



## РЕЛИГІЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ.

### IV.

Религія и нравственность въ самомъ своемъ существѣ содержать основу для тѣсныхъ взаимныхъ отношеній. Въ самомъ дѣлѣ, если религія имѣетъ цѣлью самосохраненіе духа въ міровомъ цѣломъ, а нравственность имѣть своею цѣлью его свободу въ обществѣ, то очевидно религіозная и нравственная дѣятельность съ субъективной стороны однородна и различается лишь по объекту. Сюда естественно присоединяется отношеніе духа человѣческаго къ тѣлу съ его потребностями и страстями, удовольствіями и страданіями: самосохраненіе духа предполагаетъ его свободу въ отношеніи къ тѣлу—умѣренность, мужество и пр. Но эти душевно-тѣлесныя, или аскетическая добродѣтели, не имѣютъ самостоятельной духовной цѣнности, а пріобрѣтаютъ таковую лишь въ религіозномъ или этическомъ (альtruистическомъ) освѣщеніи. Воздержаніе и мужество бывають религіозно - цѣнны, если человѣкъ обуздываетъ себя, отрекается отъ материальныхъ благъ, ради религіозныхъ цѣлей; они бывають нравственно-цѣнны, если человѣкъ своими тѣлесными благами жертвуетъ въ пользу ближнихъ, если онъ духовно оберегаетъ себя отъ захватовъ плоти въ качествѣ члена общества, которому обязанъ служить и не быть въ тягость, при чемъ, конечно, съ точекъ зрѣнія религіозной и альтруистической отъ человѣка требуются умѣренность, воздержаніе, самоотреченіе не иначе, какъ на общемъ фонѣ заботъ о своей жизни и здоровью. Затѣмъ, аскетизмъ не даетъ положительного религіозно-этическаго блага, а только служитъ его отрицательнымъ условіемъ, входя въ этомъ значеніи въ одинъ

рядъ съ гигіеной, эстетикой, вообще съ культурностью: дикарь, придавленный нуждою, или человѣкъ, потопляющій самосознаніе въ скотскихъ удовольствіяхъ, не обладаютъ свободою духовной жизни; но здоровье, воздержаніе, мужество, культурность—сами собою еще не порождаются дѣйствительности духовной жизни. Чѣмъ положительно создается духовная жизнь личности,—это религія и моральное отношеніе къ обществу. Въ качествѣ единственныхъ положительныхъ путей духовнаго самосохраненія личности, религія и мораль преимущественно родственны между собою.

Эта родственность, при различіи объектовъ религіи и нравственности, предполагаетъ ихъ относительную самостоятельность, на почвѣ которой раскрывается ихъ взаимоотношеніе. Послѣднее, какъ уже сказано, весьма сложно, и мы разсмотримъ лишь нѣсколько, наиболѣе важныхъ, логическихъ и историческихъ моментовъ этого отношенія.

Прежде всего посмотримъ, какъ относится автономная мораль къ народно-традиционной религіи.

Мы считаемъ себя въ правѣ поставить этотъ вопросъ, такъ какъ моральная автономія развивается прежде духовной религіи. Самая ограниченность области, на которую простирается разумная мораль, ея чисто-человѣческій, земной, характеръ способствуютъ ея раннѣйшему нарожденію. Духовная жизнь впервые создается на почвѣ отношеній человѣка къ подобнымъ себѣ. Здѣсь скорѣе человѣкъ ищетъ своей свободы и общаго единенія<sup>1)</sup>. Здѣсь раньше его творчество становится лично-разумнымъ. О наглядномъ столкновеніи разумнаго этическаго сознанія намъ свидѣтельствуетъ история религій; о томъ же говорить намъ и современная дѣйствительность.

Но мало признать этотъ фактъ. Мы должны признать логически оправданную свободу этическаго самосознанія въ отношеніи къ религіи, моральную критику религіи. Мы должны признать за человѣкомъ право отвергнуть ту или другую форму религіи, не удовлетворяющую нравственному сознанію человѣка, право сознательного повиновенія религіознымъ авторитетамъ по этическимъ мотивамъ. Если эта истина еще не нашла себѣ всеобщаго признания; то во всякомъ слу-

---

<sup>1)</sup> Ср. E. Caird The evolution of religion, vol. 1 (3 ed.) p. 233—234.

чай уже не можетъ быть мѣста разумнымъ выраженіямъ противъ нея, ей могутъ противиться только по недоразумѣнію. Могутъ сказать и все еще нѣкоторые говорять, что испытующая мысль должна быть совершенно устранина традиціей и абсолютнымъ авторитетомъ: мы должны повиноваться Богу, въ Котораго вѣруемъ, по тому одному, что Онъ—Богъ<sup>1)</sup>); мы должны жить такъ, какъ учитъ насъ вѣровать преданная намъ отцами вѣра. Наша вѣра, добавляютъ иные, изъ всѣхъ вѣръ есть самая истинная; повиноваться ей—наша послѣдняя нравственная обязанность. Поэтому самую мысль о критическомъ отношеніи къ вѣрѣ находятъ богохульно.—Но нѣть ничего легче, какъ доказать ложность этого мнѣнія. Религій много и каждая изъ нихъ можетъ опираться на традицію: этимъ подрывается безусловное значеніе традиціи. Эту мысль раскрываетъ подробно преосв. Феофанъ. „Всякому, пишетъ онъ, должно испытать и несомнѣнно увѣриться, истинна ли та вѣра, которой онъ держится; и если она окажется неистинною,—отыскать, где та едина истинная, которая истинно ведетъ къ истинному Богу и даруетъ несомнѣнное вѣчное спасеніе. Это такъ обязательно и понудительно, какъ исхищать себя изъ огня. Господь не несвидѣтельствована Себѣ оставилъ (Д. XIV, 17), а равно и единой Своей истинной вѣры; но когда Онъ попустилъ, чтобы близъ нея на сей землѣ существовали другія вѣры; то тѣмъ самымъ на всѣхъ наложилъ обязательство не безъ смысла держаться вѣры Его, а по несокрушимъ основаніи», ради которыхъ съ полнымъ убѣжденіемъ отвергается все прочее. Симъ испытаніемъ (слѣд. критическимъ отношеніемъ) воздается честь вѣрѣ и удерживается истинное достоинство человѣка, лица разумнаго, сознательнаго, совѣстнаго“ (Начерт. хр. нр. 1891 стр. 327). Однимъ

<sup>1)</sup> Еще Платономъ поставленъ вопросъ: является ли добро хорошимъ потому, что его хочетъ Богъ, или же, наоборотъ, Богъ хочетъ добра потому, что оно хорошо. Въ средніе вѣка это былъ одинъ изъ вопросовъ, раздѣлявшихъ двѣ схоластическихъ школы (Фомы Аквинскаго и Дунса Скотта). Вопросъ можетъ казаться труднымъ. Но едвали что можно возразить противъ такого рѣшенія: конечно, все, чего хочетъ Богъ, должно быть призвано добромъ; но добро не есть добро только потому, что его хочетъ Богъ, оно и само по себѣ имѣетъ самостоятельную цѣнность, при чёмъ раньше познается именно эта цѣнность. Ср. G. H. Graue Die selbstständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion, S. 12—13.

изъ вѣрнѣйшихъ признаковъ грѣховности преосв. Іоаннъ выставляетъ то, что „человѣку познать Бога некогда: поэтому онъ содергть вѣру такъ, какъ слышалъ и принялъ“ (277).

Какія же это основы? Это основы нравственнаго сознанія. Конечно, можно указать какъ на пути къ религіозной истины—на чудеса, на исторію религій и церкви, на философію догматовъ... Но кому не извѣстно, что чудеса могутъ быть истинныя и ложныя, что они могутъ или убѣждать или ожесточать единственно въ зависимости отъ нравственнаго настроенія человѣка, какъ это свидѣтельствуется евангельскою исторіею? Кому не извѣстно, что церковно - исторические и богословско-философскіе вопросы обсуждаются въ наукѣ, не для всѣхъ доступной, цѣлыми столѣтіями, а вопросы вѣры и жизни не терпятъ отлагательства, ихъ каждый долженъ решить для себя? Безусловно-авторитетнымъ решеніемъ вопросовъ вѣры и жизни можетъ быть только ихъ решеніе на основѣ совѣсти, только этою основою опредѣляется и отношение человѣка къ вицѣнимъ признакамъ религіозной истины, ею направляются и богословскія мнѣнія. Къ этой именно основѣ сводятся всѣ споры между представителями разныхъ вѣръ и исповѣданій, какъ это блестяще раскрыто В. С. Соловьевымъ въ одной изъ главъ *Оправданія добра*: „всѣ общегодные аргументы въ пользу религіозной истины, пишетъ онъ, сводятся къ одному основному — этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религіи предъ другими“ <sup>1)</sup>.

