

Городенский Н. Г. Библиография. Нравственная философия
Вл. С. Соловьева [Рец. на:] Соловьев В. С. Оправдание добра.
2-е изд. М., 1899 // Богословский вестник 1899. Т. 1. № 2. С. 287–321
(2-я пагин.).



БИБЛИОГРАФІЯ.

Нравственная философія Вл. С. Соловьева.

(Оправданіе Добра. 2-е изд. 1899)

Недавно вышла вторымъ изданіемъ появившаяся въ 1897 году книга Владиміра Сергѣевича Соловьева—„Оправданіе Добра“. Въ нашей духовной литературѣ появленіе этой книги, кажется, прошло незамѣченнымъ. Между тѣмъ она несомнѣнно заслуживаетъ вниманія со стороны людей, интересующихся вопросами философскаго и богословскаго характера. Книга г. Соловьева представляетъ собою, если не ошибаемся, первый русскій курсъ философской этики. Интересы научной этики сами по себѣ уже такъ близки для христіанскаго богословія, что всякій научный трудъ, поставляющій себѣ задачей философское обсужденіе нравственныхъ вопросовъ, имѣетъ право на вниманіе со стороны представителей богословской мысли. Но о трудѣ г. Соловьева это нужно сказать по преимуществу. Обоснованіе нравственности у него, какъ увидимъ, настолько тѣсно связано съ основными вопросами религіи, что авторъ „Оправданія Добра“ является почти въ такой же мѣрѣ представителемъ раціональнаго богословія, въ какой и философомъ. Все это даетъ намъ право думать, что для читателей нашего журнала будетъ не безынтересно поближе познакомиться съ содержаніемъ и характеромъ книги Вл. С. Соловьева.

„Собственный предметъ нравственной философіи, по словамъ г. Соловьева, есть понятіе *добра*: выяснитъ все, что разумъ, возбуждаемый, опытомъ, мыслитъ въ этомъ понятіи, и тѣмъ самымъ дать опредѣленный отвѣтъ на главный во-

прось: *о должномъ* содержаніи или смыслѣ нашей жизни,—такова задача этой философской науки“. Сама по себѣ идея добра существуетъ гораздо раньше нравственной философіи. Въ зачаточномъ видѣ мы находимъ ее на всѣхъ ступеняхъ жизни, не исключая самыхъ низшихъ, гдѣ она проявляется въ способности различать пріятное, желательное и полезное отъ непріятнаго, нежелательнаго и вреднаго. Эта способность давать предметамъ извѣстную оцѣнку у животныхъ связана съ единичными ощущеніями и представленіями: человѣкъ же въ данномъ случаѣ возвышается до общаго разумнаго *понятія* или идеи добра и зла. Всѣ люди признають добро въ качествѣ постоянной и всеобщей нормы жизни, но далеко не всѣ ищутъ и видятъ добро, въ чемъ слѣдуетъ его видѣть и искать, въ чемъ оно заключается дѣйствительно. Вслѣдствіе этого идея добра, „постоянно сохраняя универсальность своей формы,“ весьма часто „лишена соответствующаго ей дѣйствительнаго содержанія“. Разумное сознаніе человѣка по мѣрѣ своего развитія устраняетъ послѣдній недостатокъ, сообщая формальной нравственной идеѣ достойное ея содержаніе. „При извѣстной степени ясности, раздѣльности и систематичности этотъ процессъ человѣческаго сознанія, вырабатывающій истинное содержаніе нравственности, становится *нравственною философіей* или *этикой*.“

Исходнымъ пунктомъ для нравственнаго ученія должно служить нѣчто, фактически данное, именно, нравственная природа человѣка. Всякое нравственное ученіе оставалось бы безсильнымъ и бесплоднымъ, если бы не имѣло въ ней твердыхъ точекъ опоры. „Несмотря на все разнообразіе степеней духовнаго развитія въ прошедшемъ и настоящемъ человѣчества, несмотря на всѣ индивидуальныя отклоненія и на всѣ болѣе широкія воздѣйствія расы, климата и историческихъ условій, — все-таки существуетъ неразложимая основа общечеловѣческой нравственности, и на ней должно утверждаться всякое значительное построеніе въ области этики“ (стр. 51). Неразложимую основу общечеловѣческой нравственности г. Соловьевъ находитъ въ трехъ, по его мнѣнію, первичныхъ нравственныхъ чувствованіяхъ—стыда, жалости и благоговѣнія. Этими тремя чувствами опредѣляются отношенія человѣка къ собственной матеріальной природѣ.

