила посредствомъ растаптыванія колосьевъ копытами животныхъ.

участіе всякій желающій съ обязательствомъ обвинять умершаго, если ему извѣстно что нибудь нехорошаго изъ его жизни. Въ случаѣ же добродѣтельной жизни умершаго, долженъ былъ восхвалять его. Ложное обвиненіе строго наказывалось. Если усопшій не устоялъ на судѣ, то онъ лишается торжественнаго погребенія, которымъ египтяне слишкомъ дорожили. И такъ поступали не только съ обыкновенными смертными, но и съ фараонами. Тотъ, предъ которымъ восточный человѣкъ благоговѣетъ, какъ предъ божествомъ, и предъ велѣніями котораго онъ безотвѣтенъ, становится по смерти предметомъ свободнаго обсужденія и безпощаднаго приговора послѣдняго земледѣльца или скотовода. При обсужденіи жизни фараона особенное вниманіе обращалось на добродѣтель справедливости въ управленіи и отношеніяхъ къ подданнымъ. При отсутствіи этой добродѣтели фараонъ лишался, по настоянію народа, царскихъ почестей при погребеніи. Можно не сомнѣваться, что это обстоятельство не оставалось безъ благотворнаго вліянія на царскихъ преемниковъ и побуждало ихъ къ справедливому управленію.

А земной судъ надъ усопшимъ, имѣвшій, говоримъ, благотворное вліяніе на нравственную жизнь египтянъ, производился по образцу суда загробнаго, въ царствѣ *Озириса*; слѣд. инициатива перваго кроется въ живой у египтянъ идеѣ безсмертія, и отсюда опять видимъ благотворное дѣйствіе на египтянъ эсхатологической идеи. Послѣ разлученія съ тѣломъ душа переходитъ въ мрачное царство тѣней (*Аментесъ*), гдѣ подъ предсѣдательствомъ *Озириса* (греческій и римскій *Плутонъ*) производится праведный судъ надъ нею. *Озирисъ* возсѣдаетъ на тронѣ, сорокъ два демона [1]), расположенные рядомъ съ *Озирисомъ*, являются въ качествѣ обвинителей, четыре генія смерти помогаютъ душѣ оправдаться, богиня истины и правосудія *Ма* производитъ взвѣшиваніе

---

[1]) Соотвѣтственно сорока двумъ смертнымъ египетскимъ грѣхамъ и сорока двумъ свящ. книгамъ.

на вѣсахъ сердца умершаго (посредствомъ страусова пера —эмблемы истины и правды), богъ письменности и науки *Тотъ* записываетъ результаты суда. Представши предъ престолъ верховнаго и нелицепріемнаго судіи *(Озириса)*, душа смиренно молитъ о принятіи ея въ обители блаженныхъ, подробно перечисляя сорокъ два запрещенныхъ смертныхъ грѣха и усиливаясь доказать неповинность свою въ нихъ. Если она успѣетъ въ этомъ, и сердце перевѣситъ страусово перо, то признается чистою и возводится въ обители блаженныхъ; если же сердце окажется слишкомъ легкимъ, то душа подвергается соотвѣтствующему наказанію.

Въ изображеніяхъ рая и ада отражаются черты и формы видимаго чувственнаго міра и играетъ южная фантазія. Блаженные наслаждаются плодами райскихъ деревьевъ, упоеваются ароматами цвѣтниковъ, восхищаются пріятными прогулками въ тѣнистыхъ аллеяхъ, освѣжаются купаньемъ въ небесныхъ водахъ и т. п. Напротивъ осужденные, вступивши въ общество со злыми и страшными на видъ демонами, жгутся послѣдними въ огнѣ, пронзаются копьями, варятся въ котлахъ, вѣшаются вверхъ ногами и т. п...

Но преисподняя не есть единственное мѣсто для наказанія нечестивыхъ. По свидѣтельству *Геродота* [1]) и одного египетскаго памятника, на которомъ изображено изгнаніе не устоявшей на судѣ души въ видѣ свиньи, египтяне вѣрили въ душепереселеніе. Процессъ этотъ назначался для наказанія и очищенія душъ, не успѣвшихъ очистить себя во время земной жизни. Въ какомъ отношеніи находится этотъ видъ наказанія къ наказанію въ преисподней, назначались ли наказанія въ преисподней для тѣхъ душъ, которымъ недостаточенъ былъ для очищенія процессъ душепереселенія, или какъ нибудь иначе, трудно сказать что нибудь положительное. Такъ какъ на открытыхъ остаткахъ древнѣйшаго царства египетскаго нѣтъ слѣдовъ ученія о душепереселеніи,

[1]) II, 123.

то можно предположить, что это ученіе позднѣйшаго происхожденія.—Есть и еще одна среда для очищенія нечистыхъ душъ,—среда атмосферная. Поселенная здѣсь душа пытается и очищается бурными и рѣзкими атмосферными явленіями, свирѣпствующими здѣсь, пока не сдѣлается способною снова возродиться и достойнымъ образомъ пожить на землѣ.

Даже относительно душъ оправданныхъ на судѣ было представленіе, что и онѣ не изъяты изъ процесса странствованія. Странствованіе совершается по различнымъ областямъ высшей, небесной сферы съ цѣлію совершеннаго очищенія и одухотворенія душъ и полнаго приготовленія къ соединенію съ божествомъ. На пути странствованія души встрѣчаются съ различными богами, вступаютъ въ общеніе съ ними и преображаются.—По мѣрѣ приготовленія душъ праведныхъ къ совершенному соединенію съ божествомъ, и души нечестивыхъ постепенно очищаются посредствомъ душепереселеній отъ грѣховной нечистоты, и наконецъ становятся способными войти въ небесныя обители. Предполагаемъ, что египетская догматика оканчивалась ученіемъ объ апокатастасисѣ.

Если такимъ образомъ загробная участь человѣка съ точностію соразмѣряется съ земными заслугами его, то и земная судьба его находится въ соотвѣтствіи съ нравственнымъ состояніемъ. А отсюда слѣдуетъ абсолютная справедливость отношеній къ человѣку божества, вообще—строгая законосообразность въ мірѣ. Отсюда же, вообще, выводится догматъ божественнаго міроправленія. А вслѣдствіе тѣснѣйшаго взаимоотношенія между природою и исторіей, по египетскому міровоззрѣнію, вслѣдствіе всепроникающей причинной связи, человѣкъ имѣетъ возможность посредствомъ астрономическихъ наблюденій предузнавать божественное міроправленіе и предугадывать свою судьбу.

Къ характеристикѣ нравственной жизни египтянъ надобно отнести далѣе—религіозность, меланхоличность и нѣкоторую грандіозность. *Геродотъ* назвалъ египтянъ „бла-

гочестивѣйшимъ и нравственнѣйшимъ изъ всѣхъ извѣстныхъ ему народовъ древняго міра[1]). Это впрочемъ естественно и понятно, коль скоро все вниманіе египтянъ было направлено на жизнь загробную—съ ея судомъ предъ престоломъ божества и вѣчною жизнію въ союзѣ съ нимъ. Религія проникаетъ всѣ стороны и отношенія египетской жизни и накладываютъ на нихъ своеобразную печать. Государство носило характеръ теократическаго устройства. Фараоны признавались (какъ и въ Китаѣ) сыновьями божества, наслѣдниками оставленной имъ богами власти на землѣ и даже воплощеніемъ божества. На памятникахъ они изображаются въ самыхъ интимныхъ отношеніяхъ къ божеству, сами воздвигаютъ себѣ храмы и памятники, самимъ себѣ приносятъ жертвы (напр *Рамезесъ*, *Аменофисъ*). Принадлежа собственно военной кастѣ, фараонъ считался въ тоже время и верховнымъ жрецомъ; онъ ежедневно приносилъ торжественную жертву, былъ представителемъ народа предъ божествомъ, вступалъ въ сношенія съ божествомъ безъ посредства жрецовъ. Огромнымъ значеніемъ пользовались и жрецы, едвали уступая въ этомъ отношеніи индійскимъ. При религіозной настроенности своей народъ охотно оказывалъ имъ почтеніе, повиновеніе и независтливость къ ихъ привиллегіямъ и богатству; и они имѣли большое вліяніе даже на царей. Религіозное направленіе и мистическій оттѣнокъ получили и науки и искусства въ Египтѣ, находясь въ полномъ распоряженіи и власти жрецовъ. Важнѣйшія египетскія науки—астрономія составляла часть богословія (служа объясненію божественнаго міроправленія), медицина была смѣшана съ магіей, и медики лѣчили больнаго не только лѣкарствами, но и призываніемъ духовъ, философія имѣла форму теософіи. Самое выдающееся изъ пластическихъ искусствъ Египта—архитектура имѣла примѣненіе главнымъ образомъ въ созданіи

[1]) II, 37.

храмовъ, пирамидъ и другихъ религіозныхъ памятниковъ, а скульптура и живопись служили добавленіемъ къ архитектурѣ, слѣдовательно также находились на услугахъ у религіи. Изъ фонетическихъ искусствъ поэзія, подъ давленіемъ религіи, не могла въ достаточной степени раскрыться въ разнообразныхъ своихъ видахъ (хотя у египтянъ не было, кажется, недостатка въ поэтическомъ дарованіи), но тѣмъ не менѣе въ жалобной пѣсни *Манера* можно видѣть образецъ примѣненія лирики къ выраженію религіозныхъ чувствъ. Пѣніе священныхъ пѣсней сопровождалось и музыкой. — Религіозность египтянина выражалась, далѣе, въ томъ, что вся жизнь его отъ рожденія до смерти была окутана въ религіозный культъ. О ней же свидѣтельствуютъ многочисленные храмы и другіе религіозные памятники, разбросанные по всему Египту. Наконецъ въ перечисленіи сорока двухъ смертныхъ грѣховъ видное мѣсто занимаетъ отношеніе человѣка къ божеству; исповѣдующійся объявляетъ, что онъ не презиралъ и не поносилъ боговъ, не похищалъ ничего изъ посвященнаго имъ имущества, соблюдалъ всѣ священные обряды, неопустительно присутствовалъ на священныхъ церемоніяхъ, не умерщвлялъ священныхъ животныхъ, не былъ лицемѣрнымъ святошею, но чтилъ боговъ истинно.

Но египетская религіозность не была похожа на индійскую; она не вела къ отвлеченной и безплодной созерцательности и къ аскетизму. Въ отличіе отъ индійской религіозности она была проникнута нравственно-практическою тенденціей. Египетскіе жрецы были расположены „не столько къ философской спекуляціи и къ возможному совершенству своего внутренняго существа (подобно индійскимъ жрецамъ), сколько къ устроенію твердаго и прочнаго зданія въ соціальной практитѣ“ [1]). А это говоритъ о бо̀льшей мягкости,

[1]) *Твестенъ*, D. relig. politisch. u. social. Ideen, I Bd, s. 382.

гуманности и всесторонности нравственныхъ воззрѣній и жизни египтянъ сравнительно съ индійцами, — говоритъ также о лучшемъ, сравнительно, уразумѣніи той истины, что источникъ зла заключается не въ матеріи, а въ духѣ (волѣ); хотя, съ другой стороны, въ этомъ подмѣчается меньшая внутренняя энергія и интенсивность египетскаго духа сравнительно съ духомъ индійца. Вообще, направленіе египетской религіозности на нравственно практическія цѣли указываетъ на высшее развитіе, сравнительно съ индійскими воззрѣніями, понятія человѣческой личности.

Съ меланхоличностію египетскаго народа, какъ новою характерною чертою его жизни, находятся въ тѣсной связи сосредоточенность и глубокомысліе этого народа, — какъ и вообще бываетъ, что люди глубокаго ума и высокой жизни бываютъ расположены (по замѣчанію еще *Аристотеля*) къ грусти и скорби. То и другое, меланхоличность и сосредоточенность, суть естественное слѣдствіе настойчиваго устремленія вниманія египтянина на рѣшеніе конечныхъ вопросовъ бытія и безраздѣльнаго влеченія къ послѣдней цѣли человѣческой жизни, выступающей за предѣлы видимаго свѣтлаго міра и утопающей въ области безпредѣльнаго, туманнаго, недовѣдомаго. Грустный тонъ душевнаго настроенія ясно сказался напр. въ египетской музыкѣ, которая была особенно любима египетскимъ народомъ, какъ отвѣчавшая душевному состоянію его. А изъ видовъ поэзіи больше сочувствія оказывалось лирикѣ, какъ средству выраженія внутренняго субъективнаго чувства. Нравственная обязательность у египтянъ сосредоточенности и молчаливости можетъ быть видима изъ надгробной надписи *Рамзеса V*, въ которой изложена оправдательная исповѣдь умершаго къ божеству,—въ этой исповѣди въ числѣ разныхъ тяжкихъ грѣховъ упоминается о томъ, что умершій „не распространялся въ своихъ рѣчахъ“.