Трудно указать, съ какой бы религіозной точки зреянія можно возразить противъ субъективнаго, или гносеологическаго, приматства этическаго сознанія. Если имѣть въ виду фактъ богооткровенности религіи, богооткровенного нравственнаго закона, то вѣдь также слѣдуетъ принять во вниманіе, что откровеніе нравственнаго закона въ послѣднемъ основаніи опирается на собственное моральное сознаніе человѣка. Такъ, ветхозавѣтный законодатель, давая народу израильскому законъ, говорилъ ему: „заповѣдь, которую я заповѣду тебѣ сегодня, не недоступна для тебя и не далека. Она

<sup>1)</sup> Изъ иностранной литературы сюда относятся A. Sabatier *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* (ссоб. р. 430—431), J. Kostlin *Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung*.

не на небѣ, чтобы можно было говорить: кто сходилъ бы для насъ за море, и принесъ бы ее намъ, и даль бы намъ услышать ее, и мы исполнили бы ее? но весьма близко къ тебѣ слово сие: оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобы исполнить его" (Втор. XXX, 11—14). Откровенный нравственный законъ является лишь раскрытиемъ внутренняго закона совѣсти. По словамъ св. Иоанна Златоустаго, „Богъ, въ началѣ создавая человѣка, даровалъ ему естественный законъ. Богъ даровалъ намъ совѣсть и познаніе добра и зла сдѣлалъ врожденнымъ. Намъ не нужно учиться, что блудъ есть зло, а цѣломудріе добро. Мы знаемъ это отъ начала. И для удостовѣренія, что мы знаемъ это отъ начала, законодатель, давая впослѣдствіи законы и сказавъ: не убій (Вт. VII, 17), не прибавилъ, что убійство есть зло. Онъ только запретилъ грѣхъ, но не училъ о немъ, потому что совѣсть предварительно научила насъ этому, и онъ говорилъ объ этомъ какъ уже съ знающими и разумѣющими". Такъ же разсуждаетъ и новѣйшій богословъ, еп. Феофанъ. „Совѣсть,—пишетъ онъ,—по природѣ сочетана съ волею Божіею; потому коль скоро ей указано будетъ, что на то и вато есть воля Божія, она тотчасъ склоняется на то, стоитъ за то и нудить насъ не нарушать того. Впрочемъ, поставляя то или другое дѣло въ обязанность, Господь не хочетъ ограничиваться одною волею Свою или однимъ титломъ вседержительства, но къ каждому изъ таковыхъ дѣлъ благоволилъ приложить и другія, ближайшія основанія, непосредственно вытекающія изъ свойствъ самаго дѣла и его соприкосновеностей. Сіи ближайшія основанія суть посредства, чрезъ кои воля Божія впечатлѣвается въ нашемъ умѣ и сердцѣ въ свойственной дѣлу степени. Потому въ истолкованіи обязанностей своихъ можно, конечно, ограничиваться тѣмъ, что на то или другое дѣло есть воля Божія; но приличнѣе и соотвѣтственнѣе нашей природѣ изыскывать и сіи основанія ближайшія: ибо чрезъ нихъ воля Божія связываетъ насъ".

Такъ представляется дѣло съ точки зрењія богооткровеной религії; еще рѣшительнѣе выступаетъ приматство морали въ области религії языческой, или естественной. Язычники не имѣютъ откровенного закона и однако они естественно, сами собою, различаютъ добро и зло. „Когда языч-

ники, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ. Они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ: о чёмъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ, и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую” (Рим. II, 14, 15)<sup>1)</sup>. Да и почему считается болѣе благочестивымъ видѣть въ нравственности продуктъ темнаго религіознаго чувства, чѣмъ считать ее дѣломъ разумнаго сознанія человѣка? Вѣдь для вѣры, въ концѣ концовъ, и разумъ человѣческій есть даръ Божій, и признаніе автономной морали не умаляетъ, а величиваєтъ Божественный Промыслъ<sup>2)</sup>.

Итакъ, „религія имѣть самостоятельную этику своей неизбѣжной логической предпосылкой, выдѣляетъ ли она эту предпосылку сознательно или нѣтъ“. Въ этомъ логическомъ освѣщеніи намъ представляется въ высшей степени понятнымъ историческое отношеніе религіи и нравственности. Религія—мы говоримъ о религії естественной, или языческой—становится этическою по мѣрѣ того, какъ самъ человѣкъ развивается до моральнаго сознанія. „На низшихъ извѣстныхъ намъ ступеняхъ религіи эта послѣдняя не имѣеть, строго говоря, этическаго значенія. Боги выступаютъ здѣсь, какъ силы, отъ которыхъ зависить человѣкъ, а не какъ образцы или устроители нравственнаго порядка... Лишь тогда, когда человѣкъ на практикѣ выяснилъ себѣ этическія задачи и развили въ себѣ этическое чувство, хотя бы это чувство и не выдѣлялось еще изъ другихъ чувствъ—какъ нѣчто вполнѣ самостоятельное,—лишь при этихъ предпосылкахъ боги могутъ пріобрѣсти этическій характеръ. Великія человѣческія цѣли—въ увеличенномъ масштабѣ и идеализированной формѣ—становятся цѣлями боговъ. Боги дѣлаются защитниками и обладателями той высшей цѣнности, съ которой познакомился человѣкъ въ борьбѣ за жизнь. Какія же другія цѣли или свойства могли бы люди придать богамъ или признать божественными, какъ не тѣ,

<sup>1)</sup> E. Thirion *Morale et religion* утверждаетъ l'origine toute humaine de la morale (p. 49); L'abbѣ De Broglie *La morale sans Dieu* говоритъ: la morale païenne paraît justement terrestre et humaine (p. 67). Разница не большая...

<sup>2)</sup> Противъ O. Pfleiderer'a *Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss geschichtlich und philosophisch erörtert*, S. 191—196.

которые въ самомъ человѣческомъ опыте выступаютъ какъ высшія? Человѣкъ растеть вмѣстѣ съ своими высшими цѣлями, а параллельно съ этимъ растуть его боги... Переходъ отъ естественной религії къ этической можетъ быть съ полнымъ правомъ названъ наиболѣе значительнымъ переворотомъ въ исторії религії“ (Геффдингъ). Этанизированіе религії составляетъ необходимое условие для позднѣйшаго и самаго высокаго перехода религії отъ ступени народно-стихійной къ лично-творческой.

Этанизированіе религії—это исторический фактъ. Мы не входимъ въ историческія детали этого факта, т.-е. не решаемъ чисто историческимъ путемъ вопроса о томъ, что первонациально вліяло—религія на мораль или мораль на религію. Думаемъ, что этого вопроса исторически решить нельзя, и мнимо-историческое решеніе его всегда является одѣяніемъ въ историческихъ факты произвольныхъ мнѣній. Этотъ произволъ выступаетъ съ совершенной ясностью, когда изслѣдователи вопроса обѣ отношеній религіи и нравственности указываютъ на индійскія вѣрованія, какъ на доказательство вліянія религії на нравственность, а на греческія—какъ на доказательство обратного вліянія. Въ умѣ читателя остается сомнѣніе, почему же не воспользоваться этими примѣрами совершенно иначе. Въ опредѣленномъ видѣ вѣрованій трудно выдѣлить элементы чисто-религіозные и чисто-этические, если они соединены въ единствѣ духовной жизни. Съ своей стороны, мы беремъ общій исторической фактъ этанизированія религії, который необходимо предполагается нашою мыслью, подобно тому, какъ старостью необходимо предполагается истекшее дѣтство. Нужно признать, что нравственное сознаніе можетъ развиться безъ содѣйствія религії, а религія безъ вліянія нравственного сознанія не можетъ перейти изъ состоянія естественного на ступень моральную<sup>1)</sup>. Поэтому мы признаемъ первоначальнымъ отношеніемъ религії и морали этанизированіе религії.

