



## РЕЛИГІЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ.

### I.

Вопросъ объ отношеніи религії и нравственности долженъ быть признанъ труднымъ по многимъ причинамъ.

Прежде всего вопросъ является труднымъ вслѣдствіе тѣхъ крайностей, до которыхъ доводятся противоположныя мнѣнія, и вслѣдствіе проистекающаго отсюда взаимнаго непониманія противниковъ. Такъ, съ одной стороны, защитники религіозныхъ основъ морали отвергаютъ даже мысль о самостоятельномъ значеніи нравственности, о свободѣ и самобытности этическаго сознанія: *la morale n'est rien si elle n'est religieuse*. Они утверждаютъ, что только одна религія сдерживаетъ звѣрскіе инстинкты въ человѣкѣ, что стоитъ лишь дать человѣку свободу отъ узъ религіи, снять съ него тяжесть религіозной совѣсти, и онъ погибнетъ въ гнусномъ болотѣ разврата, захлебнется въ крови, задохнется подъ развалинами общества. Возлагая всю надежду на религію, они самое стремленіе человѣка къ автономіи этическаго сознанія отожествляютъ съ стремленіемъ къ свободѣ разгула и братоубийства; для нихъ усилие практическаго разума или философской мысли въ сторону этической автономіи неизбѣжно является отшествіемъ блудного сына изъ отчаго дома религії „на страну далече“, гдѣ онъ расточаетъ свое имѣніе, полученное отъ Бога; они поставляютъ автономную этику въ неразрывную связь съ материалистическими доктринаами: *les doctrines matérialistes servent de fondement habituel à la morale indépendante*. Они относятъ ее къ области материальной культуры, къ области личныхъ усилий человѣка, его земныхъ интересовъ, въ противоположность области религіозно-небес-

ной. Этика самымъ фактомъ освобожденія отъ религіи и устремленія къ автономії падаетъ изъ области святого-небеснаго въ область земную-мірскую, перестаетъ быть святою, становится однимъ изъ проявленій утилитарной работы <sup>1)</sup>). Съ другой стороны, защитники автономной морали не довольствуются свободою этики отъ религіи; низводя мораль изъ небесной области въ сферу свободного разума, земного опыта, они влекутъ за моралью и религію, указываютъ для нея производное значение формы религіознаго сознанія. „Напрасно,—говорить известный французскій мыслитель Фулье,—напрасно религіозныя ученія помѣщаются источникъ морали въ небесахъ, подобно индійцамъ, считавшимъ полноводный Гангъ исходящимъ съ неба: наука показала намъ, что источники Ганга находятся на земныхъ горахъ, а источники морали на вершинахъ человѣческой мысли“. И затѣмъ онъ разсуждаетъ о непознаваемости Бога, о зависимости вѣры въ святость и истинность божественной воли отъ нравственнаго сознанія, о зависимости повиновенія абсолютной волѣ отъ нравственнаго расположенія нашей воли. Отсюда Фулье дѣлаетъ тотъ выводъ, что „религія и ея требования зависятъ отъ морали, а не наоборотъ. Въ сущности, пишетъ онъ, религія есть не что иное, какъ символическая мораль, проектированная человѣкомъ въ безконечности. Человѣкъ воображаетъ, что нравственность включена въ религію, что она входитъ въ составъ этой безграничной области, законамъ которой она подчинена: на самомъ же дѣлѣ религія является частью человѣческой нравственности, въ содержаніе которой она включена. Небо, которое мы помѣщаемъ надъ нами, находится въ нась самихъ, въ нашемъ нравственномъ сознаніи, Богъ есть нашъ внутренній идеалъ, перенесенный нами во вселенную“ <sup>2)</sup>).—При такихъ противоположныхъ взглядахъ на автономную этику, ваша рѣчь о самостоятельномъ положеніи этики будетъ различно звучать для

<sup>1)</sup> L'abbé De Broglie *La morale sans Dieu. Ses principes et ses conséquences* pp. 144—159 (ch. III la morale indépendante). На той же точкѣ зрения (keine Sittlichkeit ohne Gott) стоитъ C. Gutberlet въ изслѣдованіи *Ethik und Religion. Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit.*

<sup>2)</sup> E. Thirion *Morale et religion* выражается грубѣе: La religion a été appelée par les législateurs au secours de la morale (p. 43).

защитниковъ религіозныхъ основъ морали и различно для ихъ противниковъ, изъ которыхъ каждый будетъ понимать васъ по своему; вамъ нужно наблюдать большую осторожность, вамъ будетъ стоить большого труда провести мысль объ относительной самостоятельности морали безъ уніженія религії, о взаимной зависимости религії и нравственности.

Во-вторыхъ, нашъ вопросъ представляеться особыя трудности вслѣдствіе сложности историческихъ отношеній религії и нравственности. Эти области человѣческаго духа не проходятъ на протяженіи исторіи въ застывшихъ формахъ, но каждая изъ нихъ постепенно развивается, поэтому развивается и ихъ отношеніе. Послѣднее, въ силу этого, не можетъ быть опредѣлено одною формулой. Что вѣрно опредѣляетъ отношеніе морали къ религії на одной ступени духовнаго развитія, то можетъ вполнѣ не оправдаться въ примѣненіи къ другой ступени. Направленіе, полезное человѣку въ однихъ историческихъ условіяхъ, можетъ вести къ духовной убыли при другихъ условіяхъ. Впрочемъ, это не специальный законъ, опредѣляющій отношеніе вѣры и нравственности, но общий законъ духовнаго развитія,—тотъ законъ, что жизнь духа въ направленіи, въ свободномъ устремленіи, а не въ окостенѣвшей формѣ. Поэтому поступаютъ ошибочно, если оправданное историческимъ дѣствомъ значеніе религії для нравственной дѣятельности выставляютъ обязательнымъ для человѣка, въ которомъ уже развито чувство моральной автономіи. Поэтому, далѣе, ошибочно поступаютъ тѣ, которые требуютъ свободы морального сознанія во имя абсолютного характера этической автономіи, тогда какъ полезное освобожденіе столь же можетъ привести къ духовному вымиранию, какъ и религіозная гегерономія, если втискивается въ рамки неизмѣнной формы, если освобожденіе, какъ живое направление созрѣвшаго духа, возводится въ принципъ абсолютной и неизмѣнной свободы духа. Поэтому же, наконецъ, нѣть оснований возражать, утверждаясь на фактахъ прошлаго, противъ автономныхъ требованій развитаго духа, если только эти запросы не претендуютъ на абсолютность, если только въ нихъ предъявляется право на абсолютность субъективную, если не пренебрегаются объективныя границы духа.

Помимо указанныхъ, можно было бы отмѣтить и другія,

менѣе важныя, трудности въ рѣшеніи нашего вопроса. Но мы должны также указать на нѣкоторыя особенные удобства, которыми наши дни сопровождаются поставленную нами задачу. Нынѣ въ ней разобраться легче, чѣмъ было нѣсколько десятилѣтій тому назадъ. Религіозныя и этическія чувства въ послѣднее время подверглись анализу, тонкость котораго можно сравнить съ успѣхами химіи, смѣнившей алхімію; психологический анализъ разложилъ сложныя духовныя явленія на простѣйшіе элементы, которые теперь доступны наблюденію и изслѣдованію въ совершенной чистотѣ. Мы оцѣниваемъ вѣру и нравственность безъ предубѣждений, подходимъ къ нимъ безъ восточного этикета, безъ напускного тумана: полагаемъ ихъ цѣнность въ томъ, что онъ даютъ намъ, а не въ томъ, что мы имъ приписываемъ. Эту дѣйствительную цѣнность мы и отыскиваемъ, не боясь подойти къ нимъ съ испытующимъ умомъ. Наша оцѣнка уже не есть благоговѣніе дикаря предъ идоломъ, котораго онъ самъ же ставить на пьедесталъ, чистить и одѣвать. Мы ищемъ живую силу, и не хотимъ, чтобы человѣческія слова, переданныя по традиції, и возвѣденныя нашими руками надстройки скрывали отъ насъ дѣйствительные источники. Пусть слова, потерявшия смыслъ, разлетаются какъ мыльный пузырь, пусть бездушные идолы падаютъ; мы тѣмъ вѣрнѣе подходимъ къ родникамъ живой воды. Современный разумъ проводитъ свое остріе по той чертѣ, которая отдѣляетъ дарованное небомъ отъ пріобрѣтенного человѣкомъ. Ко всему, на чемъ лежитъ печать святости, предъявляется вопросъ: есть ли это голосъ неба, его откровеніе, или это запросъ духа? Вслѣдствіе этого, силы нашего духа теперь открылись вполнѣ, чѣмъ когда либо. Никогда прежде съ такою откровенностью человѣкъ не обнаруживалъ своихъ способностей и желаній. Только нынѣ люди стали со всемъ искренностью, безъ надрыва, отвѣтывать на вопросы: чего они хотятъ въ глубинѣ своего сердца и что могутъ своими силами? Безъ жеманства, они сняли съ себя мишурныхъ украшенія и обнажились другъ предъ другомъ. „Мы ставимъ себѣ задачей, пишетъ Гюйо въ предисловіи къ своему очерку морали,—изыскать, чѣмъ была бы и какую имѣла бы область мораль, въ которой никакой предразсудокъ не имѣлъ бы ни малѣйшей доли участія, въ которой все было бы логично