А съ меланхоличностію и вдумчивостію, съ устремленіемъ мысли на необъятное и непостижимое, связанъ у

египтянъ вкусъ къ таинственному, загадочному и символическому, и глубое благоговѣніе къ тайнамъ. Печать этого вкуса и благоговѣнія ясно отразилась на религіозной системѣ и художественныхъ и другихъ созданіяхъ египетскаго духа. Не напрасно *Гегель* назвалъ египетскую религію (въ своей „Философіи религій“) религіей символовъ и загадокъ. Между тѣмъ какъ у индійцевъ (или грековъ), богатыхъ религіозными представленіями, существуетъ весьма сложная миѳологія, у египтянъ, столь же богатыхъ этими представленіями, находимъ одинъ только миѳъ объ *Озирисѣ* и *Изидѣ*; миѳологію здѣсь замѣняетъ символизмъ. Символическимъ выраженіемъ божества служитъ форма животнаго, какъ носителя таинственной силы природы и вообще представителя тайны жизни. Особенно характерны и цѣнны были съ этой точки зрѣнія животныя молчаливыя (кошка, мышь и др.). Отсюда цѣлый пантеонъ священныхъ животныхъ для воплощенія цикла боговъ; а въ центрѣ ихъ— *Аписъ*. Весьма характеренъ и фантастическій *сфинксъ*, страннымъ сочетаніемъ формъ задававшій каждому проходящему задачу. Странностію формъ отличалась и скульптура. А въ храмахъ, которые также страдаютъ недостаткомъ симметріи и единства, царствуетъ таинственный полумракъ, по мѣрѣ приближенія къ глубинѣ котораго, скрывавшей священную кошку и издававшей какіе-то непонятные отголоски, стѣны все больше и больше сдвигаются. Такую же форму имѣли дворы или предуготовительныя части къ храму, состоявшія изъ аллей сфинксовъ и обелисковъ. Тяготѣніе къ символизму выразилось и въ другихъ произведеніяхъ египетскаго духа, не имѣющихъ религіознаго характера, напр. въ іероглифическомъ письмѣ.

Если символическая тенденція есть слѣдствіе влеченія египетскаго духа къ таинственному и непостижимому, если египтяне устремлены были на необъятное, высокое и глубокое, вѣчное, то на характерѣ ихъ не могла не отразиться печать нѣкоторой, какъ мы выразились выше, грандіозности. И

этотъ грандіозный, такъ сказать, вкусъ находится въ тѣсной связи со вкусомъ къ символизму. Онъ выразился въ такихъ созданіяхъ, какъ пирамиды, изъ которыхъ *Хеопсова* возвышается до 70 саженей высоты и посредствомъ которыхъ „египтянинъ хотѣлъ, такъ сказать, достигнуть неба, чтобы исторгнуть отсюда тайну жизни и связать свое существованіе съ небесными, вѣчно живущими духами“ [1]),—какъ *лабиринтъ*, заключавшій въ себѣ до 3000 комнатъ и показавшійся *Геродоту* „высшимъ всякаго описанія“, „дѣломъ сверхчеловѣческаго генія“,—какъ ѳивскіе, мемфисскіе и др. храмы, которые были столь велики по объему, что въ настоящее время ихъ мѣста занимаютъ цѣлыя деревни,—какъ *Меридово озеро*, названное *Геродотомъ* чудомъ свѣта,—какъ *колоссальный сфинксъ*, высѣченный изъ цѣлой скалы и поражающій своими размѣрами. Развалины и остатки древнихъ Ѳивъ, Мемфиса, Геліополя и др. городовъ возбуждаютъ въ современномъ путешественникѣ какое-то необыкновенное, какое-то грустно-величественное, какъ мы выразились—грандіозное настроеніе; естественно, что это настроеніе тѣмъ болѣе должно быть присуще тому народу, которому обязаны происхожденіемъ своимъ эти развалины (т. е. сооруженія, давшія матеріалъ для этихъ развалинъ).

Стремленіе къ выраженію нравственнаго духа въ символическихъ и величественныхъ созданіяхъ свидѣтельствуетъ о тѣсной связи у египтянъ настроенія нравственнаго съ настроеніемъ эстетическимъ,—нравственности съ искусствомъ. Въ своемъ мѣстѣ мы довольно сказали объ отношеніи между этими двумя факторами исторіи [2]), видѣли тамъ какъ благотворное вліяніе искусства на нравственность, такъ и вредное въ иныхъ случаяхъ, именно въ тѣхъ, когда нравственность вовлекается въ естественный потокъ эстетическаго чувства и расходится во внѣшнихъ и чув-

[1]) *Хрисанѳъ*, Религіи древняго міра, 2 т. стр. 190.

[2]) Томъ I, стр. 250 и д.

ственныхъ формахъ. Въ принципѣ у египтянъ была удержана самостоятельность нравственнаго начала — какъ по отношенію къ религіи (въ отличіе отъ индійцевъ), такъ и по отношенію къ художеству (въ отличіе отъ грековъ). Какъ религія египтянина была проникнута нравственно-практическою тенденціей, такъ и искусство его не только всецѣло было проникнуто религіозно-нравственнымъ духомъ, но даже не имѣло самостоятельной цѣли, а служило средствомъ для символическаго выраженія религіозно-нравственныхъ идей. Но въ явленіи или дѣйствительности такая тѣсная связь между изобиліемъ внѣшнихъ и чувственныхъ формъ и выраженіемъ въ нихъ религіозно-нравственныхъ мыслей имѣло слѣдствіемъ оматеріализованіе религіозно-нравственнаго духа и сведеніе нравственности на путь механической дѣятельности. И здѣсь-то точка поворота во взглядѣ нашемъ на египетскую нравственность. Если до сихъ поръ мы имѣли въ виду выискать и указать то, что есть лучшаго въ египетской нравственности сравнительно съ нравственностію другихъ древнѣйшихъ народовъ, то для полной и вѣрной характеристики первой слѣдуетъ теперь обратить вниманіе на слабыя стороны ея.

Хотя египтяне достигли высшаго развитія въ сознаніи личности человѣка, его духовной природы, сравнительно съ китайцами и индійцами, но духъ египетскій не произвелъ перерыва съ природою, чтобы понять самостоятельное существованіе свое, съ своими особенными, высшими потребностями и чисто духовными средствами удовлетворенія этихъ потребностей. Египетскій духъ поставилъ великую проблему и усиленно пытался разрѣшить ее, но безмолвный сфинксъ остается яснымъ свидѣтелемъ неразрѣшимости для египтянина этой проблемы. А коль скоро духъ египетскій не произвелъ внутренняго перерыва съ природою, то природа неизбѣжно будетъ помрачать его сознаніе, держать его въ своихъ оковахъ и налагать на него свою печать; ему остается довольствоваться сумрачнымъ сознаніемъ своей

духовности и зависимымъ существованіемъ. Коль скоро духъ не въ состояніи разрѣшить поставленной проблемы своей жизни, то онъ начинаетъ испытывать неудовлетворенное и непріятное существованіе и пытается удовлетворять себя какимъ нибудь другимъ путемъ, хотя бы то путемъ лжи, а не истины, лишьбы имѣть что нибудь положительное, котораго всегда требуетъ человѣческій духъ.

Какъ на первый и самый разительный фактъ оматеріализованія египетскаго духа укажемъ на образовавшійся у египтянъ культъ животныхъ. Можно не сомнѣваться, что этотъ культъ не есть остатокъ первоначальнаго фетишизма въ египетской религіи, какъ думаютъ нѣкоторые [1]), а есть особенная, специфически принадлежащая Египту форма символистическаго выраженія религіознаго сознанія и вообще міровоззрѣнія, постепенно создавшаяся рядомъ съ раскрытіемъ отвлеченныхъ понятій о божествѣ. А извѣстно изъ исторіи и опыта, какъ трудно младенчествующему уму [2]) удержать грань между видимою формою и идеальною сущностію, какъ легко онъ переноситъ черты одной на другую и перемѣшиваетъ ихъ. Потому, относясь съ вниманіемъ и почтеніемъ къ животнымъ, какъ къ символамъ божества, египтянинъ началъ обоготворять ихъ, какъ непосредственное выраженіе божественной сущности и жизни. Обоготвореніе это вызываетъ въ насъ чувство отвращенія, оно поражало своею странностію еще древнихъ грековъ, но тѣмъ не менѣе совершалось египтянами съ энтузіазмомъ. За священными животными ухаживали съ необыкновенною заботливостію, ихъ мыли, умащали благовонными мастями и окуривали ароматами, кормили дорогими яствами, содержали въ богатыхъ жилищахъ и укладывали въ пышныя постели, привѣшивали на ушахъ серьги и надѣвали на лапы брас-

[1]) Напр. гегеліанская школа.

[2]) А умъ восточнаго человѣка есть умъ младенчествующій, умъ колыбельный.

леты. Когда животное издыхало, оно оплакивалось не меньше человѣка и бальзамировалось. И въ настоящее время открываютъ въ Египтѣ (напр. въ 1851 г. около Мемфиса) великолѣпныя могилы съ богатыми надгробными памятниками, приготовленныя, можно подумать, для вѣчнаго покоя какого нибудь славнаго завоевателя, но въ которыхъ на самомъ дѣлѣ торчитъ мумія животнаго. Особеннымъ значеніемъ и уваженіемъ пользовались *Аписъ* (священный быкъ) въ Мемфисѣ и *Мневисъ* въ Геліополѣ. Когда они издыхали, вся страна облекалась въ трауръ и не снимала его до тѣхъ поръ, пока не находился новый быкъ съ требуемыми примѣтами [1]); по обрѣтеніи же послѣдняго начиналось семидневное празднество. Ненамѣренно умертвившій животное подвергался штрафу, а намѣренно—смертной казни. На убійцу животнаго накидывалась толпа, готовая безъ всяческаго суда уничтожить его; потому-то встрѣтить мертвое животное—величайшее несчастіе для египтянина,—и по угрожающимъ послѣдствіямъ, и въ виду самаго печальнаго факта. Нерѣдко возникали между разными городами и частями египетской страны даже войны изъ за того, что въ однихъ городахъ и частяхъ страны нѣкоторыя животныя (напр. крокодилъ) считались священными и почитались, а въ другихъ употреблялись въ пищу и не уважались.

Развитіе такого рабскаго и сантиментальнаго отношенія къ животнымъ, этой низшей формѣ жизни, рядомъ съ устремленіемъ вниманія въ высшій міръ безсмертнаго духа, свидѣтельствуетъ о сильномъ еще тяготѣніи египтянъ къ инстинктивной жизни природы, о большой еще способности ихъ предаваться грубымъ суевѣріямъ, о легкости помраченія въ нихъ разумнаго сознанія и ниспаденія со ступени человѣческаго достоинства. Оно же свидѣтельствуетъ о присутствіи въ египетскомъ характерѣ общей черты восточ-

[1]) Бѣлымъ пятномъ на лбу и наростомъ подъ языкомъ.

наго человѣка, всегда готоваго, по горячности крови своей, на служеніе грубой чувственности.

Религіозное служеніе чувственности и ниспаденіе египетскаго духа въ сей видимый міръ матеріальной грубости и физической необходимости видны и изъ того, что египетскія божества, за исключеніемъ *Озириса*, изображались подъ формою различныхъ животныхъ, или слагались изъ разныхъ частей различныхъ животныхъ, или наконецъ символизировались въ образѣ дитяти. Тоже самое видимъ изъ того, что египетское воззрѣніе не было свободно отъ натурализма. Прежде всего находимъ у египтянъ широкое развитіе астрологіи. А здѣсь парализовались какъ свободное міроправленіе божества, такъ и свободное предопредѣленіе человѣческими дѣйствіями собственной судьбы. Божественное міроправленіе открывается въ законосообразномъ и непзмѣнномъ теченіи небесныхъ свѣтилъ и даже отожествляется съ нимъ. Это же теченіе небесныхъ свѣтилъ съ находящимися въ зависимости отъ него метеорологическими явленіями производитъ неизмѣнное вліяніе на дѣйствія человѣка и его судьбу. Почему по теченію небесныхъ свѣтилъ и другимъ физическимъ явленіямъ человѣкъ можетъ предузнавать свою судьбу. Астрологическое искусство процвѣтало у египтянъ не меньше халдейскаго. А между тѣмъ такая солидарная и неразрывная связь между духовнымъ и физическимъ мірами говоритъ не въ пользу перваго. Въ большомъ ходу была у египтянъ и магія [1]). А между тѣмъ въ магическомъ искусствѣ нами усматривается и подавленіе сознательныхъ и свободныхъ силъ духа, и отрицаніе чистыхъ физическихъ и необходимыхъ силъ природы, а создается что-то среднее между тѣмъ и другимъ, происходитъ что-то туманное, неопредѣленное, неясное, не имѣющее достаточныхъ основаній, и потому способное только питать суевѣріе Натурализмъ открывается и въ ученіи египтянъ о послѣдней судьбѣ че

[1]) Вспомнимъ для примѣра исторію Моисея.

ловѣка и всего вообще міра, въ ученіи о безсмертіи, которымъ такъ занята была мысль египтянина. Если углубимся въ эсхатологію египетскую, то предъ нами откроется въ концѣ концовъ круговоротъ всѣхъ вещей и явленій міра, а потому—и человѣческой жизни. Не говоримъ уже о томъ, что блага, вкушаемыя блаженными въ царствѣ *Озириса*, суть повтореніе чувственныхъ наслажденій на землѣ;—при недостаткѣ гарантіи вѣчнаго существованія человѣческой души на небѣ въ понятіи о личномъ абсолютномъ духѣ, независимомъ отъ міра, вѣчность по необходимости разлагалась въ представленіи человѣка въ безконечное повтореніе времени, съ его временными и земными условіями. Слѣдовательно судьба человѣка какъ и всегда существующаго—повторять все вновь земное странствованіе. А ученіемъ о метампсихозисѣ, который можетъ продолжаться для человѣка очень долго, до трехъ тысячъ лѣтъ, и въ продолженіе котораго душа можетъ принимать различныя формы, претерпѣвать различныя метаморфозы, сильно колеблется личное существованіе человѣка за гробомъ. Не напрасно эта, можно сказать, idée fixe египетская, т. е. мысль о безсмертіи, въ позднѣйшую эпоху начала колебаться и разлагаться подъ вліяніемъ греческаго скептицизма.