Этанизированіе религії исторически принимаетъ ту форму, которую оно единственно можетъ принять. Когда человѣкъ вѣруетъ въ Бога, поставляетъ въ зависимость отъ Него всю

<sup>1)</sup> Ср. G. H. Graue *Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion.* Ss. 65—93 и C. T. Gorham *Ethics of the great religions,* preface.

мировую жизнь и, въ частности, свою судьбу; тогда онъ и нравственный законъ рассматриваетъ какъ выраженіе божественной воли, равно какъ и всѣ стороны духовной и общественной жизни—науку, медицину, искусство, право—развивается на религіозной основѣ. Къ этой именно ступени религіознаго сознанія отчасти примѣнно то, что Кантъ говоритъ о религії, опредѣляя ее какъ признаніе нравственнаго закона божественнымъ. Такъ развивающееся этизированіе вѣры—кромѣ того, что измѣняетъ видъ религії,—даетъ возможность обратнаго вліянія религії на нравственность. Въ противоположность этизированію вѣры, которое относится къ содержанію вѣрованій, обратное вліяніе религії на нравственность имѣть характеръ формальный. Религія — какъ языческая, такъ и откровенная—придаетъ нравственному закону значительную силу и, опираясь на дѣятельность пророковъ и религіозныхъ законодателей, является наилучшимъ путемъ нравственного и правового воспитанія народовъ.

Признавая этотъ моментъ въ историческихъ отношеніяхъ религіи и нравственности весьма важнымъ, я не нахожу нужнымъ долго на немъ останавливаться, потому что это вліяніе религії на нравственность никѣмъ не оспаривается.

Болѣе существенные результаты для нашего вопроса должно имѣть разъясненіе того обстоятельства, что союзъ религії съ нравственностью носить черты нѣкоторой необходимости. Я хочу этимъ сказать слѣдующее. Будучи родственными и относительно самостоятельными, каждая съ своеобразною цѣнностью, религія и нравственность могутъ и вступать въ союзъ и снова расходиться своими путями. И вотъ, когда человѣкъ уже развился до этическаго самосознанія, тогда отдѣленіе религії отъ нравственности, ея развитіе собственными путями, должно имѣть для нея роковое значеніе. У первобытнаго человѣка, еще недоразвившагося до разумной морали, религія опредѣляется естественными чувствами мистического ужаса, беспомощности, племенного родства; она приводитъ его къ жестокимъ поступкамъ, заставляя заколять собственного сына или побѣженныхъ враговъ. Но этихъ поступковъ нельзя оцѣнивать съ этической точки зреінія, потому что ихъ жестокость не оттѣняется наличностью нравственного сознанія, наличностью мыслей, обвиняющихъ одна другую. Когда же эти-

ческое сознаніе развилоось, или когда—что въ данномъ случаѣ имѣеть одно значеніе—человѣку данъ нравственный законъ, тогда изолированіе религіи отъ нравственности не можетъ остатъся безнаказаннымъ. Оно не есть только регрессъ въ религіи, возвращеніе къ первобытности религіознаго сознанія, оно неизбѣжно является въ видѣ искаженія духовной жизни. Въ силу субъективной однородности религіи и нравственности, безнравственность религіи, нимало не препятствуя силѣ религіознаго чувства, необходимо даетъ ей ложное направлениe. „Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ“. Въ чемъ же выражается ложность такого религіознаго направлениe? Если есть слово, которое можетъ обозначить всю сложность этого религіознаго явленія, не будучи ни слишкомъ жестко, ни слишкомъ слабо, то это—лицемѣріе. Быть лицемѣрно-религіознымъ вообще значитъ имѣть видѣ благочестія и не имѣть его духа. Этимъ не сказано неизбѣжно, что видѣ благочестія человѣкъ принимаетъ на себя сознательно, для какого-нибудь материального прибытка отъ людей, хотя на своихъ крайнихъ ступеняхъ лицемѣріе принимаетъ такую форму. Лицемѣрный можетъ искренно и сильно вѣровать, но вѣра эта поконится на самообманѣ. Религіозное лицемѣріе въ томъ, что религія сдвигается съ своей подлинной субъективной почвы и становится на несвойственная ей опоры. Истинное направлениe религіи, ея развитіе, при которомъ она бываетъ живою силою, состоить въ движениі отъ внѣшней покорности Абсолютному къ внутренней абсолютности духа. Въ нравственности человѣкъ уже достигаетъ абсолютности, въ формѣ автономіи, доходить до ступени свободной духовной жизни,—свободной въ отношеніяхъ къ обществу. Хотя это не есть абсолютность религіозная, не есть свобода богосыновства, но все же это есть родственная религіи духовная свобода, на которую религія естественно опирается, принимая этическій обликъ. Нравственность — неизбѣжный этапъ въ развитіи духа; и на ступени этическаго самосознанія религія должна наполняться нравственнымъ содержаніемъ. Если же она освобождается отъ этого содержанія, то она поворачиваетъ съ пути своего естественнаго развитія, въ которомъ ея жизнь. При такихъ условіяхъ она должна искать себѣ новаго содержанія, и находить его въ эгоизмѣ. Первобытный чело-

вѣкъ, какъ и дитя, не знаетъ ни эгоизма, ни самопожертвованія. Но когда человѣкъ развивается до этической автономіи, до ступени духовной личности, тогда возможенъ и эгоизмъ, какъ сознательная индивидуальность,—носительница индивидуальныхъ благъ. Религіозное лицемѣріе—это эгоизмъ, или индивидуализмъ, на религіозной почвѣ, это—ограниченіе религіи индивидуальною сферою<sup>1)</sup>. Что при этомъ разумѣются блага индивидуально-ограниченныя, т.-е. вѣшнія, это само собою понятно. Въ лицемѣрной религіи развитый (дошедшій до яснаго самосознанія) индивидуумъ ставить лично себя, въ противоположность другимъ людямъ, въ отношенія къ Богу, ищетъ Его покровительства себѣ, а не другимъ, ограничиваетъ милости Его собою, или своими. Лицемѣріе и фарисейство—одно и то же. Наконецъ, должно добавить, что религія, сдвигаясь съ пути къ абсолютности въ ту никъ индивидуальной ограниченности, неизбѣжно обращается въ обрядовѣріе. Подобно, какъ богатство, честь и власть являются суррогатомъ духовной свободы въ обществѣ,—такъ обрядовѣріе, надежда на символическая добрыя дѣла, на условныя средства богоугожденія, является суррогатомъ, замѣняющимъ благо религіозной абсолютности, скрывающимъ жажду духовной вѣры. Человѣкъ можетъ казаться благочестивымъ, чтобы обмануть другихъ людей,—это то, что болѣе извѣстно подъ именемъ лицемѣрія; но онъ можетъ искренно вѣровать въ силу обрядовъ, искренно ждать отъ благочестія личныхъ благъ, и это все же лицемѣріе, это—историческое лицемѣріе, потому что имъ могутъ жить цѣлые общества многие вѣка, и ложь его обнаруживается историческимъ взглядомъ на пути религіи<sup>2)</sup>.

Итакъ, религія народа на ступени этическаго сознанія

<sup>1)</sup> Религіозный индивидуализмъ можетъ возрасти до народной исключительности, какъ это мы видимъ въ юдейской религіи. Нужно замѣтить, что эта народная исключительность, дающая самое широкое мѣсто индивидуализму, отлична отъ первобытного племенного чувства; она становится возможна при условіи высокаго развитія монотеизма. Сначала и евреи сознавали себя племенемъ среди другихъ племенъ; это сознаніе лишь постепенно развилось въ фарисейство въ связи съ интенсивностью монотеизма. См. W. R. Smith *Lectures on the religion of the semites*.

<sup>2)</sup> Легко понять, что я говорю не о происхожденіи и не о значеніи обрядовъ въ религіи, которые имѣютъ широкую историко-психологическую основу, а о вырожденіи обрядовъ въ обрядовѣріе.