обосновано и правильно оцѣнено въ смыслѣ ли достовѣрности или въ смыслѣ простой вѣроятности мнѣній и гипотезъ... Вы не колеблете истины морали, когда показываете, что предметъ ея, какъ науки, ограниченъ. Напротивъ, ограничить предѣлы науки нерѣдко то же, что придать ей характеръ большей достовѣрности: химія—не что иное, какъ алхімія, ограниченная доступными наблюденію фактами. Точно также мораль чисто научная не должна притязать обнять все; вмѣсто того, чтобы преувеличивать размѣры своей области, она сама должна работать надъ ея ограничіемъ. Она должна откровенно признаться: въ такомъ то случаѣ я ничего не могу предписать вамъ повелительно во имя долга; тутъ нѣть болѣе ни обязанности, ни санкціи; соображайтесь съ самыми глубокими своими инстинктами.... начиная съ этого пункта вы предоставлены своему self-government"... Въ истекшія тысячелѣтія человѣчество привыкло молчать о своихъ естественныхъ стремленіяхъ и порывахъ, оно пріучено затаивать въ глубинѣ сердца свои наисильнѣйшія сомнѣнія, оно жило лицемѣрно, боясь признаться въ своей низости, боясь говорить въ слухъ о собственной высотѣ. Какъ часто раздавались „его славословія, смѣшанныя съ рыданіями, благословенія, прерывавшіяся стонами,—отчаянныя мольбы, вздохи умирающихъ грудей, поднимавшіеся вмѣстѣ съ дымомъ кадиль“. Гдѣ, въ какихъ пустыняхъ, въ какомъ уединеніи ночи можно было подслушать откровенную рѣчь измученного и скованного человѣчества? Нужны были неимовѣрныя страданія Іова, чтобы вызвать дерзновенный, хотя все-же неясный, лепетъ его предъ небомъ. Только нынѣ люди заговорили своими „крылатыми“, откровенными словами. Нынѣ мы имѣемъ возможность наблюдать правдивые вздохи и мысли людей,—мы видимъ самое большее, что могутъ люди сдѣлать по собственнымъ побужденіямъ, по собственному разуму,—самое большее, что они требуютъ отъ правды и долга, чтобы дать имъ мѣсто въ своихъ сердцахъ,—самое большее, что можно отъ нихъ требовать во имя правды и долга.

## II.

Религія есть отношеніе человѣка къ всеединому началу жизни, къ универсу. Человѣческое сознаніе, даже на низ-

шихъ ступеняхъ развитія, тѣмъ отличаетъ человѣка отъ другихъ тварей, что въ него входитъ, какъ *conditio sine qua non*, понятіе или представлѣніе мірового цѣлаго, часть кото-раго составляетъ человѣкъ. И это не отвлеченное понятіе, какимъ оно является лишь въ позднѣйшей философской рефлексіи; но это — живое отношеніе, выражющееся во всеохватывающемъ чувствѣ. Прежде всего это есть чувство зависимости, и религія есть не что иное, какъ творческая дѣятельность духа, имѣющая цѣлью его самосохраненіе въ міровомъ водоворотѣ. Религія не исчезаетъ чувствомъ зависимости; она также образуется чувствами надежды, довѣрія, любви. Въ этихъ послѣднихъ чувствахъ, идущихъ на смѣну безотчетного страха, и достигается цѣль религіи. Все остальное — религіозное знаніе, миѳология, культура — образуетъ лишь измѣнчивую оболочку центральнаго ядра религіи.

Религія, сказано, есть живое отношеніе человѣка къ универсу. Но вѣдь понятіе цѣлаго міра есть результатъ продолжительного интеллектуального развитія; на первыхъ ступеняхъ развитія для человѣка „вся земля“ — это тотъ небольшой участокъ земли, который ему извѣстенъ, всемирный потопъ — наводненіе, покрывающее обитаемую имъ долину. Какъ же возможна религія для первобытнаго человѣка?... Совершенно не важно, приближается ли понятіе цѣлаго къ дѣйствительной безграничности міра; важно самое представлѣніе цѣлаго, имѣеть силу субъективное значеніе представлѣнія. Поэтому, психологически религія дикаря, для котораго границы земли совпадаютъ съ границами его острова и которому сводъ небесный кажется болѣшимъ шатромъ, усыпаннымъ блестящими точками, и религія культурнаго человѣка, постигшаго безграничность міра, имѣеть одинаковый смыслъ.

Дальнѣйшая кажущаяся несообразность первобытной религіи усматривается въ политеизмѣ. Можно ли говорить о всеединомъ началѣ жизни, если человѣкъ поклоняется многимъ богамъ?.. Несообразность эта устраняется, во-первыхъ, тѣмъ, что каждый моментъ поклоненія одному изъ многихъ боговъ нужно понимать, какъ всеохватывающей, и, во-вторыхъ, тѣмъ, что многие боги представляются религіозному сознанію въ томъ или другомъ единствѣ. „То обетоятель-

ство, что человѣкъ чувствуетъ свою зависимость отъ множества различныхъ божественныхъ существъ, можетъ казаться психологической несообразностью политеизма. Одно существо, казалось бы, должно стоять на дорогѣ другому; мысль объ одномъ, казалось бы, должна вытѣснить мысль о другомъ. Въ этомъ смыслѣ уже вытекающая изъ непосредственныхъ побужденій религія съ ея временными и специальными богами можетъ вызывать изумленіе.—Разрѣшеніе загадки заключается въ слѣдующемъ. Въ моментъ переживанія и душевнаго движенія человѣкъ съ такой полнотой поглощается тѣмъ, что дается въ его представлениі,—что у него не остается мѣста ни сопоставленію, ни сравненію, а, можетъ быть, даже и воспоминанію о другихъ божахъ. Вообще въ психической жизни ритмически смѣняются непосредственное поглощеніе впечатлѣніями и рефлексія. Въ моменты размышенія мы можемъ сопоставлять и сравнивать другъ съ другомъ тѣ представлениія, которыя заявляютъ о себѣ въ моменты сильныхъ и глубокихъ настроеній. Впослѣдствіи, быть можетъ, вскроются противорѣчія; ихъ необходимо уничтожить, и мы стремимся ихъ уничтожить, поскольку новые переживанія не завладѣваютъ нами съ такой силой, что мы забываемъ трудности и проблемы размышенія. Это справедливо по отношенію ко всѣмъ ступенямъ религіозного развитія и при всѣхъ религіозныхъ точкахъ зрѣнія. Но во время такой ритмической смѣны одна волна можетъ оказывать влияніе на другую. Если размыщеніе открываетъ реальная затрудненія, тогда характеръ переживаній можетъ подвергнуться медленнымъ измѣненіямъ: наоборотъ, размыщеніе можетъ измѣниться, благодаря опыту тѣхъ моментовъ, когда человѣкъ всецѣло захваченъ переживаніями. При всѣхъ обстоятельствахъ будетъ дѣйствовать непроизвольная тенденція къ тому, чтобы согласовать различные представлениія, которыя благодаря различію переживаній являются выраженіями объекта чувства. Въ сферѣ политеизма задача разрѣшается такимъ способомъ, что создается представлениe о единствѣ происхожденія боговъ или о единомъ мірѣ боговъ, въ которомъ каждому отдельному богу принадлежитъ свое определенное мѣсто. Такой способъ разрѣшенія задачи отыскивается безъ всякихъ затрудненій, потому что здѣсь можно воспользоваться

знакомыми аналогіями изъ отношеній людей. Семья и государство могли послужить образцами гармонической совместной дѣятельности живыхъ существъ; благодаря въ значительной степени именно этимъ аналогіямъ, этически-социальное развитіе въ свою очередь оказываетъ вліяніе на представлениа о богахъ<sup>1)</sup>.