Несвобода, бездушность и натурализмъ выражались и въ художественныхъ произведеніяхъ. Выше мы усвоили египетскому характеру нѣкоторую грандіозность, и для доказательства сослались на величественныя созданія египетской архитектуры и отчасти скульптуры. Теперь же должны сказать, что эта грандіозность не столько интенсивнаго свойства, сколько экстенсивнаго. Создавая пирамиду, египтяне сваливали другъ на друга огромныя массы матеріала, но это сваливаніе матеріала состояло больше въ подражаніи природѣ, произведшей огромныя горы и безпорядочныя наслоенія пластовъ, чѣмъ въ самостоятельномъ выраженіи величія духа и выполненіи по строгому плану извѣстной идеи. Изображая боговъ и царей въ огромныхъ размѣрахъ,

египтянинъ думалъ выразить этимъ ихъ высокое достоинство; слѣдовательно достоинство полагалъ во внѣшней величинѣ. Человѣческія фигуры, какъ въ скульптурѣ, такъ и въ живописи, всегда изображались въ положеніи натянутомъ, принужденномъ, никакой жизни и развязности въ очертаніяхъ лица и членовъ, никакой перспективы на картинѣ, ничего плѣняющаго и возбуждающаго симпатію. При такомъ отсутствіи индивидуальной свободы въ египетскомъ искусствѣ, въ послѣднемъ царитъ убійственное однообразіе, и невозможно развитіе. Обозрѣвая египетскіе храмы и другія произведенія египетскаго искусства, мы найдемъ совершенное сходство между ними, одинъ и тотъ же стиль, не смотря на то, что происхожденіе ихъ принадлежитъ различнымъ тысячелѣтіямъ.

Несовершенство египетской нравственности, именно ея несвободный характеръ и смѣшеніе съ областью чисто-внѣшнихъ, эстетическихъ формъ, открывается и съ другой стороны, со стороны нравственно-практическаго поведенія египтянина Поведеніе его заключено въ систему внѣшнихъ предписаній и въ значительной степени основывается на механизмѣ. Какъ и въ Индіи, въ Египтѣ настоящая жизнь считалась временемъ покаянія и очищенія отъ грѣховъ, и потому вся жизнь египтянина отъ рожденія до смерти подчинена была пунктуальному исполненію множества религіозныхъ церемоній и обрядовъ; въ этомъ отношеніи египтяне могутъ спорить съ буддистами и брамаистами. А такъ какъ египтяне весьма склонны были къ неизмѣнному сохраненію всего древняго, всего принятаго въ народѣ и вошедшаго въ обычай, то естественно, что живое внутреннее нравственное совершенствованіе и вступленіе въ непосредственное духовное общеніе съ божествомъ должны были тормазиться и глохнуть подъ давленіемъ обычныхъ и однажды навсегда неизмѣнныхъ обрядовыхъ формъ. Обрѣзаніе, многочисленныя омовенія, запрещеніе прикасаться къ нечистымъ животнымъ (напр. къ свиньѣ), употреблять нѣкоторые роды пищи (напр. плоды съ шелухой, морскую рыбу) и носить

одежду изъ нѣкоторыхъ сортовъ матеріи, уклоненіе отъ всякаго сообщества съ иностранцами, наконецъ самобичеваніе, имѣвшее мѣсто и у египтянъ,—все это неизмѣнный кодексъ нравственныхъ предписаній и нравственной практики повсюду, гдѣ недостаетъ яснаго сознанія какъ истинной причины нравственнаго зла, такъ и главнѣйшаго средства къ преодолѣнію его. Строгая жизнь въ особенности требовалась, какъ и вездѣ, отъ представителей религіи. И въ интересахъ сохраненія и распространенія религіозности въ народѣ, и въ интересахъ поддержанія своего собственнаго достоинства и важныхъ привиллегій своихъ, египетскіе жрецы могли имѣть только по одной женѣ, должны были совсѣмъ не ѣсть рыбы, не смѣли даже взглянуть на бобы (плодъ съ шелухой), чрезъ каждые три дня брили волосы на всемъ тѣлѣ, не только днемъ, но даже два раза почью совершали омовеніе тѣла, могли носить только льняное платье. Но что при такомъ видимомъ воздержаніи они не лишали себя и наслажденій, на сколько они не противорѣчили установившимся и привычнымъ для народа правиламъ ихъ жизни, это видно изъ того, что отказываясь отъ употребленія рыбы, они въ тоже время въ достаточномъ количествѣ получали (по свидѣтельству *Геродота*) говядину, гусей, каждодневно свѣжій хлѣбъ, виноградное вино. Обстоятельство это объясняется сколько тѣмъ, что египтяне, какъ мы сказали выше, не были расположены къ аскетической жизни, столько и тѣмъ, что „оцѣживающій комаря“ часто поглощаетъ „верблюда“. Отъ мелочныхъ и многочисленныхъ предписаній нравственно-практической жизни несвободны были и цари. При религіозномъ настроеніи египетскаго народа жрецы успѣли подчинить ихъ своему игу и простереть законодательную власть свою не только на дѣла государственнаго правленія, но и на домашнюю и семейную жизнь царей. По свидѣтельству *Діодора*, закономъ было съ точностію опредѣлено, въ какой часъ дня чѣмъ заниматься царю и какъ заниматься, когда производить расправу и судъ, когд

мыться, даже когда вступать въ общеніе съ супругой, какія блюда употреблять за обѣдомъ и въ какой порціи и т. д..

Много было у египтянъ и праздниковъ съ многочисленными, разнообразными и нерѣдко странными церемоніями и процессіями, на подобіе буддійскихъ. Праздники отчасти привязаны были къ естественнымъ измѣненіямъ въ природѣ, а отчасти были посвящены различнымъ божествамъ, въ особенности *Озирису* и *Изидѣ*. Празднованіе послѣднимъ сопровождалось между прочимъ таинственными мистеріями, совершавшимися мужчинами и женщинами ночью на озерѣ, страстными и грубыми сценами, самобичеваніями, въ память скорби *Изиды* на поискахъ за трупомъ *Озириса*, изобильнымъ употребленіемъ вина и т. п.; однимъ словомъ—имѣло какъ лучшія стороны свои, такъ еще больше худшихъ.

Внѣшнее и механическое отношеніе къ дѣлу нравственнаго совершенствованія довольно ясно просвѣчиваютъ и въ оправдательной рѣчи подсудимаго, которую держитъ каждый умершій на судѣ предъ *Озирисомъ*. Незамѣтно, чтобы египтянинъ ясно сознавалъ свою грѣховность и стремился къ одолѣнію ея и положительному нравственному преуспѣянію; все дѣло ограничивается здѣсь тѣмъ, что подсудимый исчисляетъ различные виды запрещеній закона и доказываетъ, что онъ не нарушалъ этихъ запрещеній,— что онъ не дѣлалъ ни того, ни другого, ни третьяго изъ запрещеннаго въ законѣ, но не говоритъ, что онъ дѣлалъ. Нравственный идеалъ египетскій больше отрицательный, чѣмъ положительный, и во всякомъ случаѣ невысокъ.

Образовалось и долгое время существовало у египтянъ и эзотерическое религіозно-нравственное ученіе наряду съ популярнымъ экзотерическимъ, привязанное къ мину объ *Озирисѣ* и *Изидѣ*. Считаемъ лишнимъ входить въ подробный разборъ этого ученія и объясненіе отношенія египетскихъ мистерій къ мистеріямъ другихъ языческихъ народовъ (напр. элевзинскимъ, самоѳракійскимъ, орфическимъ) и къ разнымъ таинственнымъ союзамъ позднѣйшаго времени; ограничимся

слѣдующимъ замѣчаніемъ. Не говоря уже о томъ, что раздѣленіе эсотерической и экзотерической религіи и морали несостоятельно предъ нравственнымъ судомъ, который ниспровергаетъ всякія кастовыя раздѣленія между людьми, разрушаетъ все основанное на одной фантазіи и чувствѣ и поставляетъ достоинство людей и нравственное различіе между ними въ зависимость отъ ихъ воли, отъ ея такого или инаго направленія,—нельзя сказать, чтобы въ эсотерическомъ ученіи египтянъ содержались дѣйствительно какія нибудь высшія религіозно-нравственныя идеи сравнительно съ идеями, доступными всему народу; въ немъ только отвлеченно представлялось то, что народу излагалось конкретно; въ немъ найдемъ только вмѣсто миѳологико-антропоморфическаго воззрѣнія на *Озириса* и *Изиду* воззрѣніе мистико-пантеистическое.

Какъ на третій и послѣдній фактъ, свидѣтельствующій о несовершенномъ сознаніи человѣческой личности и парализующій возможность высокой (свободной и благорасположенной) нравственной жизни, укажемъ на чисто восточное у египтянъ отношеніе правителя къ подданнымъ. Хотя египтяне усиленно стремились къ тому, чтобы имѣть царей справедливыхъ, мягкихъ и добродѣтельныхъ, и хотя нѣкоторые и даже многіе изъ нихъ дѣйствительно были таковыми, но столько же было суровыхъ, неограниченныхъ въ своихъ дѣйствіяхъ и нерѣдко жестокихъ. Хотя жрецы успѣли подчинить жизнь фараоновъ множеству составленныхъ ими предписаній и правилъ поведенія, и хотя многіе изъ нихъ дѣйствительно подчинялись этому игу законности, но подчинялись, надобно полагать, не потому только, что считали жизнь свою подъ этимъ игомъ счастливою, но и потому, что думали внушить народу подчиненіемъ этому игу уваженіе и безусловную покорность по отношенію къ себѣ. Нѣкоторые же фараоны разбивали эти оковы и дѣйствовали произвольно. Для доказательства суровости и жестокаго отношенія нѣкоторыхъ фараоновъ къ подданнымъ

достаточно сослаться на библейскую книгу Исходъ, въ которой описываются угнетенія евреевъ въ Египтѣ тяжкими работами, окончившіяся повеленіемъ умерщвлять еврейскихъ младенцевъ мужскаго пола. Вообще, египетскіе цари, можно полагать, не задумывались надъ значеніемъ и достоинствомъ человѣческихъ жизней, когда такъ безпощадно тратили ихъ цѣлыми сотнями тысячъ для сооруженія себѣ пирамидальныхъ памятниковъ. А жестокое отношеніе фараоновъ къ плѣннымъ можно видѣть изъ многочисленныхъ картинъ на памятникахъ, изображающихъ возвращеніе царя съ побѣды и расправу его съ побѣжденными. Слишкомъ же рѣзкимъ разграниченіемъ правителей и подданныхъ объясняется не только превознесеніе фараоновъ надъ подданными, но и обоготвореніе ихъ, усвоеніе имъ такихъ эпитетовъ, какъ „вѣчно живущій“, „податель жизни“, „властитель обоихъ міровъ“, „благодѣющее божество“ и т. п... Несправедливымъ правленіемъ и деспотическимъ отношеніемъ нѣкоторыхъ фараоновъ къ подданнымъ объясняется то, что при нѣограниченной любви послѣднихъ къ первымъ не было недостатка въ египетской исторіи въ народныхъ возмущеніяхъ, въ распаденіяхъ государства, въ мѣнѣ династій.

Изъ всего сказаннаго о характерѣ и направленіи нравственной жизни египетскаго народа видимъ, что у египтянъ было довольно живыхъ и здоровыхъ задатковъ для развитія нравственной жизни, но въ тоже время было не мало неблагопріятныхъ условій для развитія этихъ задатковъ,—необходимо была выправка этихъ условій, да и очищеніе самихъ сѣмянъ отъ жесткой шелухи. Между тѣмъ египтяне, подобно китайцамъ, были слишкомъ высокаго мнѣнія о себѣ и своей культурѣ, чтобы сознать свои недостатки и приняться за исправленіе ихъ. Какъ и китайцы, они считали себя народомъ богоизбраннымъ, призваннымъ къ особенному, высшему назначенію сравнительно съ другими народами. Отсюда презрительное и ненавистное отношеніе къ послѣднимъ, какъ „варварамъ“, и тщательная забота объ избѣжаніи даже вся-

кого прикосновенія къ иноземцамъ, какъ „нечистымъ“; а между тѣмъ это не есть признакъ истинной гуманности и не свидѣтельствуетъ о сознаніи высокаго нравственнаго идеала. Отсюда же изолированность египетскаго народа и замкнутость въ себѣ; а между тѣмъ это обстоятельство не могло не имѣть вредныхъ послѣдствій. Правда, благодаря этой національной обособленности, египтяне (какъ и китайцы) выработали и сообщили своей жизни своеобразный, оригинальный характеръ,—а типическая индивидуальная особенность принадлежитъ къ числу достоинствъ личной жизни, отличающихъ ее отъ безформенной и безразличной массы; но, съ другой стороны, за отсутствіемъ свѣжаго притока новыхъ идей и за недостаткомъ мотивовъ къ живымъ и разнообразнымъ движеніямъ, египетская жизнь вступила въ однообразную колею, и идя долгіе годы этою колеей, приняла колоритъ монотонности, пассивности, сухости, мертвечинности. А между тѣмъ это несообразно съ требованіями свободной или — что тоже — нравственной личности. Богатые природные задатки египетскаго народа неизбѣжно должны было заглохнуть. Высокая культура его скоро должна была представлять собою анахронизмъ. Въ нравственномъ чувствѣ его не могли не зародиться и обильно питаться высокомѣріе и фанатизмъ.