должна имѣть нравственное содержаніе; въ противномъ случаѣ она вырождается въ лицемѣріе. Въ исторіи народной религіи лицемѣріе—болѣе обширное явленіе, чѣмъ это принято думать.

Нужно признать вполнѣ возможную сильную религіозность при крайней безнравственности. Чтобы иллюстрировать это явленіе, можно припомнить Иоанна Грознаго. Вотъ какъ проф. Ковалевскій въ книжкѣ *Иоаннъ Грозный и его душевное состояніе* изображаетъ жизнь Грознаго въ Александровской слободѣ: „Терзаемый подозрѣніемъ, бредомъ преслѣдованія и тѣсно связанными съ ними болѣзнями образами своей фантазіи и воображенія, Иоаннъ искалъ утѣшенія своимъ мукамъ въ религіозной обрядности. Всю свою жизнь и обстановку онъ расположилъ соответственно своему болѣзненно-религіозному настроенію. Самый свой дворецъ онъ обратилъ въ монастырь, опричниковъ въ монаховъ, а себя произвелъ въ игумены. Игуменъ окружилъ себя братію изъ самыхъ злѣйшихъ опричниковъ въ 300 человѣкъ. Вяземскаго онъ сдѣлалъ келаремъ, Малюту Скуратова параклиссиархомъ. Всю эту братію Иоаннъ одѣлъ въ тафы или скудеи и черныя рясы, подъ коими были прикрыты расшитые золотомъ блестящіе кафтаны съ собольей опушкой. У сѣдель этой братіи, при царскихъ выѣздахъ по государству, висѣли метлы и собачьи головы, какъ символъ того, что они призваны мести Россію отъ сора и грызть царскихъ лиходѣевъ.

Иоаннъ далъ этой братіи, съ монашескимъ платьемъ и звѣринными сердцами, особый монастырскій уставъ. Жизнь въ Александровской слободѣ располагалась такъ: въ четвертомъ часу утра царь съ царевичами и Малютою Скуратовымъ ходилъ на колокольню благовѣстить къ заутренѣ. Чернеды спѣшили въ церковь. Кто не являлся, бывалъ наказанъ осьмидневнымъ заключеніемъ. Служба шла до шести—семи часовъ утра. Царь пѣлъ, читалъ и молился столь ревностно, что на его лбу оставались слѣды его поклоновъ. Въ 8 часовъ обѣдня. Въ 10 часовъ трапеза, за которую Иоаннъ читалъ назидательныя творенія. Всѣ ъли и пили досыта. Послѣднимъ обѣдалъ царь-игуменъ. Послѣ обѣда царь или вѣль съ любимцами душеспасительныя бесѣды о законѣ, или же ъхалъ въ застѣнки пытать какую-нибудь

свою жертву. Повидимому, это послѣднее дѣйствовало на него особенно освѣжающе и ободряюще: послѣ этого онъ былъ весель, шутилъ и былъ ласковѣй. Въ 8 часовъ вѣчерня. Въ десятомъ часу онъ шелъ спать, при чёмъ трое слѣпыхъ сказывали ему сказки. Въ полночь онъ просыпался и день начинался молитвою. Нерѣдко во время слушанія божественной литургіи онъ давалъ самыя жестокія и безчеловѣчныя приказанія. Такимъ образомъ царь жилъ между алтаремъ и застѣнками, съ совершилелями безкровной жертвы и исполнителями безчеловѣчныхъ и кровожадныхъ приказаній, часто онъ былъ одновременно и игуменъ и палачъ. Безпокойный, непостоянный и суетливый царь, вѣчно пребывающій въ тревогѣ и волненіи, онъ часто прерывалъ эту жизнь отѣздами въ монастыри, на охоту на дикихъ звѣрей и на травлю своихъ подданныхъ въ Москвѣ и другихъ городахъ. Такая смѣсь аскетизма и строгой религіозности и кровожаднаго звѣрства дополнялась безнравственной половой необузданностью. Такъ, царь часто приказывалъ силою приводить къ себѣ чужихъ женъ, обезчестивъ которыхъ отдавалъ на поруганіе опричникамъ, а затѣмъ возвращалъ мужьямъ. Тогда, опасаясь, чтобы мужъ не вздумалъ мстить за это безобразіе, царь приказывалъ мужей умерщвлять, въ некоторыхъ случаяхъ онъ не брезгалъ и издѣвательствами надъ опозоренными мужьями”...

Мало того. Мы можемъ наблюдать безнравственность въ болѣе прямой и тѣсной связи съ религіозностью,—безнравственность по религіознымъ мотивамъ. Низкія страсти человѣкъ вносить въ самую область религіи. Кому не известны образъ Торквемады, всѣ ужасы инквизиціи, кровопролитіе религіозныхъ войнъ, преслѣдованіе еретиковъ, религіозная нетерпимость, стѣсненіе духовной свободы во имя славы Божіей? „Всякій, убивающій васъ, будетъ думать, что онъ тѣмъ служить Богу“, сказано тѣмъ, которые названы солью земли и свѣтомъ міра. Но помимо этихъ рѣзкихъ проявленій религіозной безнравственности, проницательный взглядъ откроетъ и въ религіозныхъ ученіяхъ и въ строѣ народной религіозной жизни многое, что объясняется сердечною жестокостью, проникающей въ сферу религіи, процвѣтающей подъ ея покровомъ. Конечно, было бы безосновательно обвинять въ этихъ проявленіяхъ безнравственности религію, или

объяснять ее религією. Такія обвиненія можно встрѣтить въ фельетонной литературѣ, съ которой научная этика не имѣеть ничего общаго. Тѣмъ не менѣе, на вопросъ: la religion, implique-t-elle inévitablement la moralité? <sup>1)</sup> необходимо дать отрицательный отвѣтъ.

Далѣе. Въ отношеніи къ вопросамъ общественнаго благоустройства религія (какъ и право, сначала скрытое въ религіи, затѣмъ отдѣлившееся отъ нея и замѣнившее ее въ этомъ дѣлѣ, взявшее всецѣло на себя эти вопросы)—народная религія является силою консервативною, между тѣмъ какъ активность принадлежитъ личному пророчеству, творческому разуму. Отсюда столкновеніе между ними. Этическое сознаніе непрерывно развивается, и религія должна двигаться по этому же пути. Въ той мѣрѣ, въ какой она отстаиваетъ свою исключительность, свою непроницаемость, свою неподвижность, она оказывается всецѣло областью обрядовърія, царствомъ символовъ, мертвой формы. Припомнимъ рѣчи ветхозавѣтныхъ пророковъ,—не представителей раннѣйшаго „пророчества видѣній“, народностійнаго, а тѣхъ, которые говорили о себѣ: „я не пророкъ и не сынъ пророка“, которые выступали по личному призванію, дѣйствовали во имя слова Божія, во имя нравственнаго закона. Эти пророки говорили религіознѣйшему изъ народовъ: „Къ чemu Mnѣ множество жертвъ вашихъ, говорить Господь. Я пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ откормленного скота; и крови тельцовъ и агнцевъ и козловъ не хочу. Когда вы приходите являться предъ лице Мое, кто требуетъ отъ васъ, чтобы вы топтали дворы Мои? Не носите больше даровъ тщетныхъ; куреніе отвратительно для Меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть: беззаконіе и празднованіе! Новомѣсячія ваши и праздники ваши ненавидитъ душа Моя; они бремя для Меня; Mnѣ тяжело нести ихъ. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю отъ васъ очи Мои; и когда вы умножаете моленія ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злыхъ дѣяній ваши отъ очей Моихъ: перестаньте дѣлать зло; научитесь дѣлать добро: ищите правды; спасайте угнетеннаго;

<sup>1)</sup> E. Thirion *Morale et religion*, p. 20.