Религія на протяженіи исторіи переживаетъ развитіе. Мы знаемъ высшій моментъ, до которого развитіе достигло; съ большею или меньшею вѣроятностью мы угадываемъ его начальные моменты. Важнѣйшіе фазисы религіозного развитія—переходъ религіи отъ политеизма къ монотеизму, переходъ отъ естественной религіи къ этической и, наконецъ, переходъ отъ религіи стихійно-народной къ лично-творческой. Конечно, эти переходы не слѣдуютъ одинъ за другимъ строго-хронологически, составляя скорѣе разныя стороны въ единомъ по существу религіозномъ прогрессѣ. О первомъ нѣть нужды говорить; о второмъ скажемъ ниже; теперь два слова о третьемъ. Первоначально религія есть плодъ стихійно-народнаго творчества. Подобно какъ органическій зародышъ въ началѣ образуетъ неразрывную часть материнскаго организма, такъ и первобытный человѣкъ чувствуетъ свое родство съ природою. Мать-земля сырая—это не пустой звукъ въ его устахъ. Онъ чувствуетъ на себѣ вліяніе солнца, онъ чувствуетъ притягательную силу луны и звѣздъ. Это космическое чувство въ немъ живеть, бѣется въ немъ ритмомъ, вдохновляетъ его. Первобытный человѣкъ обладалъ свойствами, которыя намъ теперь трудно понять: это было существо вдохновенное. Онъ слышалъ голосъ Бога, ходящаго во время дневной прохлады, онъ внималъ небесамъ, видѣлъ ангеловъ, сходящихъ и восходящихъ на небо, онъ жилъ жизнью природы, духъ Божій обиталъ въ немъ. Это не было только созерцаніе универса, понятіе цѣлаго, но духъ Божій окрылялъ его, наполнялъ его сердце, носилъ его. Религіозный гимнъ выливался изъ его сердца непроизвольно. Онъ жилъ въ религіозной стихіи. Онъ зналъ тайну природы, тайну погруженія въ нее, единенія съ нею. И онъ искалъ этого единенія, онъ искалъ выхода изъ себя, экстаза, безумія, забвенія въ природной, сверхличной жизни.

<sup>1)</sup> Г. Геффдингъ *Философія религіи*, стр. 152—153.

Даже нынѣ поэты говорить вѣтру:

О, страшныхъ пѣсень сихъ не пой  
Про древній хаосъ, про родимый!  
Какъ жадно міръ души ночной  
Внимаетъ повѣсти любимой!  
Изъ смертной рвется онъ груди  
И съ безпредѣльнымъ жаждеть слиться,  
О, бурь уснувшихъ не буди,—  
Подъ ними хаосъ шевелится.

А „тогда“ бури еще не дремали.

И это было не индивидуальное творчество, но общественное—народное, племенное, семейное. Въ началѣ противостояли и входили въ общеніе не Богъ и человѣкъ, а Богъ и семья, Богъ и племя, Богъ и народъ. Предъ величіемъ универсса, предъ тайной Бога все человѣчество—въ той или другой реальной группѣ—объединялось, какъ стадо жалось другъ къ другу, искало Его въ своей природной жизни, въ брачныхъ отношеніяхъ, въ семейныхъ началахъ, въ народномъ или государственномъ строѣ. Чтобы религіозно вдохновиться, человѣкъ не искалъ уединенія, но общенія. Вдохновеніе было заразительно, оно обнимало собранія. И боги были семейные, народные. Общественный характеръ религіи дѣлалъ неизбѣжными опредѣленныя формы ея и необходимую внѣшнюю власть. Но изъ этого стихійнаго состоянія религія каждого народа рано или поздно переходитъ на высшую ступень—религіи лично-творческой, разумно-свободной, или духовной. Такова преимущественно религія евангельская, религія Христа-Логоса. На этой ступени религія разрываетъ границы національности, ставить человѣка въ личныя, внутренно-непосредственные отношения къ Богу и потому пріобрѣтаетъ характеръ универсальности: личныя отношенія къ Богу объявляются принципіально доступными для всѣхъ людей, независимо отъ различія въ національности, въ языкахъ, въ общественномъ положеніи. Наи высшій принципъ духовной религіи—личность человѣческая: ея благо, ея свободная жизнь составляеть высшую цѣль религіи; вмѣстѣ съ тѣмъ личный разумъ человѣка, его собственное творчество признается послѣднимъ началомъ въ опредѣленіи отношеній лица ко всему внѣшне-общественному, ко всякой формѣ. „Не человѣкъ для субботы,

а суббота для человѣка". „Познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными". „Сыны свободны". „Не называйтесь учительями: всѣ вы братья. И отцемъ себѣ не называйте никого на землѣ: ибо одинъ у васъ Отецъ, Который на небесахъ"...

Будучи съ вѣшней стороны универсальною, духовная религія съ внутренней стороны является абсолютной. Здѣсь каждая заповѣдь, теряя условность, возводится къ безусловному, абсолютному выражению: всѣхъ люби, всегда прощай, никого не суди, люби до смерти. Абсолютность не можетъ имѣть мѣста въ общественныхъ отношеніяхъ, въ соціальныхъ учрежденіяхъ, въ заповѣдяхъ, имѣющихъ своимъ предметомъ общественное благоустройство; ея единственный носитель—человѣческая личность. Съ другой стороны, свое полное обнаружение человѣческая личность обрѣтаетъ во внутреннихъ отношеніяхъ къ абсолютности. Духовная религія и есть абсолютное содержаніе личной жизни. Въ то время, какъ въ начальныхъ религіяхъ безконечность универса представляется человѣку вполнимъ могуществомъ, на высшей ступени религіи онъ устанавливаетъ внутреннее отношеніе свое къ абсолютности, воспринимаетъ ее въ себя,—теперь онъ постигаетъ божественное какъ внутренній принципъ своей жизни.

Мнѣ припоминается одна страница изъ книги Б. Чичерина *Наука и религія*. „Какъ скоро человѣкъ углубляется въ себя, какъ скоро предъ внутреннимъ его сознаніемъ раскрывается глубочайшій тайникъ его души, гдѣ мысль и совѣсть совпадаютъ, такъ онъ не можетъ не чувствовать своей зависимости отъ окружающаго его безконечного бытія и стремленія къ единенію съ этимъ бытіемъ. Это чувство составляетъ чистѣйшее выражение собственной его природы, ибо человѣкъ, будучи носителемъ абсолютного начала, не можетъ не чувствовать присутствія этого начала въ себѣ и своей связи съ нимъ. Отсюда то явленіе, что религіозное чувство находится у людей самыхъ необразованныхъ, также какъ и самыхъ образованныхъ. При недостаткѣ умственнаго развитія, оно можетъ принимать несоответствующія истинному понятію формы, но оно распространено во всемъ человѣчествѣ. Религія, въ отличіе отъ философіи, составляетъ достояніе всѣхъ. Отсутствіе религіознаго чувства всегда яв-