ПЕРСЫ.

Оканчивая персами историко-прагматическій ходъ нравственнаго развитія восточныхъ народовъ, т. е. поставляя ихъ на самую высшую ступень въ ряду этихъ народовъ, мы можемъ встрѣтить возраженіе, такъ какъ во многихъ существующихъ у насъ и на Западѣ исторіяхъ религій и культуры персы занимаютъ не таковое мѣсто [1]). Нельзя не согласиться, что есть отношенія, въ которыхъ нѣкоторые изъ разсмотрѣнныхъ нами народовъ могутъ не только сравняться съ персами, но даже стать выше ихъ. Напримѣръ индійцы превосходятъ персовъ религіозною концентраціей, египтяне могутъ спорить съ ними по вопросу о безсмертіи и вообще по части эсхатологіи, семиты выдаются живымъ и даже горячимъ чувствомъ субъективной свободы, китайцы готовы поставить другимъ въ примѣръ рачительность и спокойствіе въ работѣ, благоразумную расчитанность въ дѣйствіяхъ и другія похвальныя черты своего характера. Но если обратимъ вниманіе на всю совокупность нравственныхъ чертъ, на всѣ стороны и отношенія нравственной жизни, если станемъ трактовать о нравственности, какъ о гармоническомъ цѣломъ, то должны отдать предпочтеніе персамъ. Выдавшись одною какою

---

[1]) Напр. въ исторіи религій *Хрисанва* статья о персахъ помѣщена раньше статей о народахъ передней Азіи и египтянахъ; въ исторіи политики и моральной философіи *Жанэ* (I т. переведенъ на русскій языкъ) статья о китайцахъ слѣдуетъ за статьей о персахъ.

либо похвальною чертою, каждый изъ разсмотрѣнныхъ нами народовъ обыкновенно на столько тяготѣетъ къ этой сторонѣ, что впадаетъ въ односторонность и разстраиваетъ гармоническое единство религіозно-нравственной жизни; у персовъ же уравновѣшиваются различные элементы жизни. А между тѣмъ еще древніе говорили—ne quid nimis; est modus in rebus. Не разрывая различныхъ сторонъ и отношеній религіозно-нравственной жизни и не нанося ущерба однимъ другими, персы въ тоже время раскрыли каждую сторону и провели каждое отношеніе человѣческой жизни правильнѣе, глубже и серіознѣе. Можно сказать, что они, вообще говоря, достигли самаго высшаго пункта, какого можно было достигнуть на языческой почвѣ; потому нравственною системою ихъ цѣлесообразно замыкается кругъ нравственныхъ системъ восточныхъ народовъ.

Къ сожалѣнію, у насъ нѣтъ такого источника, на основаніи котораго можно было бы обстоятельно изложить нравственное ученіе персовъ. *Зендъ-Авеста* (священныя книги персовъ)—главный источникъ, изъ котораго почерпается это ученіе, уступаетъ въ этомъ отношеніи хотя бы индійскимъ Ведамъ и законамъ Ману. Вообще, свѣдѣнія о нравственности персовъ скудны. Очень можетъ быть, что *Зендъ-Авеста* въ первоначальномъ своемъ видѣ содержала подробное изложеніе нравственныхъ обязанностей; и если вѣрить персидскому преданію, приписывающему *Зороастру* 21 книгу, то значительная часть ихъ [1]) трактовала о нравственныхъ предметахъ. Но *Зендъ-Авеста* не дошла до насъ въ первоначальномъ видѣ. Она состоитъ изъ нѣсколькихъ отрывковъ, знакомящихъ насъ больше съ персидскими молитвами и богослужебными дѣйствіями, чѣмъ съ нравственными принципами и правилами. Да и не смотря на усилія новѣйшихъ ученыхъ (*Шпигеля*, *Клейкера*, *Виндишмана*, *Дункера* и мн. др.), *Зендъ-Авеста* до сихъ поръ мало изслѣдована и объяс-

[1]) Почти треть; 2—4. 13. 16 и 21 книги.

нена [1]). А къ числу задачъ изслѣдователей ея принадлежитъ, между прочимъ, опредѣленіе древнѣйшихъ и позднѣйшихъ частей ея, для правильнаго разграниченія содержанія, принадлежащаго по происхожденію своему Зороастру, отъ содержанія, составляющаго результатъ позднѣйшихъ наслоеній въ нравственной жизни персидскаго народа; слѣдовательно—для изложенія подлиннаго зороастро-персидскаго нравоученія. А несомнѣнно, что имѣющаяся у насъ *Зендъ-Авеста* неодновременнаго происхожденія. Но это указываютъ разности какъ въ языкѣ книгъ, такъ и въ строѣ государственой жизни, состояніи образованности, просвѣчивающія въ различныхъ книгахъ, и нѣкоторые другіе признаки. Не входя въ разборъ и критику продолжительныхъ преній о подлинности открытыхъ *Анкетилемъ* персидскихъ религіозныхъ памятниковъ, замѣтимъ только, что въ настоящее время можно считать достовѣрнымъ и почти общепризнаннымъ то мнѣніе, что сущность содержащагося въ этихъ памятникахъ ученія принадлежитъ *Зороастру*; но это подлинное Зороастрово ученіе постоянно измѣнялось и осложнялось сообразно духу и потребностямъ времени. Хотя сама *Авеста* относитъ происхожденіе свое къ *Зороастру*, но на самомъ дѣлѣ она есть твореніе многихъ авторовъ-жрецовъ. Притомъ Зороастрово ученіе по всей вѣроятности передавалось въ началѣ устно [2]); а самая поздняя книга должна быть отнесена по духу и характеру своему ко времени Сассанидовъ [3]). Подлинность же *Зендъ-Авесты* доказывается свидѣтельствами о Зороастровомъ ученіи греческихъ и римскахъ писателей, согласными съ содержаніемъ этихъ книгъ. А невозможность происхожденія этихъ книгъ въ настоящемъ

---

[1]) Европа начала знакомиться съ этимъ памятникомъ древне-персидской религіи со второй половины прошлаго вѣка, благодаря французскому ученому *Анкетилю*, сдѣлавшему переводъ этого памятника на французскій языкъ

[2]) Чит. Real-Encyklopadie von *Herzog*, XI Bd., Gotha, 1839, § 127.

[3]) Господство которыхъ началось въ 3 вѣкѣ до Р. Хр.

видѣ отъ *Зороастра* довольно ясно сказывается множествомъ содержащихся въ книгахъ скрупулезныхъ предписаній касательно богослуженія, бездушныхъ молитвъ, казуистическихъ раздѣленій грѣховъ по разрядамъ съ опредѣленіемъ соотвѣтствующихъ наказаній и т. п., и подтверждается указанными уже признаками разновременнаго происхожденія *Зендъ-Авесты*. Но если обстоятельное изложеніе персидской нравственности невозможно за неимѣніемъ достаточнаго количества памятниковъ, то тѣмъ не менѣе на основаніи имѣющихся историческихъ данныхъ можно подмѣтить и болѣе или менѣе удовлетворительно начертить задачу, цѣль и средства персидской нравственности; тѣмъ болѣе что нравственная тенденція на переднемъ планѣ у персовъ.

Излагая персидское нравоученіе, необходимо коснуться *Зороастра*, такъ какъ Зороастровымъ ученіемъ характеризуются подлинныя специфическія свойства персидской религіи и нравственности, и такъ какъ *Зороастръ* усвоилъ религіозно-космическому ученію этическую тенденцію. А самъ *Зороастръ* (*Заратустра*) былъ по миссіи своей реформаторомъ (но не основателемъ) естественной религіи своего народа и провозвѣстникомъ высшихъ религіозныхъ понятій. Въ какое время произведена эта реформація—мнѣнія неопредѣленны и разнорѣчивы. Между тѣмъ какъ древніе писатели (*Аристотель*, *Плиній*) готовы были отодвинуть жизнь персидскаго реформатора на нѣсколько тысячъ лѣтъ до Р. Хр., и въ новое время нѣкоторые изслѣдователи древней исторіи (напр. *Бунзенъ*) относятъ жизнь его къ третьему тысящелѣтію до нашей эры,—другіе считаютъ *Зороастра* современникомъ Дарія, сына Гистаспа [1]), слѣдовательно

[1]) Отождествляя Гистаспа съ *Виштаспомъ*, при которомъ *Зороастръ* выступилъ, по сказанію *Зендъ-Авесты*, на проповѣдь. Но послѣ новѣйшихъ филологическихъ и археологическихъ изслѣдованій кажется можно счесть поконченною попытку къ отождествленію этихъ двухъ именъ.

относятъ время жизни его къ 6-му вѣку до Р. Хр. Нѣкоторые даже сомнѣвались на счетъ дѣйствительнаго существованія личности *Зороастра*, относя ее къ области миѳологіи, или же признавали многихъ Зороастровъ, по крайней мѣрѣ двухъ [1]). Мы станемъ на этотъ разъ на сторону *Шпигеля*, ревностнѣйшаго и глубокаго изслѣдователя персидскихъ древностей [2]), который не сомнѣвается въ историческомъ существованіи *Зороастра*, но отказывается опредѣлить время жизни его за недостаткомъ какихъ бы то ни было положительныхъ данныхъ. Предположительно же можно указать на тысячу съ небольшимъ лѣтъ до Р Хр, какъ время жизни персидскаго реформатора. Насъ впрочемъ интересуетъ не столько точная историческая хронологія, сколько прогрессивный ходъ развитія нравственныхъ идей.

Если у всѣхъ народовъ нравственныя понятія и жизнь обусловлены религіозно-метафизическими воззрѣніями и находятся въ неразрывной связи съ ними, то въ особенности надобно сказать это о персахъ А религіозно-метафизическія воззрѣнія персовъ первоначально были одинаковы съ воззрѣніями родственныхъ съ ними по происхожденію индійцевъ (т. е. прочихъ арійскихъ племенъ), и слѣдовательно у нихъ господствовала естественная религія, состоявшая въ обоготвореніи природы (главнымъ образомъ небесныхъ свѣтилъ). Всегда и во всякихъ отношеніяхъ начинается развитіе человѣка со внѣ, т. е. первые попытки онъ дѣлаетъ на внѣшнихъ предметахъ. Доказывается же первоначальное религіозное сродство персовъ и индійцевъ созвучіемъ нѣкоторыхъ (и даже многихъ) божескихъ именъ Зендъ-Авесты и Ведъ и нѣкоторымъ сходствомъ культа того и другаго народа [3]). Но вышедши изъ однѣхъ и тѣхъ же основъ ре-

[1]) Чит. *Деллингера* Heidenthum u. Judenthum, Regensburg, 1857, s. 352 и дал.

[2]) И переводчи а *Зендъ-Авесты* на нѣмецкій языкъ.

[3]) Напр. у индійцевъ Индра, и у персовъ Андра, у индійцевъ Митра и у персовъ Митра, у индійцевъ Сома, и у персовъ Гоама, у индійцевъ Яма и Трита, и у персовъ Іима и Траэтона (герои), у индійцевъ есть указанія на почитаніе огня, и у персовъ, и т. д.

лигіи, нравственности и цивилизаціи, персы и индійцы радикально разошлись въ дальнѣйшемъ развитіи своей духовной жизни. Индійцы дошли до понятія Брамы, выражающаго чистый пантеизмъ, а персы—до понятія *Ормузда* и *Аримана*, выражающихъ рѣзкій дуализмъ. Дошелъ до этого понятія, создалъ на основаніи его дуалистическую систему и возвѣстилъ его міру мудрецъ *Зороастръ*.