защищайте сироту; вступайтесь за вдову“... Горе тому народу, у которого не быть такихъ пророковъ. Впрочемъ, позднѣе, какъ въ другихъ областяхъ, такъ и въ области этико-общественной личный героизмъ дѣятелей смыняется собирательною работою. Нынѣ въ дѣлѣ общественнаго благоустройства наука, общество, государство идутъ впереди народной религіи. Такъ, у насъ крѣпостное право отмѣнено не религіею, а литературными и государственными дѣятелями. Такъ же улучшается дѣло судебнное, тюремное. Въ историческихъ изслѣдованіяхъ по этимъ вопросамъ мы найдемъ яркія указанія на отношеніе къ нимъ религіи. Какъ известно, въ старину даже тюрьмы были при монастыряхъ. Вотъ страничка изъ исторіи Соловецкой тюрьмы: „...Иноки исполняли свою печальную обязанность тюремщиковъ не только за страхъ, но и за совѣсть, и .... тяжело было положеніе людей, отданныхъ подъ ихъ власть: никакихъ указаній на облегченія и смягченія, всегда возможныя со стороны администраціи во всякой тюрьмѣ, мы въ Соловецкой обители не видимъ. Не встрѣчается также нигдѣ, хотя бы и самымъ слабымъ образомъ выраженаго, желанія представителей церкви снять съ себя такъ несвойственную и противорѣчащую евангельскому ученію обязанность“... Равнымъ образомъ и въ область брачной жизни, этой общественной ячейки, наука и разумъ вводятъ новыя этическія начала, которыхъ не можетъ не одобрить и религія. Я разумѣю тѣ этическія начала, которыя вытекаютъ изъ законовъ наслѣдственности. „Оба пола,—пишетъ безбожный Дарвинъ, должны были бы воздерживаться отъ брака, если они въ какой-либо степени страдаютъ физическими или умственными недостатками. Но подобные желанія относятся къ области утопій и никогда не будутъ даже отчасти осуществлены въ дѣйствительности до тѣхъ поръ, пока законы наслѣдственности не сдѣлаются общеизвѣстными. Всякій, кто способствуетъ достижению этой цѣли, оказываетъ большую пользу человѣчеству“. Нельзя не упомянуть съ глубочайшею благодарностью о литературной дѣятельности нашего В. В. Розанова на пользу этики зачатія<sup>1)</sup>. Сравните съ этимъ голосомъ

<sup>1)</sup> Особенno припоминается *Вѣмиръ неяснаго и не решеннаго* (1901) стр. 139 сл.

разума безчувственность въ этомъ отношеніи народной религіозной совѣсти, которая однако очень чувствительна къ ритуальнымъ мелочамъ, окружающимъ таинство брака.

Наконецъ, религія безъ этики бессильна. Право, какъ и наука, и искусство, нѣкогда поглощавшееся въ религії, нынѣ дѣйствуетъ самостоительно. Этика, въ силу существенной связи съ правомъ, примыкаетъ къ нему и образуетъ самобытный этико - общественный строй, заключающей въ себѣ начала и прогрессивное (динамическое) и консервативное (статическое). На долю религії остается внутренній міръ человѣка,— и религія нынѣ отличается отъ этико-общественного строя, какъ изолированная личность противостоять обществу. Вопросъ о взаимоотношениі личности и общества, личного религіознаго настроенія и общественной дѣятельности, въ литературѣ не новый. Можно указать на блестящее рѣшеніе его въ соответствующихъ главахъ *Оправданія добра*. В. С. Соловьевъ приводить въ примѣръ одного помѣщика, которымъ въ своемъ имѣніи многіе крестьяне были замучены, всѣ биты и всѣ девушки были поруганы и о которомъ сосѣди говорили: „онъ истинный христіанинъ и (т.-е.)—исполняетъ всѣ христіанскіе обряды“. Религія, включающая въ себя высочайшую нравственность, оказалась бессильною сдѣлать человѣка дѣйствительно нравственнымъ, удержать его отъ крѣпостного звѣрства, когда господствовало крѣпостное право; напротивъ—нынѣ, съ уничтоженiemъ этого права, стало невозможно и такое личное звѣрство. „То, чего идея, ограниченная субъективною сферою, личною нравственностью (религіозностью?), не могла сдѣлать въ теченіе тысячелѣтій, она сдѣлала въ нѣсколько лѣтъ, когда воплотилась въ публичной силѣ и стала общимъ дѣломъ“. Народная религія можетъ реализовать нравственность, которая въ ней содержится, только при посредствѣ этико-общественного строя. Безъ этого посредства народная религія необходимо обращается въ обрядовѣrie, самая возвышенная религіозно - нравственная проповѣдь висить на воздухѣ и оказывается гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Надежда произвести этико-общественное благоустройство непосредственно и единственно путемъ субъективной религії есть очевиднѣйшая утопія. Тутъ дѣло, конечно, не въ определенной степени культурности, а въ самомъ фактѣ куль-

турнаго развитія, въ его движеніи. Въ пониманіи народа, который не имѣеть элементарныхъ правовыхъ и этическихъ понятій, который не умѣеть соблюсти тѣлесной чистоты и внѣшней порядочности, кратко сказать—культурное развитіе котораго задерживается какими-нибудь обстоятельствами, въ пониманіи такого народа самая возвышенная религія вырождается въ лицемѣрное обрядовѣrie, въ жизни его—оказывается совершенно бесплодною. Правда, и при этихъ условіяхъ религія можетъ доставить людямъ величайшее утѣшеніе въ скорбяхъ, приготовить ихъ къ страданіямъ и смерти, вести ихъ радостно на пытки и смерть; но для жизни, для этико-общественного благоустройства она бессильна. Бѣдному народу нужна его религія, но думать, что ему нужна только религія, что ему не нужны блага этико-общественного прогресса, могутъ лишь мнимые друзья народа и его истинные враги.

Указанными обстоятельствами не только логически оправдывается, но и исторически объясняется позднѣйшее стремленіе этики къ полной свободѣ. Самобытную, чисто человѣческую, этическую энергию мы видимъ уже въ первыхъ шагахъ этизированія религіи; но тогда еще этическое сознаніе дѣйствуетъ наполовину стихійно, чѣмъ и объясняется самый фактъ этизированія религіи. Въ теченіе же исторического развитія отношеній религіи и нравственности мы находимъ наивысшую сознательность нравственнаго начала и его полную свободу отъ народной религіи.

Въ наши дни — теоретически — этика утверждаетъ автономное начало<sup>1)</sup>; практически — современное культурное общество построитъ свою жизнь на основѣ независимаго разума. И этотъ расцвѣтъ автономной морали нужно признать весьма важнымъ шагомъ въ историческомъ прогрессѣ. Впрочемъ, сейчасъ же необходимо оговориться. Каждый переходъ отъ одной ступени этико-общественного развитія къ другой сопровождается крайностями, искаженіями новаго принципа. Напримѣръ, христіанское ученіе о духовной свободѣ сопровождалось крайностями антиномистического движенія. Такъ и моральная автономія новаго времени сопро-

<sup>1)</sup> Съ этой точки зренія написана *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie von Fr. Jodl.* Есть въ русскомъ переводѣ.

вождается крайностями материалистически - отрицательного отношения къ нравственному закону. Нынѣ охотно говорять о томъ, что кромѣ законовъ природы и науки и кромѣ обязанности сообразоваться съ этими законами нѣтъ иныхъ законовъ и иныхъ обязанностей, что человѣкъ можетъ и долженъ руководиться только пользою личною и общественною, что альтруизмъ есть лишь разумный эгоизмъ,—говоря иначе, что служеніе ближнему допустимо только въ предѣлахъ личной пользы, что мораль не имѣть въ себѣ ничего святого. Это настроеніе нужно признать какъ фактъ<sup>1)</sup>. Но что же отсюда слѣдуетъ?... Во-первыхъ, какъ религию нельзя обвинять за ту безнравственность, которая совершается людьми во имя религіозныхъ мотивовъ, такъ и самозаконную мораль нельзя обвинять за крайности антиномистического движения. Зло не въ религіи и не въ морали, а въ человѣкѣ: проявляясь, оно лишь измѣняетъ форму сообразно съ новыми ученіями, въ сущности оставаясь тѣмъ же. Материалистической антиномизмъ ни чѣмъ не хуже религіозной безнравственности. Во-вторыхъ, не нужно преувеличивать крайностей современного антиномизма и не нужно говорить о нравственномъ вырожденіи культурного человѣчества, ожидающемъ своего потопа. Такія пророчества не новость; они встрѣчаются въ каждую эпоху. Such dismal forebodings are no novelty. Every age produces its prophecies of coming woes (Leslie Stephen). Несомнѣнно, что въ общемъ современный этико-общественный строй морально выше, чѣмъ былъ когда-либо прежде. Но самое главное не въ этомъ. Если ребенокъ падаетъ, значитъ—онъ началь ходить. Антиномистическая крайности лишь подчеркиваютъ высоту этического движения. Было бы величайшою неправдою утверждать, что независимая мораль непремѣнно сводится къ материалистическимъ принципамъ. Нѣтъ, она объявляетъ себя независимою съ двухъ сторонъ: съ религіозно-метафизической и, въ то же время, съ научно-материалистической<sup>2)</sup>. Какъ въ теоріи мы выше показали, что защи-

<sup>1)</sup> См. E. Tavernier *La morale et l'esprit laïque*, где авторомъ тщательно собрано множество перловъ разнозвезданной „мирской“ морали. Особенно интересна гл. VIII: *Morale socialiste* (B. Malon *La morale sociale*; M. J. Guesde *Essai de catéchisme socialiste* и др.).