ляется искажениемъ человѣческой природы... Чувство со-ставляетъ однако лишь первоначальную основу религіи. Само въ себѣ, оно не заключаетъ ничего, кромѣ неопределеннаго ощущенія духовнаго недостатка и проистекающаго отсюда стремленія къ восполненію этого недостатка. Для того, чтобы это восполненіе могло совершиться, нуженъ пред-метъ; предметъ же не создается чувствомъ: онъ дается ему извнѣ и притомъ не иначе, какъ посредствомъ разумнаго сознанія. Необходимо представленіе, къ которому бы чувство могло обратиться, а представленіе производится разумомъ. Кто не имѣеть понятія о Богѣ, тотъ не можетъ и ощущать Его присутствія; понятіе же о Богѣ дается разумомъ, кото-рый одинъ раскрываетъ намъ абсолютныя начала бытія. Чувство, отдельно взятое, есть выраженіе ограниченности, стремящейся къ единенію съ безконечнымъ; но прильпиться къ этому безконечному оно можетъ только тогда, когда въ разумѣ появился определенный его образъ. Религіозное чув-ство, по самой своей природѣ, есть чувство, проникнутое разумомъ. Оно можетъ принадлежать единственно разум-ному существу, ибо только разумное существо стремится выти изъ своей ограниченности и соединиться съ безко-нечнымъ. Этимъ объясняется и различіе религій. Религіоз-ное чувство на всѣхъ ступеняхъ одинаково; на низшихъ ступеняхъ оно можетъ проявляться даже сильнѣе, нежели на высшихъ, ибо оно менѣе заслоняется постороннимъ со-держаніемъ. Но умственное состояніе у людей разное, а вслѣдствіе того различно и пониманіе Божества. Религія подлежитъ развитію не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разумъ. Богъ открывается человѣку по мѣрѣ того, какъ человѣкъ способенъ Его понимать. От-сюда ясно, что разумное начало въ религіи составляетъ су-щественнѣйшій ея элементъ. Всякая религія представляетъ извѣстное міросозерцаніе, т. е. извѣстное понятіе о Богѣ и объ отношеніяхъ Его къ міру. Съ этой стороны, религія совпадаетъ съ философию; содержаніе ихъ тождественно<sup>1)</sup>.

Въ этихъ прекрасныхъ строкахъ нечего измѣнять, но ихъ необходимо дополнить. Въ нихъ разумъ рассматривается, какъ теоретическая способность, хотя и развивающаяся, но

<sup>1)</sup> Б. Чичеринъ *Наука и религія*, стр. 215—216.

свойственная человѣку на каждой ступени его исторического развитія. Однако, мы также знаемъ разумъ въ качествѣ болѣе специфической способности—логического или автономнаго самосознанія, въ которомъ обнаруживается внутренно-свободная личность человѣческая. Это, конечно, не новая способность; но это ступень въ развитіи разума, которой человѣкъ достигаетъ въ совершеннолѣтіи личномъ и историческомъ и котораго онъ не имѣетъ въ дѣствѣ. Подобно тому, какъ сынъ въ дѣствѣ фактически не отличается отъ раба, пока не придетъ въ сыновнное самосознаніе, не овладѣеть сыновней свободой, столь отличной отъ рабскаго произвола и непослушанія,—такъ и вообще разумъ, отличающій человѣка на всѣхъ ступеняхъ его развитія, становится автономнымъ, обращается въ логическое самосознаніе, только на извѣстной ступени развитія. Помимо чисто логического самосознанія, съ которымъ связаны логическія формы всеобщности и необходимости, мы можемъ говорить въ этомъ же смыслѣ о нравственномъ автономномъ самосознаніи и о религіозномъ свободномъ самосознаніи. Теперь у насъ рѣчь о послѣднемъ. Нужно признать, что не съ первыми ступенями религіозного развитія человѣкъ является въ сыновнѣй свободѣ отъ „немощныхъ и бѣдныхъ вещественныхъ стихій“, но въ началѣ своей религіозной жизни онъ бываетъ рабомъ этихъ стихій. Нарожденіе сыновней свободы — это величайшій моментъ въ религіозномъ развитіи, это начало новой—наивысшей религіи. И это есть именно переходъ религіи народно-стихійной въ религію лично-творческую, въ разумно-свободную, внутренно-абсолютную.

Легко видѣть, что нѣть оснований понять разумность высшей ступени религіи въ томъ смыслѣ разсудочности, по которому религія вполнѣ совпадала бы съ философіею, исчерпывалась бы философскимъ міросозерцаніемъ. Нѣть, религія отличается отъ философіи, даже на высшихъ ступеняхъ развитія, какъ жизнь отличается отъ мысли. Религія не мыслима безъ элемента мистического, безъ вѣры, безъ живого отношенія къ Абсолютному. Въ то время какъ въ философіи міръ есть только объектъ мысли, логическія формы мышленія ставятся выше содержанія и абсолютность принадлежитъ исключительно только имъ, абсолютное является только отвлеченнымъ понятіемъ,—въ религіи абсолютное

силою вѣры переносится изъ міра субъективнаго въ міръ объективный и чувство зависимости отъ Абсолютнаго никогда изъ религіи не исчезаетъ. Религія это философія + вѣра, а вѣра, живая вѣра, всегда имѣеть характеръ вдохновенности, стихійности. Но при всемъ томъ духовная религія можетъ быть названа разумною не въ одномъ лишь томъ смыслѣ, что она оправдывается разумомъ, а въ смыслѣ болѣе тѣснаго отношенія ея къ разуму,—въ томъ смыслѣ, что она есть плодъ лично-разумнаго творчества. Въ этой религіи духовно-стихійное покоряется разуму, духи повинуются человѣку, абсолютность не давить человѣка какъ внѣшняя сила, но вѣрующій и въ себѣ сознаетъ ту же, сродниющую его съ Богомъ, абсолютность, и потому является сыновно-свободнымъ.

### III.

Нравственностью мы называемъ отношеніе человѣка къ человѣку, человѣка къ обществу. Какъ религія есть творческая дѣятельность духа, имѣющая цѣлью его самосохраненіе въ безконечности универса, такъ мораль состоитъ въ творческой дѣятельности духа, направленной на его самоохраненіе, его свободу, въ обществѣ. Нравственность составляетъ субъективную сторону общественныхъ отношеній. Она состоитъ въ тѣсной связи съ соціальнымъ развитіемъ и общественнымъ строемъ.

Это тѣсное отношеніе морали къ соціальной жизни не только признается въ наукѣ, но даже принимается иногда съ нѣкоторыми крайностями, на которыхъ необходимо теперь же указать. Такъ Іерингъ вполнѣ отожествляетъ нравственность и общественность. Источникъ нравственного императива онъ указываетъ не въ индивидѣ, а въ обществѣ; нормы поведенія индивида онъ называетъ привходящими къ нему извнѣ. Онъ не отрицаєтъ этической автономіи, но только признаетъ ее результатомъ, а не исходнымъ пунктомъ морального развитія. Онъ пишетъ: „Исторически нормы нравственности добты были не индивидомъ, а обществомъ, и практическое значеніе ихъ заключается въ томъ, что общество требуетъ ихъ соблюденія отъ индивида. Преодолѣніе этой противоположности внѣшняго и внутренняго, полное слияніе индивида съ нравственнымъ закономъ, его автономія, говоря

короче,—есть послѣдняя, высшая форма, которую принимаетъ нравственный законъ. И тѣмъ не менѣе, нельзя отрицать дѣйствительности, нельзя умалчивать о томъ фактѣ, что нравственные нормы были возложены на индивида извнѣ, какъ велѣніе,—и именно какъ велѣніе общества... Итакъ, всѣ нравственные нормы въ широкомъ смыслѣ слова (право, мораль, правила общежитія) имѣютъ въ виду исключительно благо и преуспѣяніе общества. Нравственное и общественное—одно и то же; то, что называется нравственнымъ, мы всегда, вмѣсто этого, можемъ назвать и общественнымъ. Всякая нравственная норма—не что иное, какъ общественный императивъ". Наконецъ Іерингъ считаетъ нравственность плодомъ инстинкта самосохраненія въ примѣненіи его къ обществу. „Инстинктъ самосохраненія есть неотступный спутникъ всякой жизни, стражъ и блюститель, которому природа вручила заботу о ея поддержаніи. Перенося понятіе жизни на общество, понимая общество какъ личное существо, мы тѣмъ самымъ признаемъ въ немъ инстинктъ самосохраненія. Этотъ инстинктъ проявляется прежде всего въ установлениі нравственного порядка; онъ стремится къ созданію жизненныхъ условій, необходимыхъ для общества на данной ступени его развитія. Мораль есть не что иное, какъ высшая форма эгоизма: эгоизмъ общества. Стремленіе къ самосохраненію возвышается до морали, лишь только оно сознаетъ, что индивидуальное самосохраненіе обусловлено общественнымъ. Вотъ тотъ моментъ, когда рождается мораль. Моментомъ, когда моральное начало вступаетъ въ мірозданіе, является переходъ отъ индивида къ обществу".