Выраженіе- дошелъ мы употребили въ относительномъ смыслѣ, потому что и въ предшествовавшихъ религіозныхъ системахъ, особенно египетской (Озирисъ и Тифонъ), мы встрѣчали представителей свѣтлаго и темнаго начала и начатки борьбы между ними. „Ничего не бываетъ новаго подъ солнцемъ“; но *Зороастръ* провелъ дуализмъ гораздо рѣзче, даже до крайности рѣзко. И эту дуалистическую идею онъ поставилъ въ принципѣ своего ученія и основалъ на ней все зданіе своей системы Онъ же ввелъ эту идею въ этику и усвоилъ ей здѣсь первенствующее значеніе, опредѣляющее всю жизнь и судьбу человѣка. Равно если въ исторіяхъ религій и культуры ставится вопросъ о мотивахъ, побудившихъ *Зороастра* признать два непримиримыя начала въ бытіи, и указываютъ то на борьбу силъ въ видимой природѣ (напр. *Ланганъ*, *Веберъ*), то на нестроенія въ собственномъ духѣ человѣка, „на раздвоенное сознаніе великаго реформатора“ (*Шписсъ*), то опять было бы односторонно оторвать какую либо найденную причину дуалистическаго міровоззрѣнія реформатора и происхожденія двухъ противорѣчащихъ божествъ отъ другихъ возможныхъ причинъ. Удалившись въ уединеніе, *Зороастръ* нашелъ въ человѣкѣ достаточно данныхъ для воспроизведенія дуалистической идеи; да и для всякаго ясно, что „плоть очень часто воюетъ противъ духа, а духъ противъ плоти“, что человѣкъ испытываетъ въ жизни сколько радости, столько же и горя. Притомъ *Зороастръ* обратилъ особенное вниманіе на нравственную сторону въ мірѣ, на человѣка и задачу его жизни, потому дуалистическая идея его тѣмъ болѣе микрокосмическаго

происхожденія. Если бы *Зороастръ* не ощутилъ глубокаго раздвоенія въ самомъ себѣ, то никакія нестроенія въ видимой природѣ, никакая борьба въ ней силъ не привела бы его къ тому, чтобы положить дуалистическую идею въ основаніе своей системы, а только доставляла бы болѣе или менѣе интересную и болѣе или менѣе поразительную для него игру элементовъ точно такъ же, какъ никакія представленія о міровой душѣ, никакія мысли о всеобъемлющемъ Брамѣ, возбуждаемыя величіемъ и громадностію мірозданія и непрерывною связью всѣхъ вещей въ немъ, не заставили бы Будду возвести въ значеніе нравственнаго идеала самоуничтоженіе человѣческой личности, если бы Будда чувствовалъ полное довольство собою. Но при всемъ томъ внѣшнимъ поводомъ и исходнымъ пунктомъ для созданія дуалистической системы *Зороастръ* могъ имѣть борьбу силъ свѣта и тьмы въ видимой природѣ, тѣмъ болѣе, что если Индія надѣлена была правильнымъ и умѣреннымъ климатомъ и вѣчно голубымъ небомъ, возбуждающими представленіе о единомъ благожелательномъ и зиждительномъ божествѣ, то въ Иранѣ господствовали самыя рѣзкія перемѣны въ климатѣ и природѣ,—что начатки представленій о разнохарактерности божествъ *Зороастръ* засталъ въ существовавшей до него естественной религіи своего народа.

Какъ бы то ни было, но *Зороастръ* въ ясной и рѣзкой формѣ высказалъ одну изъ первыхъ и основныхъ идей въ этикѣ— идею добра и зла, какъ силъ діаметрально противоположныхъ и различающихся не количественно только, но и качественно. Отъ начала существуетъ два равноправныхъ и равносильныхъ самостоятельныхъ принципа, олицетворяемыхъ въ божествахъ— *Ормуздъ* (Агура-мазда)[1]) и *Аримань* (Анромань)[2]). *Ормуздъ*, возсѣдающій на горной небесной высотѣ, есть богъ свѣта и добра; а *Аримань*,

[1]) Этимологически—„премудрый владыка“.
[2]) Этимологически—„злой духъ“.

обитающій въ преисподней земли, есть богъ тьмы и зла. Такимъ образомъ оба божества раздѣлены не только пространственно, но и нравственно; блескъ и чистота *Ормузда* открываются не только въ солнечномъ (естественномъ) свѣтѣ, но и въ нравственномъ міропорядкѣ. При такихъ условіяхъ существованія оба начала ведутъ между собою постоянную ожесточенную борьбу на жизнь и смерть. Но борьба эта ведется ими не непосредственно и не безъ стороняго содѣйствія; они слишкомъ отдалены другъ отъ друга и слишкомъ неоднородны, чтобы въ нихъ можно было найти пунктъ соприкосновенія для завязки борьбы и для пріобрѣтенія поля битвы. Потому-то борьба между *Ормуздомъ* и *Аримановъ* завязалась не сразу, а спустя довольно долгое время. *Ормуздъ* и *Аримань* прежде всего создаютъ ряды подчиненныхъ имъ духовъ свѣта и тьмы. Первые (амшаспанды, изеды и ферверы), получившіе полное образованіе свое въ жреческихъ школахъ, суть олицетвореніе идей благожеланія, чистоты сердца, смиренія, безсмертія, святаго слова и т. д.; а послѣдніе (дэвы) воплощаютъ понятія смерти, лжи, обмана, лицемѣрія, лѣности, воровства и т. п. Но еще важнѣе въ метафизико-нравственномъ отношеніи существованіе видимаго міра съ представителемъ его человѣкомъ. Только съ его созданіемъ началась борьба двухъ божескихъ началъ.

Такимъ образомъ нашъ видимый міръ, помѣщенный въ срединѣ между двумя враждебными царствами, служитъ полемъ битвы для двухъ противорѣчащихъ и противоборствующихъ началъ. Замысливши вступить въ борьбу съ *Аримановъ*, *Ормуздъ* создалъ, безъ вѣдома послѣдняго, нашъ міръ, какъ важный стратегическій пунктъ для защиты отъ врага и атаки противъ него. Когда *Аримань* узналъ о замыслахъ противника, онъ почувствовалъ, что это первый шагъ къ нападенію, и обезпокоился; но такъ какъ онъ былъ еще весьма силенъ и считалъ себя равноправнымъ съ кѣмъ бы то ни было, то смѣло выступилъ противъ врага и повредилъ опасному

для него творенію его. Какъ въ физическую природу, такъ и въ человѣка онъ внесъ зло[1]). Въ физической природѣ онъ произвелъ, какъ равноправный и равносильный съ первымъ творцемъ міра, разные вредные, опасные и негодные предметы и существа; а первыхъ людей (*Мешіа* и *Мешіана*) соблазнилъ, въ видѣ змія, оставить почтеніе къ *Ормузду* и ослушаться. А еще раньше онъ успѣлъ умертвить первобытнаго вола[2]), это сѣмя, по персидской космогоніи, всей органической жизни и прототипъ всѣхъ живыхъ существъ и первочеловѣка (*Кайморта*), выродившагося изъ умерщвленнаго первовола и давшаго, въ свою очередь, въ смерти своей жизнь первой человѣческой парѣ[3]). Такимъ образомъ, принципіальный и трансцендентальный дуализмъ проведенъ и чрезъ весь нашъ видимый и внутренній міръ, оканчивая послѣднею травкой и камешкомъ, и даетъ себя опытно чувствовать почти на каждомъ шагу. На одной сторонѣ—свѣтъ, жизнь, правдивыя и добрыя намѣренія, слова и дѣла человѣческія, плодоносная земля, животворная влага, благорастворенный воздухъ, полезныя для человѣка животныя (напр. собака, корова, лошадь, курица), свѣжая и пигательная растительность, благородные металлы, а на другой—тьма, болѣзни и смерть, ложь и злоба, песчаныя пустыни, непомѣрный жаръ и холодъ, хищныя, вредныя и ползающія животныя, ядовитыя и невзрачныя растенія, всякая грязь. Первое—произведеніе и область *Ормузда*, послѣднее—произведеніе и область *Аримана*. Но то и другое въ нашемъ мірѣ смѣшано, перепугано, хотя въ сущности всегда остается неоднороднымъ, исключающимъ другъ друга.

Въ чемъ же состоитъ нравственная задача человѣка при такомъ положеніи дѣла? Не въ другомъ чемъ, какъ въ

---

[1]) Міръ же духовъ (небо) выдержалъ нападеніе *Аримана*, хотя съ большимъ трудомъ.

[2]) Пиѳагорово міровое яйцо.

[3]) Мешіъ и Мешіанѣ Каймортъ же не былъ еще дифференцированъ по поламъ.

содѣйствіи *Ормузду* (добру) въ одолѣніи *Аримана* (зла),—въ постепенномъ сродненіи съ первымъ и въ совершенномъ освобожденіи отъ послѣдняго. Съ этою цѣлію человѣкъ и созданъ, къ этому постоянно призываетъ людей и персидскій пророкъ. Человѣкъ долженъ бороться съ демонами (девами), истреблять вредныхъ животныхъ и вредныя растенія въ видимой природѣ, предотвращать болѣзни и смерть въ своемъ собственномъ тѣлѣ, и нравственное зло—въ своей собственной душѣ.

Такимъ образомъ персидское ученіе свободно, съ одной стороны, отъ односторонности китайскаго и новѣйшаго пантеистическаго оптимизма, а съ другой—отъ односторонности индійскаго пессимизма. Для того, чтобы ясно и правильно познать нравственную задачу, человѣку прежде всего необходимо ясно сознать существенное различіе между добромъ и зломъ; и это различіе, какъ нельзя яснѣе, сознано персидскимъ мудрецомъ. Но въ тоже время онъ не отождествилъ (подобно индійцамъ) зло съ самимъ существованіемъ міра, не поставилъ нравственною задачею уничтоженіе реальнаго бытія и личнаго сознанія, и непротивопоставилъ духъ и матерію, какъ двѣ исключающія другъ друга и несовмѣстимыя противоположности. Весь универсумъ онъ раздѣлилъ по двумъ противоборствующимъ лагерямъ не по индійскому принципу абстрактно-идеальнаго бытія и бытія конкретно-реальнаго, а по принципу благотворнаго или злотворнаго, полезнаго или вреднаго направленія (начиная отъ идеальныхъ личностей божества и оканчивая неорганическою матеріей нашего міра), имѣющаго источникъ свой въ доброй или злой волѣ личности. Индійская мысль о естественной необходимости зла, неотдѣлимой отъ субстанціи міра, неизбѣжно парализовала всякую нравственную силу человѣка и сообщала нравственности исключительно отрицательный характеръ; между тѣмъ *Зороастръ* призналъ зло положительною нравственною силою и усвоилъ персидской нравственности положительной нравственный харак-

теръ, возвышающій персовъ надъ прочими восточными народами. Въ тоже время человѣкъ есть сработникъ божества и весьма видный дѣятель въ осуществленіи божественной міровой цѣли (которая будетъ достигнута, какъ увидимъ ниже, не взирая на всѣ сопротивленія царства тьмы).

Осуществленіе нравственной задачи и нравственная борьба основаны у персовъ не на естественныхъ только влеченіяхъ и чувствѣ, а на ясномъ и здравомъ сознаніи открытаго чрезъ пророка божественнаго закона и на свободной волѣ. Если обратимъ вниманіе сначала на второй пунктъ, то найдемъ, что человѣкъ поставленъ, по персидской системѣ, въ срединѣ между двумя царствами—*Ормузда* и *Аримана* и можетъ добровольно склониться или на ту, или на другую сторону. А склоняется онъ непремѣнно туда или сюда потому, что въ индифферентномъ состояніи не можетъ оставаться. Этимъ онъ отличается отъ прочихъ, низшихъ существъ и вещей міра, которыя безразлично и несвободно слѣдуетъ тому назначенію, которое сообщено имъ творцомъ. Хотя человѣку естественно избирать сторону *Ормузда*, такъ какъ онъ отъ него произошелъ, но уже фактомъ обольщенія отъ *Аримана* онъ доказалъ способность свою добровольно избирать путь жизни. И ниже увидимъ, что персы дѣйствительно пользовались въ жизни этимъ ученіемъ своей догматики и психологіи о свободной волѣ человѣка и фактически подтверждали его. А представленіе о человѣкѣ, какъ свободномъ существѣ и самостоятельномъ въ относительномъ смыслѣ сработникѣ божества, содѣйствовало образованію вообще возвышеннаго взгляда на человѣка. Человѣкъ называется „царемъ“ въ мірѣ семъ; онъ носитель „вѣчнаго разума и вѣчной правды“, въ полнотѣ олицетворяемыхъ въ *Ормуздѣ;* между тѣмъ какъ тѣло его образовано изъ элементовъ земныхъ (огня, воды, воздуха и земли), душа его „небеснаго происхожденія“; онъ назначенъ не только для счастливой жизни на землѣ, но и для „безсмертной жизни“ за гробомъ; смерть—произведеніе

враждебнаго *Аримана*, первоначально же она не существовала. И такимъ человѣческимъ достоинствомъ обладалъ не одинъ только какой либо привиллегированный классъ общества, а всѣ человѣческіе индивидуумы. Хотя у персовъ существовалъ особый классъ жрецовъ съ своими особыми правами и обязанностями, и притомъ съ весьма древняго времени, но онъ не имѣлъ значенія и силы индійской касты; происхожденіе его объясняется тѣмъ, что съ зарожденіемъ науки въ организованномъ обществѣ (имѣющей въ первыя времена смѣшанный характеръ) и съ образованіемъ религіи съ опредѣленными вѣрованіями, молитвословіями и обрядами, необходимо должны были выдѣлиться личности, поставившія своею задачею наблюденіе надъ правильнымъ развитіемъ и сохраненіемъ названныхъ духовныхъ силъ общества. Не существовало также въ Персіи рѣзкой противоположности между господствующимъ племенемъ, пользующимся всѣми правамъ гражданства, и угнетеннымъ и лишеннымъ этихъ правъ. Всѣ могли достигать высокой нравственности и пользоваться честію сотрудниковъ въ системѣ божественнаго міропорядка.