<sup>2)</sup> См. C. Coignet *La morale indépendante*.

шать автономную мораль не значить становиться на научно-материалистическую точку зрења, такъ и въ дѣйствительности современное этическое движение не имѣеть ничего общаго съ материалистическими тенденціями и съ крайностями антиномизма; напротивъ, враждебно имъ. Наконецъ, моральная автономія не состоить лишь въ отрицательной свободѣ лица отъ закона религіознаго, но она вмѣстѣ съ тѣмъ проявляется въ моральной энергіи. Только въ этомъ правдивомъ освѣщениі мы надлежаще можемъ оцѣнить автономно-этическое движение въ современномъ культурномъ обществѣ. Самымъ характернымъ для этого движенія являются такъ называемыя этическія общества, недавно возникшія и быстро растущія въ Америкѣ и западной Европѣ<sup>1)</sup>. Въ этихъ обществахъ этическое движение вполнѣ опредѣлилось. Первый принципъ этическаго движенія тотъ, что священное (религіозное) объединеніе людей должно быть основано единственно на благовѣйной преданности добру, поскольку оно фактически проявляется въ мірѣ, въ людяхъ (*devotion to the good in the world*). Этическое общество есть братство единствено по благовѣйной преданности добру въ мірѣ (*an Ethical Society—a fellowship solely in devotion to the good in the world*). Этическое братство имѣеть своею цѣлью распространять добро въ мірѣ и сокращать постепенно царство зла. Понятіе добра не связывается ни съ какими опредѣленными богословскими вѣрованіями или метафизическими мнѣніями. Это исключительно то живое, всѣмъ понятное, добро, которое порождается сердцемъ и ощущается сердцемъ,—справедливость, семейная любовь, благотворительность, честность. Въ братство принимаются члены независимо отъ ихъ вѣрованій и мнѣній. Предметъ его благовѣнія—праведность (*we set righteousness up as an object to worship*). Этическія общества готовы признать, что въ принципѣ хри-

<sup>1)</sup> См. книгу *Ethics and religion, edited by the society of ethical propagandists* (Lond. 1900)—сборникъ статей, принадлежащихъ перу или основателей или вліятельныхъ друзей этическихъ обществъ. Назовемъ иѣкоторыя изъ этихъ статей: *Ethics and Religion* (J. R. Seeley); *Ethical Religion* (W. M. Salter); *The Scope and Limits of the Work of an Ethical Society* (H. Sidgwick); *The Aims and Methods of an Ethical Society* (H. Sidgwick); *The Aims of Ethical societies* (L. Stephen); *The Ethical Movement Defined* (S. Coit); *The Position of an Ethical society* (J. H. Muirhead).

стіанство есть первое этическое общество (Christianity is the original Ethical Society); но они недовольны современною христіанскою церковью за то, что она (будто) не обращаетъ достаточноаго вниманія на нравственную задачу, укрывая ее за догмой и культомъ; недовольны богословіемъ за то, что оно ограничивается признаніемъ абсолютнаго добра виѣ міра, виѣ человѣческаго сердца; недовольны метафизикой за ея отвлеченный взглядъ на добро. Не остается безъ вниманія и то, что богословскія вѣрованія и метафизическая мнѣнія раздѣляютъ людей. Надѣются объединить всѣхъ людей въ нравственномъ союзѣ (to draw all men into moral union). Освобождаясь отъ богословія и метафизики, этическія общества, съ другой стороны, становятся въ рѣшительный антагонизмъ съ позитивизмомъ, секуляризмомъ и соціализмомъ—по своей положительной любви къ морали, по своей этической энергіи. Отсюда второй принципъ этическихъ обществъ—признаніе абсолютной святости и неприкосновенности нравственного долга. Для нихъ исполненіе нравственного долга—религія (the doing of duty is a religion). Нравственное поведеніе они ставятъ выше всего,—выше религіозныхъ учений и обрядовъ, выше всѣхъ материальныхъ благъ. Они отвергаютъ материальное благосостояніе, политические успѣхи и соціальный прогрессъ безъ личной нравственной основы. Они признаютъ праведность единственнымъ путемъ къ радостной, мирной и воодушевленной жизни (right conduct is the way, and the only way, of a joyful, peaceful, inspiring life),—не только основою общественного единенія, но и внутренней духовной жизни... Мы не входимъ въ ближайшія—теоретическія и практическія задачи названныхъ обществъ; ограничимся ихъ принципами. Съ этой стороны ихъ нельзя не назвать явленіемъ высоко-отраднымъ.

## V.

Автономно-этическое движение мы называемъ важнымъ шагомъ въ исторіи духовнаго прогресса. Однако, объясняя и оправдывая это движение, оцѣнивая его съ психологической и исторической точекъ зрѣнія, мы цѣнимъ его какъ живое направление духа, а не какъ конечную формулу. Это существенно не одно и то же. Когда направляютъ путь къ высокому морскому берегу, чтобы обойти болото, то про-

тивъ этого направлениія нельзя съ самаго начала выставлять то, что оно упирается въ море<sup>1)</sup>: какъ временное направление—оно неизбѣжно. Однако, при встрѣчѣ съ безбрежнымъ моремъ, его необходимо измѣнить: оно не можетъ быть вѣчнымъ. Нельзя остановиться на моральной автономіи, признать ее безусловно - самодовлѣющею. Отъ нея необходимо новое движение къ религії — къ духовной религії; моральное сознаніе необходимо восполнить религіозною абсолютностью духа. Самое автономно-этическое движение имѣеть ту высшую цѣнность, что оно даетъ размахъ, или точку опоры для свободного устремленія къ небу.

Моральная автономія, не только безусловно освободившаяся отъ религіи и метафизики, не только утвердившаяся исключительно на земныхъ началахъ и ограничившаяся человѣческою областью, но и всецѣло замкнувшаяся въ этой области и претендующая на полное удовлетвореніе духа земными интересами,—такая мораль есть, въ типическомъ выраженіи, утилитаризмъ.

Утилитаризмъ утверждаетъ, что самыя возвышенныя требованія морали объясняются и оправдываются соображеніями пользы, общественной и личной. Мало того. Послѣдовательный утилитаризмъ признаетъ нравственность лишь средствомъ для достиженія счастья или пользы. По учению утилитаристовъ, не только содержаніе морали (принципы ея) создается эмпирически и потому условно; но они также условно представляютъ субъективное основаніе морали, лишая ее всякой, даже субъективной абсолютности. Разумъ, замѣняющій нравственный инстинктъ и обосновывающій нравственность, это, по ихъ учению, не что иное, какъ соображеніе пользы, отрѣщающееся отъ ограниченностей минуты, случайныхъ влечений и вообще субъективной близорукости, — это не разумъ духовной личности, но разумъ воспитателя, общественного опекуна, правителя.