Въ этой историко-общественной теоріи многое нуждается въ рѣшительномъ исправленії. Что исторически мораль происходит отъ тѣхъ требованій, которыхъ предъявляются обществомъ индивидууму какъ необходимое условіе общественного и, въ зависимости отъ него, индивидуального существованія, съ этимъ, конечно, должно согласиться: но что и по существу общественное и моральное одно и то же. мораль и право вполнѣ совпадаютъ, это мнѣніе должно отвергнуть. Со стороны содержанія, различіе между этими двумя областями въ томъ, что „право, говоря словами В. С. Соловьевъ, есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности,—право есть принудительное требова-

ніє реалізації опредѣленного мінімального добра, або порядка, не допускаючаго ізвѣстныхъ проявленій зла". Не даемъ подробнаго раскрытия этихъ мыслей, отсылая читателя къ четырнадцатой главѣ *Оправданія добра*. Со стороны формальной эти области различаются тѣмъ, что право относится къ виѣшнимъ поступкамъ, къ общественному строю, а нравственность—къ внутреннимъ мотивамъ, къ настроенію человѣка. Это—основная мысль книги К. Д. Кавелина *Задачи этики*. Ни Соловьевъ, ни Кавелинъ не упускаютъ изъ вниманія тѣсной связи морали и права. „Правда, нравственность и выгода соединены нерасторжимыми узами": эти слова стоятъ эпиграфомъ въ книгѣ Кавелина. „Связанныя единствомъ главной задачи, нравственная и объективная дѣятельность работаютъ одна другой въ руку, пишетъ онъ въ своей книгѣ. Приведеніе всѣхъ идеаловъ, субъективныхъ и объективныхъ, къ единству въ одной общей и строгой системѣ будетъ вѣнцомъ, послѣднимъ словомъ знанія, и возможное ихъ проведеніе и осуществленіе въ дѣйствительности, въ жизни, — вѣрхомъ человѣческой мудрости". Эта связь однако не скрываетъ отъ нихъ и не должна скрывать того различія между моралью и правомъ, которое не позволяетъ свести мораль къ праву, какъ это дѣлаетъ Іерингъ. Въ области права и цѣлью и субъектомъ является общество; субъектъ и послѣдняя цѣль нравственности—индивидуумъ. Право всецѣло направляется на самосохраненіе общества; оно имѣть въ виду и благо индивида, но лишь въ той степени, въ какой онъ составляетъ часть цѣлаго,—не болѣе. Поэтому въ правѣ все условно, ограничено и конкретно; оно не имѣть дѣла съ отвлеченными истинами и идеалами. „Лишь по недоразумѣнію въ нѣкоторыхъ законодательствахъ существуютъ (на бумагѣ) постановленія, предписывающія воздерживаться вообще отъ пьянства, быть благочестивымъ, почтить родителей". Право дѣйствительно лишь въ той степени, въ какой оно связано съ наличными условіями жизни. То, что Іерингъ пишетъ въ доказательство общественного характера морали, относится исключительно къ праву. Онъ пишетъ: „если индивидъ является цѣлевымъ субъектомъ морали, въ такомъ случаѣ нравственные нормы, выводимыя изъ абстрактнаго понятія индивида, изъ идеального типа моральнаго человѣка, для всѣхъ должны быть одинаковы; такимъ обра-

зомъ исключается возможность вліянія на нравственный законъ общественного момента, какъ напримѣръ, раздѣленія общества на классы и различного положенія ихъ. А между тѣмъ нравственный законъ предписываетъ одному индивиду одну, другому другую обязанность; во время войны онъ говоритъ на одномъ языкѣ, во время мира—на другомъ". Но именно этого нельзя сказать о морали: она говоритъ всегда и всѣмъ на одномъ языкѣ, для нея каждый членъ общества есть человѣкъ и только. Мораль утверждается на субъективной волѣ, на личномъ разумѣ. Поэтому мораль и только мораль, въ отличіе отъ права, обладаетъ автономіей. Автономно, или свободно, и морально одно и то же. Только въ морали мѣсто общимъ, автономно и въ этомъ смыслѣ безусловно выраженнымъ, началамъ дѣятельности, такъ какъ безусловные начала могутъ быть только субъективными. Какъ въ условномъ характерѣ общества основа для условности права, такъ и въ субъектѣ, въ разумной личности, основа моральной автономіи и безусловности. И послѣдняя цѣль нравственности не общество, а индивидъ, хотя ея ближайшій объектъ — общество<sup>1)</sup>). „Общество, какъ цѣлевой субъектъ морали, охватываетъ собою также и индивида, какъ цѣлевого субъекта, но не обратно, ибо въ цѣломъ заключается часть, а не въ части цѣлое": этого слишкомъ мало для этики. Сказать: когда будетъ всѣмъ хорошо, и тебѣ будетъ хорошо,— еще не значить выразить цѣль нравственности. Субъектъ— послѣдняя, но прямая цѣль морали. Цѣль морали — благо субъекта, достигаемое добромъ. Благо не материальное, не вицѣшнее, а духовное—свобода духа, его крѣпость, спокойствие, радость,—все то, что составляетъ жизнь духа. Если ставится цѣлью дѣятельности вицѣшнее благосостояніе и средствомъ для этого избирается общее благосостояніе—это простой утилитарный разсчетъ. Но достижение добромъ личного духовнаго блага—мораль. Цѣль права—самосохраненіе общества; цѣль нравственности — духовное самосохраненіе субъекта въ обществѣ. Общественная жизнь имѣть тенденцію раздавать личность, стереть въ немъ индивидуальность, поработить его. Съ этою общественною тенденціею субъектъ борется посредствомъ морали. Есть иныя средства борьбы—

<sup>1)</sup> Ср. *Spir Moraliät und Religion*, S. 11—19; 76—77

высокое общественное положение, богатство, честь. Но эти средства въ концѣ концовъ не даютъ духовнаго блага, развѣ самое большее они даютъ самомнѣніе; они не оживотворяютъ духа, не создаютъ сильной личности, свободнаго субъекта. Для этой цѣли единственное средство—добрь. Общественное положеніе, богатство, честь—это суррогатъ, который слишкомъ часто обманываетъ человѣка; добро—это дѣйствительная сила, дающая власть надъ міромъ. Неложно сказано: „не бойся, малое стадо! ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство. Продавайте имѣнія ваши и давайте милостынью“... Въ послѣднемъ итогѣ кроткіе наслѣдуютъ землю. Служащіе добру—истинные цари, и имъ сказано: „всегда радуйтесь“. Значило бы спуститься до дѣтскихъ учебниковъ, если бы мы стали разъяснять, что эта власть добра не сопровождается внѣшнимъ блескомъ, что это духовное благо не только не слѣдуетъ отожествлять съ внѣшнимъ благосостояніемъ, а даже не нужно понимать его въ смыслѣ юридической награды, ради которой дѣлается добро. Даже утилитаристы, Милль и Спенсеръ, неоднократно разъясняли своимъ читателямъ, что счастье можетъ быть конечною цѣлью дѣйствія, не будучи его непосредственною цѣлью. Въ сочиненіи *Планъ жизни* Лекки пишетъ: „Одно изъ первыхъ и наиболѣе ясно формулированныхъ правилъ, которыхъ слѣдуетъ придерживаться, состоитъ въ томъ, что счастье достигается лучше всего тогда, когда оно не ставится непосредственною цѣлью жизни“. И Толстой, признающій личное счастіе послѣднею цѣлью доброй жизни и говорящій о мірскомъ расчѣтѣ слѣдовать учению Христа, въ концѣ концовъ не отрицаєтъ, что путь добра усъянъ лишеніями, страданіями, униженіями, гоненіями, трудомъ и борьбою. Если сначала человѣкъ со всею ясностью сознанія поставитъ себѣ цѣлью достижениѳ счастья, а потомъ въ качествѣ средства къ ней изберетъ добрую жизнь, онъ конечно ошибется въ своихъ расчѣтахъ. Сочетаніе добра и личнаго блага предполагаетъ уже развитую духовную личность, имѣющую вкусъ къ духовной красотѣ. Оно не основывается на отвлеченномъ положеніи, что для счастья лучшее или единственное средство есть добро; оно утверждается на опытѣ духовно-развитаго человѣка, который говоритъ: для меня благо возможно только чрезъ добро. Можетъ быть, не имѣть потребности въ добро-