А высокій взглядъ на человѣка находится, естественно, въ неразрывной связи съ высокимъ, сравнительно, взглядомъ персовъ на божество. Персидскій *Ормуздъ*—это живая сила, исполненная конкретнымъ бытіемъ и дѣйствующая съ сознаніемъ и намѣреніемъ, начертывающая планъ и искусно измышляющая средства и пути къ осуществленію его. Персидская религія—единственная изъ языческихъ, въ которой встрѣчаемъ понятіе творенія міра. Міръ произошелъ не чрезъ эманацію, не чрезъ самораскрытіе божества, а чрезъ творческое слово, заключавшее въ себѣ мысль и могущественное дѣйствіе. Слѣдовательно божество имѣетъ существованіе отдѣльное отъ міра и есть распорядитель его. Хотя рядомъ съ *Ормуздомъ* поставляется *Аримань*, но тѣмъ не менѣе фактъ неоспоримъ, что персы достигли самаго высшаго среди восточныхъ народовъ развитія понятія лич-

ности. И *Аримань* есть личный (хотя злой) принципъ, произведшій соотвѣтствующія ему дѣйствія въ мірѣ. А если существованіемъ Аримана ограничивается приличествующее божеству безпредѣльное существованіе *Ормузда*, то надобно замѣтить, что въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты *Ормуздъ* изображается такими чертами, какъ будто бы онъ былъ единственнымъ верховнымъ божествомъ. Онъ одинъ есть творецъ міра и доведетъ свои планы и дѣла относительно міра до конца, не смотря на всѣ сопротивленія *Аримана*, котораго онъ въ концѣ концовъ побѣдитъ. Онъ превосходитъ *Аримана* знаніемъ и тактичностію въ дѣйствіяхъ: *Ормуздъ* сначала думаетъ, а потомъ дѣйствуетъ, *Аримань* же сначала дѣйствуетъ, а потомъ думаетъ; *Ормуздъ* обладаетъ предвѣдѣніемъ и всевѣдѣніемъ, а *Аримань* судитъ по совершившемся уже фактѣ; эта превратность въ жизни *Аримана* и доведетъ его къ гибели. Вообще, если *Аримань* можетъ спорить съ *Ормуздомъ* въ физическомъ могуществѣ, то уступаетъ ему въ нравственной силѣ и достоинствѣ. И если бы мы спросили о мотивѣ, побудившемъ персовъ къ измышленію *Аримана*, то такимъ мотивомъ оказалась бы необъяснимость зла въ человѣческомъ родѣ и въ мірѣ, невозможность вывести его изъ началъ Ормуздовыхъ; слѣдовательно мотивъ больше нравственно-практическаго, чѣмъ метафизико теоретическаго свойства; а этимъ затмѣваются и отодвигаются на второй планъ метафизическая реальность и достоинство *Аримана*. Нѣкоторые изслѣдователи персидской религіи хотятъ вывести персидскій дуализмъ изъ первоначальнаго единства; думаютъ, что персы въ началѣ вѣрили въ единое верховное первосущество, названное ими *Зервана-Акарана* („безграничное время“) и произведшее изъ себя противоположные принципы — *Ормузда* и *Аримана*[1]). Очевидно, что этимъ персидское божество будетъ не возвышено съ нравственной точки зрѣнія, а унижено, такъ какъ

[1]) Мнѣніе это защищается и *Хрисанѳомъ* въ „Исторіи религій“.

лишается личнаго существованія (оно будетъ возвышено только съ чисто метафизической точки зрѣнія); потому мы охотно ставимъ себя на сторону тѣхъ изслѣдователей (между прочимъ *Шпигеля)*, по мнѣнію которыхъ *Зервана-Акарана* позднѣйшаго происхожденія, и притомъ, быть можетъ, иноземнаго. Аналогія съ другими религіями заставляетъ предположить, что „безграничное время"—метафизическій плодъ позднѣйшей спекулятивной мысли, коснувшейся Зороастрова ученія и произведшей въ немъ реформу. Въ древнѣйшихъ частяхъ *Авесты Зервана* нигдѣ не поставляется выше *Ормузда*; грамматическое же недоразумѣніе, послужившее поводомъ къ образованію мнѣнія о превосходящемъ *Ормузда* первосуществѣ (Зерванѣ), объяснено *Деллингеромъ* [1]).

Если человѣкъ обладаетъ свободною волею для осуществленія нравственной задачи своей и для нравственной борьбы съ царствомъ *Аримана*, то откуда онъ почерпаетъ свѣдѣнія объ этой задачѣ, что служитъ источникомъ для познанія ея? Для борьбы съ *Аримановъ* и достиженія святости и блаженства считалось вполнѣ достаточнымъ священное слово *Зороастрово*, откровенный законъ. И ни въ одной изъ древнихъ языческихъ религій не выражена такъ ясно идея божественнаго откровенія религіозно-нравственнаго ученія, какъ въ персидской. Есть вѣрованіе и въ невидимое содѣйствіе *Ормузда* правовѣрующимъ.

Нравственная самодѣятельность человѣческая, служащая одолѣнію царства *Аримачова* и осуществленію цѣлей *Ормузда*, должна заявить себя въ исполненіи слѣдующихъ основныхъ требованій нравственнаго закона: требованія блюсти правду въ отношеніяхъ къ людямъ, требованія воздѣлывать природу въ интересахъ культуры и требованія сохранять физическую и нравственную чистоту.

Древніе писатели единогласно свидѣтельствуютъ о чрезвычайномъ уваженіи и любви персовъ къ истинѣ и вѣр-

[1]) Heid. u. Judenth. S. 358.

ности въ исполненіи обѣщаній. „Чего непозволено у персовъ дѣлать“, говоритъ *Геродотъ*, „того непозволено и говорить“. „Всякое дурное дѣйствіе главнымъ образомъ по тому постыдно, что совершившій его вынужденъ бываетъ лгать для сокрытія его“ [1]). „Дѣтей“, пишетъ *Ксенофонтъ*, „обучали у персовъ верховой ѣздѣ, стрѣльбѣ изъ лука и правдѣ“ [2]). Это плодъ предписаній *Зендъ-Авесты*, которая за ложь угрожаетъ жестокими муками ада, какъ за самое тяжкое преступленіе, мотивируя строгое запрещеніе лжи тѣмъ, что она дѣлаетъ людей дѣтьми *Аримана* (который называется въ Авестѣ „лжецомъ“, „обманщикомъ“),—между тѣмъ какъ истина уподобляетъ человѣка *Ормузду*, котораго тѣло подобно свѣту, а душа—истинѣ. Тяжесть грѣха лжи еще больше увеличивается, когда нарушено слово, соединенное съ „рукобитіемъ“ [3]). Отсюда понятны необыкновенное уваженіе персовъ къ клятвѣ и разныя предуготовительныя дѣйствія къ ней, направленныя къ тому, чтобы воздержать человѣка отъ клятвы и уладить дѣло инымъ способомъ, или чтобы возбудить въ немъ страхъ къ нарушенію данной клятвы.

Если сообразимъ, въ какомъ отношеніи нравственная область находится къ интеллектуальной, благо—къ истинѣ, если вспомнимъ, что порча характера начинается обыкновенно (какъ у взрослыхъ, такъ и у дѣтей) со лжи, то для насъ ясно будетъ высокое нравственное значеніе зендскаго закона о правдѣ. Если обратимъ вниманіе на то, что на справедливости въ отношеніяхъ между людьми зиждется порядокъ всякой соціальной жизни, то для насъ понятна будетъ цѣнность этой зендской идеи и для персидскаго гражданскаго благоустройства. И у персовъ стоятъ на переднемъ планѣ не тѣ только добродѣтели и по-

[1]) I, 138.

[2]) Киропедія.

[3]) Т. е. подачею другъ другу руки. По свидѣтельству Діодора, довѣріе къ данному слову было особенно велико.

роки, которые непосредственно вытекаютъ изъ идеи справедливости или несправедливости и больше юридическаго характера, чѣмъ нравственнаго, но и тѣ, которые находятся въ посредственномъ отношеніи къ ней и характера нравственнаго. Къ первымъ относимъ такія преступленія, какъ напр. воровство, и вообще поврежденіе собственности, или убійство и изувѣченіе, вообще нарушеніе личной безопасности, а къ послѣднимъ такія добродѣтели, какъ напр. благотворительность и гостепріимство. Отношеніе послѣднихъ добродѣтелей къ справедливости таково, что справедливостію предполагается равенство права и отношеній между людьми, какъ обладающими одинаковыми человѣческими достоинствами, и слѣд. равенство дружбы и взаимнаго вспомоществованія въ случаяхъ нужды. Воровство, по свидѣтельству древнихъ писателей, считалось презрѣннѣйшимъ порокомъ у персовъ; и персы на столько были проникнуты мыслію о неприкосновенности чужой собственности, что могли оставлять деньги и драгоцѣнности не только не подъ замкомъ, но и на распутіи улицъ. Личная жизнь защищалась и оберегалась даже въ самомъ зародышѣ; отсюда строгія отношенія *Зендъ-Авесты* къ противоестественному разврату, къ вытравленію плода и т. под. Благотворительность была на столько развита, что персы, по свидѣтельству *Ксенофонта*, болѣе любили давать, нежели брать Господство такихъ гуманныхъ началъ въ отношеніяхъ къ ближнимъ замѣчаемъ и въ судебномъ законодательствѣ; хотя впрочемъ не надобно забывать, что персы были народомъ серіознымъ и строгимъ. Большая часть проступковъ наказывалась штрафами и духовною эпитиміей; но буйство, неестественный развратъ, прелюбодѣяніе, оскверненіе свящ. огня наказывались смертію. Гуманный духъ проникалъ и семью,—хотя, конечно, отецъ пользовался въ своемъ домѣ властію восточнаго распорядителя, и хотя воспитаніе дѣтей было у персовъ строгое и даже суровое.

Законъ объ отношеніяхъ между людьми не есть единственный факторъ благоустройства и благосостоянія общества; необходимо еще нормировать отношенія людей къ природѣ, которая служитъ подмостками или театромъ для историческихъ событій и находится въ многоразличныхъ отношеніяхъ съ интересами и судьбами человѣческой жизни. И эти отношенія нормируются въ *Зендъ-Авестѣ*. Осуществленіе этихъ нормъ составляетъ, сказали мы выше, вторую главную задачу нравственной дѣятельности перса. Задача эта состоитъ въ томъ, чтобы воздѣлывать природу въ интересахъ культуры. Она имѣетъ религіозную подкладку. Если враждебный *Аримань* вторгся въ Ормуздово мірозданіе и ввелъ въ него вредоносныя силы и безплодные и мрачные элементы, находящіеся въ дисгармоніи съ Ормуздовымъ созданіемъ, то отсюда слѣдуетъ, что послѣдователю *Ормузда* необходимо бороться съ *Аримановъ* и въ природѣ. Онъ долженъ истреблять вредныхъ животныхъ, возвращать полезныя и плодовитыя растенія и деревья, сокрушать возможными мѣрами гибельное дѣйствіе холода, жары, грозы, пустынныхъ вѣтровъ, тщательно обрабатывать землю и оплодотворять ее. Потому земледѣліе пользовалось у персовъ свящ. значеніемъ. А умерщвленіе вредныхъ животныхъ налагалось иногда въ видѣ наказанія. Изъ животныхъ особеннымъ вниманіемъ и заботливостію пользовались волъ, корова, лошадь, собака и пѣтухъ, какъ имѣющіе близкое отношеніе къ воздѣлыванію земли и самые полезные для человѣка. Къ этой же категоріи обязанностей надобно отнести заботы человѣка о своемъ физическомъ здоровьѣ, такъ какъ болѣзни и увѣчья суть также произведеніе *Аримана*. Медицина считалась важнѣйшею изъ наукъ и находилась въ тѣсной связи съ религіей. Въ свящ. книгахъ врачи представляются служителями *Ормузда* и получаютъ точныя предписанія относительно выполненія своей практики. Понятно, что такою привиллегированною наукою не преминули заняться жрецы.

Третье основное требованіе нравственнаго закона — соблюдать нравственную и физическую чистоту отчасти содержится уже въ первыхъ двухъ требованіяхъ, и соблюденіе его связано съ соблюденіемъ этихъ. Если вредоносныя животныя и всѣ вообще Аримановы созданія въ природѣ суть нечистота, темная сторона въ бытіи, то слѣдовательно, заботясь объ уничтоженіи этой темной стороны, персъ исполняетъ законъ физической чистоты. Или если ложь и обманъ суть нечистота, то слѣдовательно заповѣдь о правдѣ есть заповѣдь о нравственной чистотѣ. Но требованіе чистоты неограничивается въ персидскомъ кодексѣ этимъ общимъ и переноснымъ понятіемъ чистоты, но имѣетъ и специфическое значеніе. И въ этомъ послѣднемъ случаѣ закономъ чистоты нормируются отношенія человѣка не столько къ природѣ и къ другимъ людямъ, сколько къ самому себѣ. Въ физическомъ отношеніи закономъ чистоты запрещается человѣку осквернять свое тѣло прикосновеніемъ къ разнаго рода нечистымъ (Аримановымъ) предметамъ, въ особенности къ трупу [1]), и пренебрегать имъ. А въ нравственномъ отношеніи требуется искоренять въ себѣ всякія злыя намѣренія и постыдныя желанія.