Утилитаризмъ встрѣчаетъ ожесточенную полемику со стороны апологетовъ нравственной природы человѣка. Эта по-

<sup>1)</sup> Вотъ что всегда забываетъ апологетика и что дѣлаетъ ее томительно-скучную и вяло-бессильную, вызывая симпатіи къ свѣжимъ и своеевременнымъ направлениямъ. Живой духъ не хочетъ мертвой формулы, яо живого, хотя бы условнаго, направлениія.

лемика, въ силу своей апологетической тенденціи, во многихъ отношеніяхъ несправедлива къ утилитаризму, часто бываетъ сколастически-мелочна. У морали есть утилитарная сторона, и при всѣшнемъ, такъ сказать, педагогически-правительственномъ взглядѣ на нравственность (Бентама и Милля) утилитаризмъ неуязвимъ<sup>1)</sup>. Соображенія пользы могутъ служить опорою морали, — вооружаться противъ этого можно лишь по требованію ложнаго этикета, лишь при суетѣнномъ отношеніи къ вопросамъ совѣсти. Равнымъ образомъ, нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что утилитаристической взглядѣ на мораль поведеть къ безнравственности въ жизни. Напротивъ, подведеніе подъ аскетизмъ законовъ гигіиены и подъ альтруизмъ—соображеній разумнаго эгоизма—не подниметъ высоты нравственности, но ужъ во всякомъ случаѣ предохранитъ отъ крайней и грубой безнравственности. Слабость утилитаризма не въ ложности его принциповъ, а въ томъ, что они мелки, поверхностны, не достаетъ имъ субъективной глубины. Субъективную абсолютность этики нужно защищать не потому, что она истинна, а потому, что она цѣнна; на нее нужно смотрѣть не съ точки зрѣнія логической истинности, а съ точки зрѣнія цѣнности субъективнаго творчества. Пустая трата времени — состязаться съ афоризмами Ларошфуко и доказывать, что безкорыстіе возможно; цѣнна самая идея безкорыстія своею творческою силой, цѣнна субъективная абсолютность этики по своей внутренней энергіи. Утилитаризмъ съ своей точки зрѣнія правъ, но одна правота не создаетъ жизни, не даетъ энергіи. Утилитаризмъ можетъ создать культурное общество, обосновать наивысшую сумму счастья, но онъ не можетъ ни создать, ни поддержать любви къ жизни, внутренней энергіи личной дѣятельности. Врачъ бессиленъ предъ дряхлѣющею старостью, у которой все нормально, да нѣтъ энергіи; онъ бессиленъ предъ апатіею, предъ душевною подавленностью молодого, нормального, но вянущаго организма. Утилитаризмъ это гигіена морали, думающая обойтись безъ живой силы; онъ ведетъ общество къ апатіи, онъ угнетаетъ духъ. Счастье, общественное благосостояніе — послѣдняя цѣль жизни? Это

<sup>1)</sup> Разумѣется, мелкие недочеты той или другой системы не идутъ въ счетъ.

повидимому хорошо; но какою пошлао кажется жизнь, если ее растянуть на этой плоскости, ограничить ее этими узкими предѣлами.

Вотъ гдѣ ахиллесова пята утилитаризма вмѣстѣ съ позитивизмомъ, секуляризмомъ, соціализмомъ. И эту слабость почувствовало культурное человѣчество, далеко ушедшее по пути материальнаго прогресса, успѣвшее въ дѣлѣ общественнаго благоустройства. Этого человѣку мало. Ему нужна святыня. Его дѣятельность должна имѣть абсолютную основу. Мораль должна быть поднята на высоту религіи (*morality as a religion*).

Этическое движение въ религіозномъ отношеніи связываетъ себя съ именемъ Канта. Дѣйствительно, Кантъ ясно формулировалъ тожество нравственности и религіи. „Религія, по его словамъ, есть познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей какъ божественныхъ заповѣдей“ <sup>1)</sup>. „Истиная религія,—говорить онъ въ другомъ мѣстѣ,—не содержитъ ничего, кроме законовъ, или практическихъ принциповъ“ <sup>2)</sup>. Столъ же решительно отожествлялъ религію и нравственность англичанинъ Эмерсонъ <sup>3)</sup>, имя которого этическія общества также вспоминаютъ съ благоговѣніемъ. Примыкая къ нимъ, этическое движение выработало понятіе этической религіи, въ новѣйшемъ смыслѣ этихъ словъ <sup>4)</sup>.

Въ этомъ движениіи мы прежде всего наблюдаемъ желаніе подняться надъ пошлостью утилитаризма, желаніе возвысить нравственность на ступень святыни, на высоту религіи; затѣмъ мы видимъ здѣсь стремленіе всецѣло ограничить религію практическою областью. Въ результатѣ получается тожество религіи съ нравственностью.

Этическая религія это прежде всего дѣятельная религія (*a practical religion*). Она вооружается противъ эстетическаго, или философскаго, или богословскаго отношенія къ духовному миру, къ добру. Признавая абсолютныя опредѣленія

<sup>1)</sup> Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als gottlicher Gebote. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (изд. Кирхмаиа). S. 183.

<sup>2)</sup> Ib. S. 201.

<sup>3)</sup> Emerson *The Sovereignty of Ethics* и др.

<sup>4)</sup> Salter *Ethical Religion*; Sullivan *Morality as a Religion; Ethics and Religion*. Edited by the society of ethical propagandists.

совершенной жизни, абсолютныя, т.-е. божественныя свойства добра, она не хочетъ ограничиваться эстетическимъ созерцаніемъ добра, отвлеченнымъ мышленіемъ его, бесплоднымъ благоговѣніемъ предъ нимъ,—она хочетъ дѣятельного отношенія къ нему. Добро во всѣхъ своихъ божественныхъ свойствахъ должно быть добромъ нашей жизни: люди сами должны стать божественными (*we are to become divine*). Представленіе людей о Богѣ есть только образъ того, чѣмъ мы сами можемъ стать (*all that men have gathered into the form of a God is but the image of our possible selves*). Но если идеалы человѣческіе не открываютъ области, существующей въ человѣка, но лишь указываютъ на то, чѣмъ мы сами должны стать и что мы должны дѣлать, то можно ли говорить о религії? На этотъ вопросъ представители этической религії отвѣчаютъ утвердительно: они нравственность возводятъ на ступень религії. Нравственность можетъ стать религіею двумя путями. Религія съ субъективной стороны можетъ быть опредѣлена какъ высшій интересъ человѣка: все, что поглощаетъ человѣка всецѣло, это и есть его религія. Если нравственность, если добро становится для человѣка выше всего, господствуетъ надъ его мыслями, опредѣляетъ его чувства, руководить его жизнью, то оно становится его религіею. Вопросъ о возможности такой религії есть вопросъ о томъ, можетъ ли человѣкъ любить добро безкорыстно, восторженно. Если не думать о людяхъ слишкомъ низко, на этотъ вопросъ нужно отвѣтить утвердительно. Съ объективной стороны религія есть отношеніе человѣка къ тому, что выше всего въ мірѣ. Нравственность, истинно понятая, ставитъ человѣка въ соприкосновеніе съ сущностью вещей. Нравственный законъ—вѣченъ, неизмѣнъ, универсаленъ. Онъ есть законъ всякаго разумнаго существа. Онъ ведеть насъ къ высшему порядку вещей. Долгъ абсолютенъ (*the duty is absolute*). И нравственность въ этомъ смыслѣ есть религія; она есть единственная религія разумнаго человѣка. И это есть новая религія (*a new religion*) — этическая религія (*ethical religion*).

Россія имѣеть собственнаго представителя этической религії—Л. Н. Толстого. Съ его именемъ у насъ связывается сильный подъемъ этическаго самосознанія. Служеніе добру онъ поставилъ высшею задачею человѣка, самодовлѣющимъ

благомъ. Служеніе добру для него религія, добро для него Богъ, кромъ добра для него нѣть иного Бога. „Добро есть вѣчна, высшая цѣль нашей жизни. Какъ бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, какъ стремленіе къ добру, т. е. къ Богу“. Въ евангеліи онъ видѣтъ только ученіе о доброй жизни, только систему правильнаго общественнаго благоустройства.

Въ новѣйшемъ этическомъ движениі легко подмѣтить двѣ стороны: во-первыхъ, возведеніе добра на высоту святыни и, во-вторыхъ, ограниченіе религіи предѣлами добра. Первая составляеть несокрушимую силу этической религіи, вторая— слабая сторона.