дѣланіи значило бы стоять на болѣе вѣрномъ пути къ достиженю полнаго счастья, такъ что эта потребность должна быть признана крестомъ; но во всякомъ случаѣ, кто ее имѣеть, для того добро единственный путь къ счастью. Не къ счастью вообще, а къ духовной радости, къ силѣ и свободѣ духовной жизни,—ближайшимъ образомъ къ свободѣ отъ общественного давленія. Чтобы сохранить свой духовный обликъ отъ напора людскаго зла, чтобы не растеряться въ той сутолокѣ, которая образуется столкновеніемъ противоположныхъ людскихъ интересовъ, человѣку необходимо людямъ дѣлать добро. Стать въ отношеніяхъ къ людямъ на точку зрења *lupus est homo homini*, значитъ потерять всякую надежду на личное человѣческое достоинство. Я могу быть человѣкомъ въ томъ единственномъ случаѣ, если я въ каждомъ членѣ общества признаю человѣческое достоинство. Только дѣлая добро людямъ, я пріобрѣтаю внутренній миръ и крѣость духовную, становлюсь выше общества, возвышаюсь надъ нимъ въ личномъ достоинствѣ, возвышаюсь изъ состоянія части цѣлаго до самоцѣнной величины. Радость всякаго дружескаго общежитія, сила всякаго людскаго союза—вотъ предваренія моральной радости, моральной силы. Чтобы быть моральнымъ субъектомъ, человѣку необходимо не только общеніе съ людьми, но и служеніе людямъ. Поэтому связь морального субъекта съ обществомъ самая тѣсная: если общество, его благосостояніе, и не есть единственная цѣль нравственныхъ дѣйствій, все-же оно есть ихъ ближайшая цѣль. И это несомнѣнно, что въ нѣкоторомъ отношеніи нравственность и общественность совпадаютъ, что нравственные нормы это требованія, которыя общество въ интересахъ своего самосохраненія предлагаетъ индивиду. Но не въ этомъ мораль. Мораль въ томъ, что человѣкъ идетъ навстрѣчу этимъ требованіямъ общества автономно, что онъ служить обществу по разумнымъ мотивамъ. Пусть исторически такая автономія есть лишь результатъ общественного развитія, это результатъ рокового значенія, имѣющій силу исходного пункта нового развитія. Только съ этого пункта и нужно считать нарожденіе морального субъекта, нарожденіе нравственности.

Историко-психологические корни нравственности уходятъ глубоко въ доразумную подпочву, въ безсознательную область инстинктивныхъ стремленій. Уже въ мірѣ животныхъ мы

находимъ общественную жизнь съ необходимыми жертвами индивидуальныхъ интересовъ на общую пользу. Равнымъ образомъ и въ человѣческой исторіи племенная жизнь, основывающаяся на кровномъ родствѣ,— можно было бы сказать, естественно выростающая изъ семьи, если бы не была болѣе основательною научная догадка, что не семья предшествуетъ племени, а племя предшествуетъ семье, которая заключаетъ въ себѣ болѣе высокій этическій элементъ и предполагаетъ болѣе высокое индивидуальное развитіе,—племенная жизнь предваряетъ то высокое развитіе индивида, при которомъ его этическій разумъ можетъ имѣть автономное значеніе. Прежде чѣмъ человѣкъ 'сознательно поставить себѣ вопросъ, почему онъ личными интересами долженъ жертвовать въ пользу общихъ, онъ уже силою необходимости и силою инстинктовъ поставленъ въ систему общества, какъ его часть. И нынѣ, при высокой и могущественной культурѣ, и тѣмъ болѣе на зарѣ исторіи, когда человѣкъ былъ слабъ и безоруженъ, онъ не можетъ лично существовать, бороться съ природою и приобрѣтать средства къ жизни, не состоя неразрывною частью общества, такъ же, какъ общество, самое примитивное, даже общество въ мірѣ животныхъ, не можетъ существовать безъ самопожертвованія или самоограниченія индивидовъ. И эта необходимость дѣйствуетъ на первобытнаго человѣка не чрезъ его разумъ, а чрезъ инстинкты. Не такъ нужно представлять дѣло, что люди, живя въ началѣ по-одиночкѣ въ берлогахъ, стали потомъ сплачиваться въ общества по убѣждению въ пользѣ общественной жизни, а такъ, что племенная или семейная жизнь первобытныхъ людей образуетъ самый устойчивый слой личной психики. Сознаніе племенное предшествуетъ развитому индивидуальному сознанію. Дикарь сознаетъ себя не въ качествѣ личности, а въ качествѣ члена своего племени, и всѣ его чувства соотвѣтствуютъ этому сознанію. Въ строгомъ смыслѣ о самопожертвованіи индивида въ первобытномъ обществѣ, какъ объ актѣ воли, нельзя говорить, потому что общіе интересы, не только нивелирующіе дикарей, но и сплачивающіе ихъ, въ каждомъ изъ нихъ психологически сильнѣе интересовъ индивидуальныхъ. Эта общность и составляетъ первоначальную, инстинктивную, племенную этику. Эта этика жизни родовой, племенной, или позднѣе народной, потому именно

есть этика племенная, или родовая, что она опредѣляетъ не отношенія человѣка къ человѣку, а отношенія племенъ, или родовъ, или народовъ, въ лицѣ ихъ членовъ. Каждый членъ такого племени въ той же самой степени соблюдаетъ правила примитивнаго общежитія по отношенію къ своему племени, въ какой считаетъ обязательнымъ нарушать ихъ по отношенію къ членамъ чужого племени. Не убивать кого нибудь изъ своего племени для него такъ же обязательно, какъ обязательно убивать членовъ чужаго племени. Однако и въ предѣлахъ своего племени, которыми ограничивается племенная этика, инстинктивно-общественная жизнь не за-служиваетъ въ собственномъ смыслѣ наименованія этической. Не въ томъ нравственность, чтобы индивидъ жертвовалъ личными интересами въ пользу общества, а въ томъ, чтобы онъ дѣлалъ это по разумнымъ мотивамъ. Когда съ теченіемъ времени въ первобытномъ обществѣ развивается личность и разумъ замѣняетъ мѣсто соціального инстинкта, тогда и только тогда нарождается человѣческая нравственность. Это ни переходъ отъ индивидуальной жизни къ общественной, ни переходъ отъ племенной жизни къ индивидуальной; нарожденіе нравственности это переходъ отъ инстинктивно-соціальной жизни къ разумно-общественной. При этомъ обычай, которымъ опредѣляется и общественный строй и личное настроеніе, распадается на личную нравственность и общественное право. Однако эти области не разрываются, но, различаясь, развиваются въ тѣсной связи. Моральное сознаніе, раскрываясь индивидуально, стремится воплотиться въ общественномъ строѣ, которымъ реализуется минимумъ нравственности. Оторванное отъ общественного строя, заключенное въ изолированномъ индивидѣ, моральное сознаніе погибаетъ вмѣстѣ съ физическою жизнью уединеннаго индивида. Но, съ другой стороны, и право заинтересовано не въ томъ только, чтобы воплотить минимумъ морального сознанія передовыхъ членовъ общества, но и дать свободу личнаго этическаго развитія. Право—это маxовое колесо, которое регулируетъ моральную энергию лица при передачѣ ея общественной массѣ. Мораль это активно-прогрессивная сила; право—консервативная. Если мораль бессильна въ жизни, не воплощаясь въ правѣ; то и право, не развивающееся за сознаніемъ передовыхъ умовъ, пророковъ общества, вопло-

щая въ началѣ минимумъ морали, должно обратиться, застывая, въ тормазъ морального развитія общества. При такой тѣсной связі этики съ соціальными науками, можно однако настаивать на самостоятельности этики, поскольку она имѣеть дѣло не съ воплощеніемъ этическихъ началъ въ соціальномъ строѣ, не съ передачею личной энергіи на толпу, а съ самыми этическими идеалами.