Если обратимъ вниманіе на предписаніе персидской этики — воздѣлывать и образовывать природу, споспѣшествовать повсюду жизни и производительности, то для насъ ясно будетъ, къ какому богатству, содержательности и жизненности могла вести нравственную дѣятельность человѣческую эта этика. И она дѣйствительно вела къ тому, хотя и не приводила къ полной чистотѣ и совершенству. Здѣсь мы встрѣчаемъ тотъ принципъ, какой въ новѣйшее время введенъ къ этику *Шляйермахеромъ*, и послужилъ къ оживленію и обогащенію нравственной дѣятельности, скованной сухостію и формализмомъ морали *Канта*. У персовъ не находимъ индійскаго отшельничества съ его бездѣйственнымъ

[1]) Смерть свидѣтельствуетъ о побѣдѣ *Аримана*.

созерцаніемъ и аскетизма съ его неестественными лишеніями и самоистязаніями. На каждой дѣвицѣ лежитъ священный долгъ выйти въ замужество, и на всякомъ созрѣвшемъ юношѣ лежитъ священный долгъ жениться; въ противномъ случаѣ имъ угрожаютъ наказанія въ адѣ. Вообще, семейная жизнь, имѣвшая цѣлію распространеніе рода человѣческаго и въ немъ Ормуздова царства, цѣнилась высоко (какъ у китайцевъ); браки дозволялись даже между родными братьями и сестрами [1]). Умѣренныя и естественныя наслажденія земною жизнію дозволялись, и даже въ нихъ полагалось высшее благо жизни. Не за чѣмъ духу воевать съ плотію и подавлять ее, если источникъ зла не въ ней; и чувственная природа есть благое созданіе *Ормузда*. А если обратимъ вниманіе на основную задачу персидской нравственности — вести борьбу съ царствомъ *Аримана* и бодрствовать въ виду этого противника и днемъ, и ночью [2]), то естественно ожидать развитія у персовъ энергіи, мужества, крѣпости. Персидская нравственность — дѣятельнаго характера. Хотя не только индійцы, но и всѣ арійскія племена склонны, можно сказать, къ умозрѣнію и созерцательности, но у персовъ не видимъ пустой индійской мечтательности. Извѣстно, что *Геродотъ* и *Ксенофонтъ* поставляли цивилизованнымъ грекамъ въ примѣръ простоту жизни персовъ, строгость нравовъ ихъ, этихъ „варваровъ“, по греческому названію, и нравственную силу. Извѣстно также, до какого совершенства была доведена персидская армія во времена *Кира*. Можно предполагать также, что если бы греки проиграли битву при Марафонѣ и Саламисѣ, то служеніе *Ормузду* сдѣлалось бы господствующею религіей всего тогдашняго цивилизованнаго міра.

Но реализмомъ персидской нравственности не былъ совершенно вытѣсненъ идеалистическій факторъ (какъ въ

---

[1]) Запрещались только съ неправовѣрными.

[2]) Ночь — созданіе *Аримана*.

Китаѣ). Для каждой нравственной заповѣди можно найти у персовъ, и мы указывали, религіозную подкладку. Нравственностію не была подавлена у нихъ религія. Есть здѣсь богослуженіе, средоточіе котораго составляютъ, какъ и у другихъ народовъ, молитва и жертва. Молитвенными воззваніями наполнена значительная часть *Зендъ-Авесты*; и есть молитвы какъ хвалебныя въ честь *Ормузда*, такъ и просительныя, имѣющія предметомъ ниспосланіе божественной помощи человѣку. Молитвы совершались за всѣхъ правовѣрныхъ, какъ живыхъ, такъ и умершихъ (съ вѣрою въ прощеніе, по молитвамъ, грѣховъ ихъ), и возносились геніями къ престолу божества[1]). Молились какъ въ урочные часы, назначенные для общественнаго богослуженія, такъ и при каждомъ удобномъ случаѣ (при отходѣ ко сну и пробужденіи, при началѣ занятія и т. д.). Главнѣйшею жертвою былъ напитокъ Гаома[2]). Вкушеніе отъ него считалось таинствомъ, посредствомъ котораго божество открывается человѣку и сообщаетъ ему зерно жизни. Жертвенное же значеніе имѣлъ постоянно поддерживаемый въ священныхъ мѣстахъ неугасающій огонь, необыкновенно почитаемый „огнепоклонниками“ — персами, какъ символъ свѣтоноснаго *Ормузда* и всей дѣятельности перса, ведущаго постоянную борьбу съ силами тьмы. Зародились и развились у персовъ даже религіозныя мистеріи (Митры), на подобіе мистерій греческаго Адониса или египетскаго Озириса, и какъ будто не совсѣмъ согласовавшіяся съ общимъ характеромъ религіозно-нравственныхъ воззрѣній *Зендъ-Авесты* Но реалистическій характеръ персидской жизни отпечатлѣвается и на богослужебной сторонѣ. Напр. у персовъ долгое время совсѣмъ не было храмовъ (*Геродотъ*), а приносились

---

[1]) Есть указанія и на богослужебную музыку.—У персовъ существовало вѣрованіе въ духовъ—хранителей (ферверовъ), присущихъ каждому человѣку и каждой человѣческой общинѣ.

[2]) Тождественъ съ индійскимъ Сома.

жертвы на возвышенныхъ мѣстахъ или у прозрачныхъ водъ; а когда храмы явились, то имѣли самый прозаическій видъ, почти нисколько не отличались по архитектурѣ отъ обыкновенныхъ жилыхъ домовъ. Повсюду выдерживалась также въ богослуженіи первоначальная религіозная идея и взглядъ перса на міръ и жизнь. Не было у персовъ и кровавыхъ жертвъ Кровавыя жертвы несогласны со взглядомъ перса на высокое значеніе жизни въ природѣ; а приношеніе въ жертву нечистыхъ животныхъ, истребленіе которыхъ составляло одну изъ нравственныхъ задачъ человѣка, не могло быть пріятнымъ *Ормузду*, такъ какъ нечистыя животныя суть произведеніе *Аримана* [1]).

Послѣ всего сказаннаго о нравственныхъ задачахъ и дѣятельности перса можно назвать персидскій народъ, съ нравственной точки зрѣнія, самымъ разумнымъ изъ всѣхъ восточныхъ. Этика его содѣйствовала самому здравому, сравнительно говоря, человѣческому существованію. Нравственно-культурное значеніе его на востокѣ самое высокое. Кто изъ современныхъ моралистовъ не согласится съ этимъ, если онъ самою правильною человѣческою жизнію признаетъ жизнь того человѣка, который всецѣло погруженъ въ трудъ и борьбу изъ-за разрѣшенія задачъ реальной жизни, поставленныхъ ему высшею (божескою) силою, зиждущею нравственный міропорядокъ?

Но нравственный міропорядокъ составляется не изъ дѣятельности только, но и изъ возмездія за дѣятельность, не изъ труда и заслугъ только, но и изъ суда и награды за заслуги. И эта сторона нравственнаго міропорядка развита у персовъ выше сравнительно съ развитіемъ ея у другихъ восточныхъ народовъ. Естественно ожидать, что приверженецъ *Ормузда* и въ настоящей жизни будетъ пользоваться и наслаждаться благими его созданіями въ природѣ, а приверженецъ *Аримана* будетъ лишенъ ихъ. Но если вспо-

[1]) Приносились въ жертву только части мяса съ хлѣбомъ и овощами.

мнимъ, что *Ариманъ* имѣетъ пока въ семъ мірѣ великую силу, что онъ въ значительной степени простираетъ власть свою на благія созданія *Ормузда*, то не станемъ удивляться, если *Ариманъ* не рѣдко надѣляетъ благами *Ормузда* противниковъ его *(Ормузда)*. и препятствуетъ пользоваться ими приверженцамъ его. Кромѣ того, въ настоящемъ мірѣ добрые и злые люди слишкомъ перемѣшаны между собою, чтобы возможно было разграниченіе ихъ и правильное воз. мездіе. То и другое можетъ произойти только за гробомъ. Въ третій день по смерти каждая человѣческая душа должна пройти чрезъ роковой мостъ *Чиневатъ* (магометанскій Сератъ): душа чистая, т. е. обнаружившая при испытаніи на этомъ мѣстѣ перевѣсъ добрыхъ дѣлъ надъ дурными-свободно проходитъ по этому мосту и стремится въ блаженныя обители *Ормузда*, а для души нечистой, т. е. съ перевѣсомъ дурныхъ дѣлъ, мостъ оказывается слишкомъ узкимъ и непрочнымъ, вслѣдствіе чего она проваливается въ зіяющую подъ мостомъ пропасть для нескончаемыхъ мученій. И чистую, и нечистую душу встрѣчаетъ, кромѣ ангела-судіи, ея ферверъ, т. е. первоначальное человѣческое „я“, которое земною жизнію человѣческою или сдѣлано еще чище, чѣмъ было прежде, или загрязнено. Нескончаемость, впрочемъ, мученій грѣшниковъ кажется надобно понимать въ персидской эсхатологіи относительно. Есть мнѣніе, что персы учили и о чистилищѣ

Продолжительность существованія міра раздѣляется на четыре періода, каждый, въ 3000 лѣтъ. Сначала *Ормуздъ* и *Ариманъ*, каждый съ своею силою и властію, существовали отдѣльно и были разъединены безпредѣльнымъ пустымъ пространствомъ; но *Ормуздъ*, превосходившій *Аримана* предвѣдѣніемъ, зналъ о существованіи на ряду съ собою противника и началъ построять планъ и дѣлать приготовленія къ обезсиленію его. Въ планъ входилъ и нашъ видимый міръ, который былъ созданъ послѣ невидимаго и наполнилъ собою пропасть, раздѣлявшую два врожденныя на-

чала. Когда *Ариманъ* замѣтилъ блескъ Ормуздова царства и увидѣлъ созданный *Ормуздомъ* міръ, то поспѣшилъ произвести въ немъ вражду и нестроенія; а онъ могъ это сдѣлать, такъ какъ былъ еще весьма силенъ. Все это произошло въ первые два періода. Послѣдніе же два исполнены борьбой двухъ царствъ. Въ первый періодъ борьба нерѣшительна; *Ариманъ* на столько еще силенъ, что *Зороастръ*, имѣвшій задачею открыть людямъ средство и путь къ побѣдѣ надъ Аримановыми силами, могъ явиться только къ концу этого періода Рѣшительная битва, которая опредѣлитъ, на чьей сторонѣ истинная сила и правда, произойдетъ во второй періодъ. Послѣ нѣкотораго времени кажущагося ослабленія своего, *Ариманъ* сдѣлаетъ послѣднюю ожесточенную попытку сразить царство добра. Описаніе послѣднихъ дней существованія міра весьма сходно съ описаніемъ этого предмета христіанскимъ. Тогда будетъ такова скорбь, по изображенію священнымъ персидскихъ книгъ, какова не была отъ созданія міра. Войны, голодъ и повальныя болѣзни распространятся по всей землѣ. Религія будетъ попираться, невинность страдать и исчезать, всякое счастіе и радость разрушатся. Нестроенія и скорбь отражатся и на всѣхъ небесныхъ свѣтилахъ, которыя померкнутъ. Но *Ормуздъ*, который все это предвидѣлъ и предопредѣлилъ еще при первомъ столкновеніи съ *Аримановомъ*, не оставитъ безъ помощи сподвижниковъ своихъ на землѣ; для пораженія *Аримана* онъ также напряжетъ всѣ свои силы. По дѣйствію *Ормузда* явится тогда на землѣ *Созіошъ*, который нанесетъ послѣдній ударъ Ариманову царству. По его голосу послѣдуетъ воскресеніе тѣлъ всѣхъ умершихъ людей и соединеніе ихъ съ своими душами. Тогда послѣдуетъ совершенное отдѣленіе добра отъ зла и полное освобожденіе его отъ стѣсненій и оковъ послѣдняго. Есть, впрочемъ, вѣрованіе, что и *Ариманъ* съ своимъ царствомъ въ концѣ концовъ обратится къ добру (апокатастасисъ), и слѣдовательно дуализмъ окончится единоначаліемъ. По всей

вѣроятности вѣрованіе это позднѣйшаго происхожденія и находится въ связи съ ученіемъ о Зерванѣ-Акаранѣ. Коль скоро *Ормуздъ* и *Ариманъ* сведены позднѣйшею догматикой къ единству въ происхожденіи своемъ, то естественно, если они сведены къ тому же и въ конечномъ исходѣ свой жизни и своихъ судебъ.

Неизвѣстно также съ достовѣрностію, какъ персы, понимали воскресеніе мертвыхъ и жизнь обновленныхъ тѣлъ. Только фактъ воскресенія мы можемъ констатировать въ персидской эсхаталогіи съ увѣренностію. Нѣкоторые ученые (напр. *Бюрнуфъ*, *Ротъ*, *Хрисанфъ*) утверждаютъ, что ученія о воскресеніи не было въ древнѣйшей Зороастровой системѣ, что оно появилось въ позднѣйшее время подъ вліяніемъ іудео-христіанскаго ученія и принадлежитъ позднѣйшей священной литературѣ персидской. Но если бы оно и не содержалось въ *Авестѣ* въ томъ ея видѣ, въ какомъ она есть у насъ, то отсюда еще не слѣдуетъ, что оно не существовало въ древнее время; мы имѣемъ только отрывки изъ древней *Авесты*, потому возможно, что оно содержалось въ потерянныхъ частяхъ. А что оно существовало раньше появленія позднѣйшихъ священныхъ книгъ, *Шписсъ*, въ своемъ спеціальномъ изслѣдованіи о загробной судьбѣ человѣка по представленію народовъ, ссылается на свидѣтельство изъ 4 вѣка до Р. Хр. *Θеопомпа*, который говоритъ (по *Діогену Лаэрцію* и *Плутарху*), что персидскіе маги учили о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ[1]). Опъ (*Шписсъ*) замѣчаетъ также, что если въ древней *Авестѣ* нѣтъ слѣдовъ ученія о воскресеніи мертвыхъ, то это не мѣшало существовать вѣрованію объ этомъ предметѣ точно также, какъ не мѣшало христіанамъ первыхъ вѣковъ вѣрить въ такіе предметы, о которыхъ не говорится

---

[1]) Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, s. 263. Чит. вообще 261—266.