Добро должно быть святыней для человѣка; его мѣсто— въ храмѣ. Но не вся религія въ добрѣ. Религія удовлетворяетъ особыннымъ запросамъ человѣческаго духа, устанавливаетъ его отношеніе къ первопричинѣ мірской жизни.

Религіозное начало этики— абсолютность добра. Но абсолютность морали—абсолютность субъективная. Она вполнѣ достаточна для обоснованія добра, но ея недостаточно для полноты духовной жизни, для смысла добра. Эта полнота духовной жизни и смыслъ добра достигаются тогда, когда субъективная абсолютность и личное добро силою вѣры получаютъ объективную значимость.

Достигшій до сознанія моральной автономіи, человѣкъ не сдѣлается злодѣемъ, даже если бы онъ не видѣлъ смысла въ жизни: умирая въ сознаніи безсмыслия жизни, онъ не откажется дѣлать добро. Но использовать въ интересахъ добра смерть человѣка, пришедшаго къ сознанію безсмыслия жизни, какъ это совѣтуетъ Гюйо,—этого слишкомъ мало для царской власти добра. Необходимо, чтобы добро съ царскою властью смотрѣло въ глаза всякому страданію и уничиженію, въ глаза самой смерти,—и это можетъ сдѣлать только вѣра.

Для Бога, угоднаго Ему, человѣкъ не можетъ сдѣлать ничего, кромъ добра; въ этомъ правы Кантъ и другие представители этической религіи. Но вѣра даетъ человѣку больше самого добра: „Богъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посыпаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ“.

Кантъ быtie Божіе (и бессмертіе души) называетъ посту-

лятами чистаго практическаго разума. Въ этомъ мірѣ и въ этой жизни нѣть соотвѣтствія между счастьемъ и добродѣтелью. Поэтому необходимо признать бытіе Бога, Который можетъ наградить добродѣтельнаго человѣка въ загробной жизни. Такимъ образомъ, по Канту, нравственный законъ приводить къ *предположенію* бытія Божія<sup>1)</sup>, т.-е. къ религії. Бытіе Божіе, какъ бессмертіе души и свобода, это—предположеніе практическаго разума, гипотеза съ точки зрѣнія добра... Но вѣдь указать на гипотетичность бытія Божія, это значитъ въ кориѣ подорвать возможность вѣры. Можно ли съ точки зрѣнія Канта говорить о религії? Несомнѣнно, его рѣчъ о религії есть возмутительное лицемѣріе, какъ и отзывался о ней, напр., В. Д. Кудрявцевъ, — какъ называютъ лицемѣріемъ религію Толстого<sup>2)</sup>.

Объектъ религії иной, чѣмъ объемъ морали; область вѣры шире, чѣмъ область добра. Истинная почва, на которой вырастаетъ вѣра, дается чувствомъ универсса, чувствомъ зависимости отъ него, взглядомъ на человѣческую жизнь съ точки зрѣнія универсса. Не достаточно утилитарную мораль объявить святыней, въ нее нужно внести святое начало религіозной абсолютности, начало вѣры. Субъективная абсолютность автономной морали должна быть восполнена абсолютностью вѣры—для того, чтобы быть не только началомъ дѣятельности и основою общественного благоустройства, но и создать смыслъ жизни. Въ философіи смыслъ жизни признается, въ религії—создается.

## VI.

Христіанство, какъ духовная религія, есть абсолютный образъ духовной жизни—всесѣлая вѣра и любовь до смерти.

Мы знаемъ два вида духовно-личной религії: буддизмъ и христіанство.

Буддизмъ имѣеть характеръ отрицательно-пассивный, созерцательный. Въ буддизмѣ личность достигаетъ отрица-

<sup>1)</sup> См. *Критику практическаго разума*.

<sup>2)</sup> Отъ нихъ одинъ шагъ къ точкѣ зрѣнія позитивистовъ, которые говорятъ: *croire en Dieu, ce n'est pas croire que Dieu est, c'est vouloir qu'il soit* (M. Buisson *La religion, la morale et la science; leur conflit dans l'éducation contemporaine*, p. 193).

тельной абсолютности. Познавая обманъ бытія, буддійскій мудрецъ отрицаєтъ его, и въ этомъ познаніи, въ этомъ отрицаніи, онъ становится выше всего, онъ становится самобогомъ. Буддизмъ атеистиченъ.

Буддизмъ обладаетъ громадною притягательною силою. Духовно-развитая личность, при слабости вѣры, при отсутствіи вѣры, роковымъ образомъ уклоняется въ буддизмъ.

Христіанство слишкомъ часто смѣшиваютъ съ буддизмомъ, подмѣняютъ имъ—и въ практикѣ, и въ теорії.

Христіанство это активно-творческая духовная религія. Здѣсь Логосъ, въ образѣ человѣческой личности, творить смыслъ міровой и человѣческой жизни. Здѣсь въ основѣ всего творческій опытъ: любить—блаженство, любовь—сила. Эта творческій опытъ служить откровеніемъ мірового смысла. Люби и твори—и ты будешь имѣть Бога Отца. Христіанство глубочайше религіозно: безъ всепоглощающей вѣры въ Бога Отца, какъ и безъ любви, мы не поймемъ въ евангеліи ни одной строки.

Буддизмъ относится къ христіанству, какъ сновидѣніе къ жизни, какъ мечта къ дѣлу.

Христіанство—абсолютная духовная жизнь, вѣра и дѣятельность. Оно прежде всего вносить абсолютность въ нравственную жизнь, даетъ абсолютное выраженіе нравственной заповѣди, дѣлаетъ изъ заповѣди благо.

Объективная абсолютность духовной жизни—абсолютность вѣры: христіанство шире морали. Получившая абсолютное выраженіе, заповѣдь перестаетъ быть заповѣдью: христіанство выше морали. Изъ того, что солнце сіяеть надъ добрыми и злыми, оно дѣлаетъ выводъ не о безразличіи добра и зла, а о томъ, что Богъ—любовь. Потому, что Богъ—любовь, оно заповѣдуетъ любить добрыхъ и злыхъ.

Христіанство не безнравственно, но оно выше нравственности. Оно по существу духовно-лично. Не индивидуально, потому что духовная личность абсолютна, а именно духовно-лично. Оно сокровенно, внутренне-свободно: оно не можетъ быть началомъ общественного благоустройства. Христіанство—внутренняя духовная жизнь, но не система правилъ общественного строя. На основаніи евангелія нельзя устроить политики, общественной жизни, судовъ, семьи; нельзя его положить въ основу культуры. Заповѣдь о ненависти

къ женѣ и родителямъ не можетъ лечь въ основу семейной жизни; заповѣдь о неосужденіи не можетъ быть началомъ въ устройствѣ судовъ; заповѣдь о пренебреженіи къ богатству не можетъ вести къ экономическому благосостоянію; заповѣдь о любви ко врагамъ не создаетъ патріотизма.

Народъ, мнимо опредѣляющій свою жизнь исключительно евангеліемъ, это народъ, исключительно отowany власти суевѣрій и лицемѣрія. Таково было, между прочимъ, средневѣковое католичество.

Христіанство—начало духовной личной жизни; оно совершенно беспомощно въ качествѣ кодекса общественной жизни.

Буддизмъ равнодушенъ къ культурѣ. Но христіанство предполагаетъ свободную культурную жизнь. Оно предполагаетъ развитое этическое сознаніе. Какъ внутренняя духовная жизнь, при свободѣ культурно-этическаго развитія, христіанство имѣетъ громадное жизненное значеніе.

Съ точки зрењія этической можно и должно критиковать всякую религию, но цѣнность религіи, духовной религіи, не въ томъ только, что на ней опирается нравственность. Духовная религія придаетъ нравственности абсолютное выражение, но ея собственная цѣнность выше нравственности, и потому духовно-личная религія, въ своей глубочайшей сущности, выше этической критики. Для человѣка, достигшаго моральной автономіи, можетъ быть цѣнною только духовно-личная религія, и эта цѣнность совершенно своеобразная.

*M. Таркевъ.*

*(Окончаніе будетъ).*