Развитіе морали выражается въ переходѣ отъ инстинктивныхъ началъ общественной жизни къ морали разумно-автономной. Это весьма сложный процессъ. Въ полный объемъ разумно-этической автономіи входитъ понятіе человѣческаго достоинства, или вообще человѣка, независимо отъ племен-ной или народной принадлежности. Это понятіе выработалось съ величайшою медленностью, въ непремѣнной зависимости отъ этнографического горизонта, отъ постепенно расширяющихся дружественныхъ сношеній народовъ между собою, пока они фактически не объединились, или почти объединились въ одной общечеловѣческой семье. Извѣстно обь ограниченности въ этомъ отношеніи всѣхъ древнихъ народовъ, изъ которыхъ каждый считалъ своихъ сосѣдей варварами. Едва-ли не у Цицерона мы впервые встрѣчаемъ болѣе или менѣе ясное этическое понятіе человѣка, — онъ писалъ: „человѣкъ обязанъ содѣйствовать счастью всякаго другого человѣка, кто бы тотъ ни былъ, на томъ простомъ основаніи, что онъ — человѣкъ“. Намъ нѣть, впрочемъ, нужды слѣдить за историческими моментами этого развитія и различать разные этапы на пути разумно-этической автономіи, такъ какъ, завися отъ исторически-развивающихся сношеній между собою всѣхъ народовъ, въ существѣ она не есть количественная всеобщность въ понятіи человѣка, количественная абсолютность, но это качественная абсолютность, субъективная: разумно-этическое отношеніе не есть отношеніе ко всѣмъ людямъ, но собственно отношеніе ко всякому человѣку, какъ *человѣку*, — отношеніе, утверждающееся на качественномъ, субъективномъ, познаніи человѣческаго достоинства. — Во всякомъ случаѣ истинная нравственность есть нравственность автономная, вполнѣ утверждающаяся на собственномъ разумѣ. Противъ моральной автономіи ничего не говорить условность историко-психологического происхожденія морали; нѣтъ никакихъ основаній

возражать противъ этической автономіи съ этой стороны. Важно уже то, что представители позитивной науки, которые именно могли бы выставить противъ абсолютности морального сознанія этотъ аргументъ, отказываются отъ него, считаютъ его непригоднымъ, обезсиливая его тѣмъ самыемъ въ качествѣ доказательства противъ разумныхъ основъ автономной этики. Такъ Гюйо и Фулье, который пишетъ: „этика совсѣмъ не зависитъ отъ вопроса о происхожденіи, она опирается на свойства нашей природы въ томъ видѣ, въ какомъ она является въ настоящее время, и на тотъ конечный идеаль, который мы сами для себя ставимъ: если въ настоящее время мы обладаемъ нравственными достоинствами, то не все-ли равно, отъ кого мы происходимъ: отъ усовершенствовавшейся обезьяны, или отъ „выродившагося Адама“. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ предъ собою перспективу прогресса, уже совершившаго весьма важное превращеніе и, слѣдовательно, въ будущемъ способного произвести что-нибудь еще болѣе удивительное. Во второмъ случаѣ, мы являемся жертвами непостижимаго (?) грѣхопаденія и роковымъ образомъ расплачиваемся за него не только физическими недугами, но (что еще важнѣе) и нравственными недостатками“. Само собою понятно, что оставаясь на научной почвѣ мы не можемъ основывать этическую автономію на метафизическихъ предпосылкахъ, не можемъ говорить „объ интуиціяхъ или врожденныхъ нравственныхъ возврѣніяхъ, не зависящихъ отъ воспитанія и функционирующихъ съ инстинктивной правильностью“, не можемъ говорить „объ абсолютной цѣнности, или абсолютномъ добрѣ, понимая подъ абсолютнымъ — исключительный, независимый отъ всякаго соотношенія“ (Гижицкій). Мы можемъ говорить лишь объ относительномъ добрѣ, т. е. о томъ, которое есть благо для человѣка; мы говоримъ о разумной этической автономіи въ томъ единственномъ смыслѣ, что для разума, для разумнаго сознанія, обязательно разумное, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Этика, какъ наука, исходитъ изъ того факта, что человѣкъ, на извѣстной ступени развитія, перестаетъ руководиться инстинктомъ и руководится разумомъ, что идеи разума — силы; исходя отсюда, она идетъ на помощь индивидуальному разуму и разъясняетъ, что для разума обязательно какъ разумное. Этическая автономія въ

обязательности для разума разумнаго, и только въ этомъ. Она начинается съ того момента, когда разумъ достигаетъ логического самосознанія, — въ этомъ самосознаніи имѣть свою опору и потому не зависима отъ вопроса объ историко-психологическомъ происхожденіи морали. Мы принимаемъ моральную автономію лишь въ смыслѣ обязательности для разума разумнаго, въ чемъ совпадаютъ нравственное учение Сократа, практическая философія Канта, теорія идей-силъ Фулье и Гюйо. Нужно признать также наивнымъ то возраженіе противъ теоріи автономной морали, что она, расплаты-вая инстинктивныя и номистическая основы жизни, бросаетъ человѣка на неустойчивую почву личнаго произвола, на которой быстро выростаютъ терпія животныхъ инстинктовъ, заглушающихъ всякую нравственность. Соглашаясь, что дѣй-ствительно въ переходныя эпохи отъ номистическихъ нача-лъ жизни къ началамъ свободно-разумнымъ въ толпѣ временно можетъ понижаться нравственный уровень, когда ста-рыя начала расшатаны, а новое еще не окрѣпло; нужно при-нять за общее правило, что разумныя начала жизни не мо-гутъ оказывать ни положительного, ни отрицательного про-должительного дѣйствія на людей, слѣпо повинующихся ин-стинктамъ и темнымъ чувствамъ,— за которыхъ поэтому нѣть оснований опасаться; что, напротивъ, люди, уже вышедши-е изъ-подъ власти инстинктовъ и ставши подъ знамя разума, рѣшительно нуждаются въ указаніяхъ автономной этики Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ обратить вниманіе на харак-теръ того историческаго момента, когда въ сознаніи европей-скаго общества XIX вѣка впервые ясно обозначилась идея независимой морали (*le moment où la morale indépendante se formule*)<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> C. Coignet *La morale indépendante dans son principe et dans son objet* pp. 2—4: L' anarchie des esprits est universelle. Aucune théorie générale ne les relie, aucune foi commune; pas d'unité, ni dans les aspirations, ni dans les désirs, ni dans les espérances.

D'une part, nous voyons les débris de la vieille société, fondée sur la vieille transcendance, constituant toute la série des abus et des priviléges sur la série des principes théologiques, entant l'autorité humaine sur l'autorité divine, et ramenant la morale à l'obéissance.