въ библіи. А между тѣмъ вѣра въ воскресеніе тѣлъ, продолжаетъ *Шписсъ*, находится въ полномъ соотвѣтствіи со всею Зороастровою системою. Весь человѣкъ, по тѣлу и душѣ, есть созданіе *Ормузда* и предназначенъ къ безсмертной жизни въ его царствѣ. *Ариманъ* измѣною и обманомъ овладѣлъ имъ и предалъ его смерти и преисподней. Но если *Ормуздъ* одержитъ въ концѣ четвертаго періода побѣду надъ *Аримановъ*, то онъ, естественно, пожелаетъ освободить и возвратить въ свое царство все созданное имъ и составлявшее его собственность... *Шписсъ* ссылается еще на тотъ фактъ, что съ явленіемъ *Созіоша* всегда связывалась въ позднѣйшее время надежда на воскресеніе; а ожиданіе этого пророка и освободителя несомнѣнно находится въ древнихъ частяхъ *Авесты*.

Мы разсмотрѣли главныя и лучшія стороны персидскаго нравоученія и показали превосходство его предъ нравоученіемъ другихъ восточныхъ народовъ. Покажемъ теперь слабые стороны и недостатки его.

Нельзя прежде всего сказать, чтобы въ понятіи о божествѣ былъ сдѣланъ у персовъ совершенный перерывъ съ физическою природою. Это видно, во первыхъ, изъ того, что *Ормуздъ* представляется въ *Авестѣ* имѣющимъ тѣло (хотя свѣтоносное, прекрасное). Во вторыхъ, у персовъ всегда господствовало поклоненіе огню и воздавались божескія почести другимъ матеріальнымъ элементамъ (землѣ, водѣ, воздуху). Въ *Зендъ-Авестѣ* огонь называется „сыномъ Ормузда“; и по предписанію *Ормузда*, желающій быть услышаннымъ на молитвѣ долженъ молиться прежде всего огню. Потому-то всякое жертвоприношеніе и всякая общественная молитва начиналась молитвеннымъ обращеніемъ къ огню, который здѣсь же горѣлъ. Обнаруживать невниманіе и небреженіе къ огню, напримѣръ бросаніемъ въ него какихъ нибудь нечистыхъ предметовъ, положеніемъ сырыхъ и неудобосгараемыхъ дровъ, раздуваніемъ или тушеніемъ огня губами, считалось тяжкимъ грѣхомъ, за ко-

торый иногда налагалась (по свидѣтельству *Геродота*) даже смертная казнь. И напротивъ, считалось весьма спасительнымъ влагать въ огонь горючія и благовонныя вещества. Для домашняго употребленія заповѣдывалось зажигать какъ можно меньше огня. Строго наказывалось и осквернепіе воды,—напримѣръ плеваніемъ, испусканіемъ мочи, перегонкою чрезъ воду стадъ и т. п.. Изъ числа знаковъ благоговѣйнаго почитанія земли укажемъ на своеобразный у персовъ способъ уничтоженія труповъ умершихъ. Трупы не могли быть сожигаемы, такъ какъ огня не должно касаться ничто нечистое (а трупы относились къ самымъ нечистымъ предметамъ); но нельзя было и зарывать ихъ въ землю, такъ какъ этимъ осквернялась бы земля, — что также грѣховно. Какъ же быть? Персы относили умершаго на какое нибудь возвышенное мѣсто, тамъ обнажали его и оставляли на съѣденіе хищнымъ животнымъ и птицамъ [1]). Въ третьихъ, недостатокъ у персовъ совершеннаго перерыва въ понятіи о божествѣ съ физическою природою видно изъ обоготворенія животныхъ. Хотя оно не доходило до той высоты, на какой стояло у египтянъ, но тѣмъ не менѣе существовало у персовъ. Извѣстно, напр., какую важную роль играла у нихъ собака, присутствовавшая при смерти человѣка. Извѣстно также, что за убіеніе и даже побитье собаки налагалось продолжительное и тяжкое наказаніе; а за ласковое обращеніе съ собакой обѣщалось небесное блаженство. Слѣдовательно, и персидская религія не была свободна отъ пантеистической подкладки; и эта пантеистическая тенденція еще яснѣе обнаружилась въ ученіи о Зерванѣ-Акаранѣ.

Кромѣ натуралистическаго характера, персидское божество претерпѣваетъ еще нѣкоторое ограниченіе, несовер-

---

[1]) И чѣмъ раньше трупъ растерзанъ и разнесенъ, тѣмъ счастливѣе человѣкъ.—Въ мѣстностяхъ, впрочемъ, въ которыхъ Зороастрово ученіе не пользовалось особеннымъ уваженіемъ, трупы сожигали или зарывали въ землю; но въ Авестѣ есть строгое запрещеніе такого способа уничтоженія труповъ, и истинные приверженцы Зороастровой религіи до нынѣ стараются избѣгать его.

шенство и не пользуется полною свободою; да это съ необходимостію вытекаетъ изъ натуралистическаго характера его. Ограничивается персидское божество какъ существующимъ на ряду съ нимъ другимъ самостоятельнымъ и противоположнымъ ему божескимъ началомъ, такъ и міромъ, который оказался для *Ормузда* необходимымъ (а не свободно полагаемымъ по внутреннему благостному влеченію) въ интересахъ борьбы съ *Ариманомъ*. Слѣдовательно, оно не можетъ быть названо въ полномъ смыслѣ слова абсолютнымъ духомъ.

Нравственную вину персъ переноситъ на божество и выдвигаетъ его за предѣлы міро-историческаго времени. Этимъ онъ, съ одной стороны, ослабляетъ значеніе грѣха и вины по отношенію къ человѣку и человѣческому роду, а съ другой — субстанціализируетъ зло, полагая въ немъ принципъ. Хотя и христіанство признаетъ зло, какъ нѣчто качественно (существенно) отличное отъ добра, но принципъ полагаетъ только въ добрѣ (божествѣ); въ злѣ же не признаетъ принципа, а считаетъ его только случайнымъ уклоненіемъ тварной воли отъ принципа добра.

Внутренняя сила или интенсивность, сообщенная *Зороастромъ* персидской нравственности и оживившая ее, впослѣдствіи времени, подъ вліяніемъ жрецовъ, расплылась и потерялась въ механизмѣ обрядовыхъ церемоній и скрупулезнаго выполненія внѣшнихъ предписаній жреческаго закона. Въ этомъ отношеніи персы могутъ спорить съ индійцами, если даже не превосходятъ ихъ. Вызывая удивленіе греческихъ современниковъ хорошими сторонами нравственной жизни своей, они вызывали удивленіе ихъ и этою нехорошею стороною. Мелочной казуистическій характеръ выродившейся подъ опекою жрецовъ персидской нравственности какъ нельзя яснѣе замѣтенъ изъ перечня всевозможныхъ случаевъ осквервенія чрезъ прикосновеніе къ различнымъ нечистымъ предметамъ (особенно ко всему мертвому) и изъ описанія сложныхъ процессовъ механическаго очи-

щенія отъ осквернения всевозможными матеріальными веществами. Не только женщина во время мѣсячныхъ очищеній и послѣ родовъ должна быть удаляема отъ общества почитателей *Ормузда*, какъ нечистая и оскверняющая все прикасающееся къ ней, но и всякія мокроты органическія (напр. слюна), всякая малѣйшая грязь въ домѣ, волосы, ногти и т. п. давали нечистымъ духамъ власть надъ домомъ и лишали человѣка нравственной чистоты. Путь, по которому пронесенъ мертвецъ, считался нечистымъ и оскверняющимъ всякаго проходящаго по нему до тѣхъ поръ, пока не былъ очищенъ молитвами и заклинаніями. Земля, на которой лежалъ трупъ человѣка или собаки, считалась нечистою цѣлый годъ; ее нельзя было ни обрабатывать, ни поливать водою. Вещи, соприкасавшіяся съ трупомъ, подлежали непремѣнному уничтоженію. Скрупулезное отношеніе персовъ къ огню и водѣ, какъ священнымъ предметамъ, отчасти уже показаны нами. А изъ церемоній очищенія наиболѣе поражаетъ сложностію и странностію такъ называемый обрядъ очищенія десяти ночей. Названъ онъ такъ потому, что совершался въ теченіе десяти ночей, въ продолженіе которыхъ очищавшійся проходилъ по нѣсколькимъ углубленіемъ, нарочно устроеннымъ для этой цѣли въ землѣ и изображавшимъ различныя степени очищенія, и вытиралъ все тѣло, при чтеніи молитвъ, то водою, то землею, то воловьею уриною, то всѣмъ вмѣстѣ. Малыя омовенія были короче и состояли въ омовеніяхъ рукъ и ногъ. На всякій случай, на всякій шагъ, на всякое занятіе установлены были опредѣленные молитвы и обряды; они сильно обезпокаивали человѣческую совѣсть—какъ бы не промахнуться противъ чего либо, и тормозили свободное нравственное развитіе.

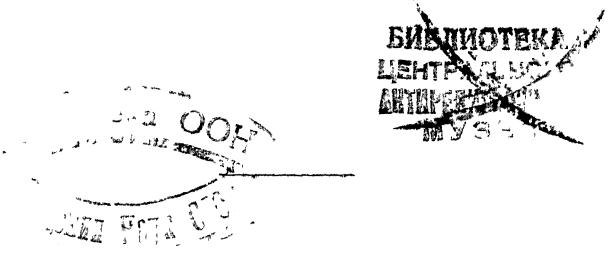
При всей гуманности и простотѣ нравовъ персы не могли предохранить себя отъ восточнаго деспотизма правителей и отъ восточной роскоши и распущенности въ жизни. То и другое усилилось въ особенности съ распространеніемъ персидскаго господства надъ вавилонянами, ассирі-

янами и друг. народами Азіи и Африки, и съ достиженіемъ цвѣтущаго состоянія персидскаго государства. Съ одной стороны, знакомство съ вавилонянами и ассиріянами, которыхъ нравственную жизнь мы уже изобразили въ своемъ мѣстѣ, послужило дурнымъ образцомъ для персовъ. Гаремъ персидскихъ государей не уступалъ гаремамъ страстныхъ семитическихъ государей; а роскошь въ пищѣ доходила до того, что каждая провинція должна была нарочито доставлять къ царскому двору (при которомъ ежедневно обѣдало до 15 000 человѣкъ) особый видъ съѣстныхъ припасовъ. А съ другой стороны — образованіе огромной персидской монархіи изъ разнохарактерныхъ и разноплеменныхъ народовъ побуждало правителей тѣмъ жесточе и насильственнѣе относиться къ подданнымъ, чтобы предохранить государство отъ распаденія. Грабительство же и несправедливости персидскихъ сатраповъ почти вошли въ поговорку. Деспотизмъ подавлялъ индивидуальность и тормозилъ свободное развитіе человѣческой жизни; а распущенность нравовъ ослабляла нравственный характеръ и предала персовъ въ жертву Александру Македонскому. Послѣднему содѣйствовало, конечно, и то обстоятельство, что слишкомъ сложная персидская монархія не находилась въ живой органической связи между собою, и что при дворѣ происходили постоянныя интриги и междоусобія изъ-за престолонаслѣдія (при множествѣ царскихъ женъ). — Въ настоящее время исповѣдники Зороастровой религіи составляютъ самую незначительную часть въ статистической таблицѣ религіозныхъ исповѣданій на землѣ, всего только одинъ процентъ; но и до сихъ поръ они сохраняютъ дѣятельный характеръ свой, съ успѣхомъ участвуютъ въ торговлѣ и промышленности, склонны усваивать европейское образованіе, крѣпко держась въ то же время Зароастрова ученія.

Къ недостаткамъ персидской нравственности надобно отнести, наконецъ, то, что въ ней, при всемъ признаніи высшаго порядка вещей, не достаетъ религіозной теплоты и

сосредоточенности. Хотя мы нашли у персовъ гармоническое соединеніе всѣхъ элементовъ или факторовъ человѣческой жизни, у другихъ восточныхъ народовъ влекущихъ человѣка къ большей или меньшей односторонности, но гармонія эта относительная. Строго же говоря, политико-индустріальнымъ факторомъ въ значительной степени заслоняется у персовъ религіозно-нравственный факторъ.

Но тѣмъ не менѣе персами сдѣлано и закончено все, чего можно потребовать отъ человѣка при такихъ условіяхъ существованія, при какихъ жилъ и дѣйствовалъ восточный человѣкъ. Слѣдовательно персами заканчивается одинъ изъ періодовъ нравственно-историческаго развитія человѣчества.


БИБЛІОТЕКА
ЦЕНТРАЛЬНАЯ
АНТИРЕЛИГІОЗНАЯ
МУЗЕЯ