De l'autre, nous voyons la société nouvelle proclamant le droit de l'homme, et bouleversant en son nom toutes les institutions du vieux monde; puis,

Наставая на моральной автономії, мы понимаемъ ее такъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ можемъ утверждать объективную ограниченность морального сознанія. Моральная автономія есть автономія, основывающаяся на томъ, что для разума обязательно разумное; она не предполагаетъ метафизической абсолютности морального субъекта, или абсолютности объективного блага, ею не требуется, чтобы объективная отношенія человѣка къ вицѣшнему миру соответствовали его претензіямъ, она вполнѣ ограничивается субъективнымъ міромъ. „Я такъ хочу, потому что въ этомъ мое благо“: вотъ въ чемъ автономія разумного сознанія. Этимъ далеко не сказано, что мое благо абсолютно. Равнымъ образомъ и содержаніе естественного нравственного закона нѣтъ основаній понимать въ качествѣ абсолютного. „Нѣтъ больше той любви, какъ если кто положить душу свою за друзей своихъ“: это не языкъ морали, это языкъ религіи. Съ точки зрѣнія разумной морали нельзя требовать отъ человѣка: „продавайте имѣнія ваши, и давайте милостыню“, нельзя требовать отъ него такого отношения къ своему богатству, чтобы онъ становился нищимъ. Не разумъ требуетъ отъ человѣка ненавидѣть своего отца, свою мать, жену, дѣтей. Разумная мораль осуждаетъ благотворительность, разоряющую самый источникъ благотворенія (Цицеронъ). Она осуждаетъ благотворительность, которая не обращаетъ вниманія на послѣдствія. „Денежная благотворительность безъ разбора, проявляющаяся въ подачѣ милостыни всякому нищему, будетъ общественно вреднымъ образомъ дѣйствій; она создаетъ профессиональныхъ попрошакъ, людей, находящихъ болѣе удобнымъ, чтобы на нихъ работали другіе, чѣмъ работать самимъ, и подъ конецъ считающихъ уже это проформленіе чужимъ трудомъ своимъ законнымъ правомъ. Я этимъ, конечно, не хочу сказать, что мы должны отказывать въ помощи всякому, кто о ней нась просить, только потому, что онъ о ней просить; я хочу только сказать, что мы не

---

après avoir vaincu, incapable de constituer la victoire, laissant sa rivale lui en arracher le prix .

Que reste-t-il alors de cette double lutte? La confusion de tous les principes, et l'anarchie de tous les faits.

C'est pour sortir de cette situation... que la morale indépendante a repris la question du droit   son origine.

должны безъ разбору расточать помошь только потому, что насъ о ней просятъ" (Гижицкій, Фаулеръ и др.). Въ Америкѣ не поощряютъ попрошайничества, но жертвуяты миллионы на просвѣщеніе и промышленность, уничтожающія нищету. Разумно совѣтуютъ давать нищему не болѣе, но и не менѣе, чѣмъ сколько нужно, чтобы стать ему на ноги и зарабатывать самому. Разумная мораль своею ближайшею цѣлью имѣть общественное благоустройство, принимая на себя ограниченность, или условность, необходимо связанныю съ общественнымъ дѣломъ. Она отрѣшаются отъ дѣла общественного благоустройства только въ одномъ моментѣ, въ одномъ направленіи, чтобы почерпнуть внутри духа основы для прогрессивнаго отношенія къ общественнымъ вопросамъ и найти силы въ субъективной автономіи, снова возвращаясь къ соціальному благоустройству, какъ своей ближайшей цѣли. Она стремится къ равновѣсію между личностью и обществомъ, защищая не только альтруизмъ противъ эгоизма, но и эгоизмъ противъ неумѣреннаго альтруизма (Спенсеръ), основывая возможность болѣе рѣшительнаго самопожертвованія лишь на преизбыткѣ личной силы духа и на благѣ риска (Гюйо). Разумность какъ въ теоретической, такъ и въ практической области существенно сводится къ логической объективности<sup>1)</sup>, и потому высшій принципъ автономной морали—справедливость. Больше этого во имя разума нельзя требовать отъ человѣка. Мнѣ кажется наиболѣе неосновательнымъ въ богословской критикѣ автономной этики упрекъ въ томъ, что ея принципъ ограниченъ. Напротивъ, заслуги научной этики въ томъ, что она „вместо того, чтобы преувеличивать размѣры своей области, сама работаетъ надъ ея ограниченіемъ". Морали нужна хотя бы ограниченная область, въ которой она могла бы быть автономною. Ея абсолютность, т.-е. автономія, чисто субъективнаго характера и относится лишь къ основанію этики, но не къ той ея сторонѣ, которую этика обращена къ общественности, не къ содержанію ея.

Въ заключеніе отдѣла о нравственности, мнѣ хотѣлось бы не только указать на недостаточное раскрытие нѣкоторыхъ

<sup>1)</sup> Ср. талантливый трудъ Н. Г. Городенскаго *Нравственное сознаніе человѣчества*, стр. 165 и др.

положеній, требующихъ болѣе специальной обработки, хотя я и старался держаться на почвѣ, общѣй для разныхъ направлений въ этикѣ,—но и сдѣлать одно замѣчаніе. „У всего прекраснаго въ этомъ мірѣ есть своя каррикатура: у доктора шарлатанъ, у патріота баxваль, у вѣрующаго ханжа, у человѣка добродѣтельнаго лицемѣръ, у бѣдняка тотъ вѣчно голодный волкъ, та прожорливая акула, какими являются люди, избравшіе иищенство своимъ ремесломъ“ (Вагнеръ въ Вопросахъ жизни). Я бы добавилъ: у духовнаго пониманія религії—раціонализмъ и у автономной этики—научно-материалистическая этика. Говоря о разумѣ, какъ основѣ морали, мы отличаемъ разумъ отъ науки, имѣющей своимъ предметомъ исключительно виѣшній міръ, включая сюда и человѣка, какъ часть міра. Знаемъ опыты въ обоснованіи этики путемъ такой науки, путемъ эмпирическаго знанія<sup>1)</sup>). Но мы говоримъ о разумѣ, обращенномъ на самого себя, обрат-

<sup>1)</sup> Это общая точка зреїня эволюціонизма. Въ частности можно указать на книгу M. Berthelot *Science et morale*, которая имѣть значеніе отвѣта на извѣстную статью Брюнетьера о банкротствѣ науки (*Science et religion*). Бертло всякому мистицизму противопоставляетъ опытную науку, и утверждаетъ, что только она основываетъ истинную нравственность и указываетъ „правила поведенія, опирающіяся на неумолимые законы, утвержденные въ опыте“ (р. 34). Бертло не оставляетъ въ насъ никакого сомнѣнія въ томъ, какъ онъ понимаетъ роль науки въ отношеніи къ нравственности, когда пишетъ: *C'est la science qui établit les seules bases inébranlables de la morale, en constatant comment celle-ci est fondée sur les sentiments instinctifs de la nature humaine, précisés et agrandis par l'évolution incessante de nos connaissances et le développement héréditaire de nos aptitudes.* Но такая наука,—для которой человѣкъ—виѣшній объектъ,—не можетъ обосновать нравственности, потому что, разъясняя происхожденіе нравственного инстинкта, она ослабляетъ его (какъ это раскрыль Гюю въ критикѣ дарвинизма). Разумъ только въ томъ случаѣ можетъ обосновать нравственность, независимо отъ ея происхожденія, если онъ обосновываетъ ее внутренно, логически, самъ по себѣ, автономно. Въ сущности это утверждается, непослѣдовательно, и самъ Бертло, когда онъ въ другомъ мѣстѣ, различая два источника познанія—виѣшній и внутренній, говоритъ о послѣднемъ: *dans le monde interne, celui de la conscience, l'homme apparaît seul: son esprit, son sentiment deviennent la mesure des choses... l'homme trouve la morale en lui-même* (pp. 22—27).

Можно было бы еще назвать M. Buisson *La religion, la morale et la science; leur conflit dans l'éducation contemporaine*; но эта книга относится скорѣе къ области политики (публицистики), чѣмъ къ области науки.

зующемъ духовную личность. Говорить объ автономной морали это не значитъ непремѣнно считать единственнымъ методомъ этики исторической, и всѣ основательные возраженія противъ этого метода въ этикѣ не могутъ быть приводимы противъ всякой мысли о независимой нравственности<sup>1)</sup>...

(Окончаніе слѣдуетъ).

*M. Тарцевъ.*

---

<sup>1)</sup> Ср. C. Coignet *La morale indépendante dans son principe et dans son objet*, passim и особ. 115—123.