къ другимъ живымъ существамъ и къ тому высшему насъ началу, которое служить предметомъ религіознаго почитанія, или, иначе говоря, отношенія къ Богу, ближнимъ и самому себѣ.—Чувство стыда, совершенно отсутствуя у самыхъ высшихъ животныхъ и ясно обнаруживаясь у самыхъ низшихъ человѣческихъ расъ, есть „фактически безусловное отличіе человѣка отъ другихъ животныхъ“. Первичною формою проявленія этого чувства является половой стыдъ. „Самый дикій и неразвитой человѣкъ *стыдится*, т.-е. признаетъ *недолжнымъ* и скрываетъ такой фізіологическій актъ, который не только удовлетворяетъ его собственному влеченію, но сверхъ того полезенъ и необходимъ для поддержанія рода. Въ прямой связи съ этимъ находится нежеланіе оставаться въ природной наготѣ, побуждающее къ изобрѣтенію *одежды* и такихъ дикарей, которые по климату и простотѣ быта въ ней вовсе не нуждаются“ (стр. 53). Фактически являясь отличительною чертою человѣка въ сравненіи съ животными, чувство это имѣетъ и „другое, гораздо болѣе глубокое значеніе“: „здѣсь самъ человѣкъ дѣйствительно выдѣляетъ себя изъ всей матеріальной природы и не только внѣшней, но и своей собственной. Стыдясь своихъ природныхъ влеченій и функцій собственнаго организма, человѣкъ тѣмъ самымъ показываетъ, что онъ не есть только *то* природное матеріальное существо, а еще нѣчто другое и высшее“ (стр. 56).—Чувство *жалости*, второй первичный фактъ нравственности, въ отличіе отъ стыда, въ зачаточной степени свойственно даже многимъ животнымъ. Первооснвою этого чувства и коренною формою его проявленія служитъ чувство матери къ дѣтямъ, являющимся для нея прежде всего безсильными, беспомощными, всецѣло отъ нея зависящими,—однимъ словомъ, жалкими существами.—Чувство *благоговѣнія*, опредѣляющее отношеніе человѣка къ существу или существамъ высшимъ, въ зачаточной формѣ также, по словамъ г. Соловьева, свойственно нѣкоторымъ животнымъ и проявляется, напримеръ, въ преданности собаки своему хозяину. Впрочемъ чувство благоговѣнія здѣсь должно еще отличать отъ болѣе сложнаго чувства—религіознаго, вырастающаго изъ этой простѣйшей основы. Первичную форму собственно религіознаго отношенія г. Соловьевъ находитъ въ томъ чувствѣ почтительнаго благоговѣнія, которое питають дѣти къ своимъ родителямъ —

„Основные чувства *стыда, жалости и благоговѣнія* исчерпываютъ область возможныхъ нравственныхъ отношеній человѣка къ тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. *Господство* надъ матеріальною чувственностью, *солидарность* съ живыми существами и внутреннее добровольное *подчиненіе* сверхчеловѣческому началу—вотъ вѣчныя, пезыблемыя основы нравственной жизни человѣчества“ (стр. 64).

Первичныя данныя нравственности, заключающіяся въ чувствахъ *стыда, жалости и благоговѣнія*, разумъ человѣчскій перерабатываетъ въ необходимыя и всеобщіе принципы нравственнаго поведенія. Отсюда являются основныя начала нравственности — аскетическое, альтруистическое и религіозное. — „Самоутвержденіе нравственнаго достоинства,—полусознательное и неустойчивое въ простомъ чувствѣ стыда, — дѣйствіемъ разума возводится въ *принципъ аскетизма*“ (стр. 70). Въ жизни человѣка выступаютъ два противоборствующихъ теченія—духовное и плотское. Первое представляетъ собою процессъ, направленный къ осуществленію добра; второе—противоположный процессъ, стремящійся захватить и потопить въ матеріальномъ процессѣ начатки духовной жизни. Аскетизмъ есть средство самосохраненія духа отъ покушеній плоти. Въ области тѣлесной жизни задачей аскетизма является сохраненіе самостоятельности духа по отношенію къ двумъ основнымъ функціямъ нашего организма—питанію и размноженію. Поэтому умѣренность въ пищѣ и по возможности безусловное воздержаніе отъ половыхъ отношеній суть два основныя аскетическія правила. Но въ качествѣ предварительнаго упражненія важно также приобрѣтеніе власти надъ такими отправлениями, какъ дыханіе и сонъ. Ограниченіе себя въ этихъ функціяхъ служитъ также средствомъ для развитія самообладанія. Такимъ образомъ, возникаютъ аскетическія правила: „приобрѣтай власть надъ дыханіемъ и сномъ, ограничивай свое питаніе и воздерживайся отъ плотской похоти“ (стр. 86).—Правила воздержанія укрѣпляютъ въ человѣкѣ духовныя силы, но для того, чтобы сильный духъ имѣлъ нравственное значеніе, „нужно, чтобы власть надъ собственною плотью соединялась въ немъ и съ положительнымъ, благожелательнымъ отношеніемъ къ другимъ существамъ“ (стр. 92). Въ основѣ этого отношенія должны лежать принципы жалости „Если я кого-

нибудь дѣйствительно жалѣю, то я, во-первыхъ, не стану самъ причинять ему страданіе или вредъ, не буду *обижать* его, и, во-вторыхъ, когда онъ независимо отъ меня подвергается страданію, или обидѣ, я буду *помогать* ему. Отсюда два правила альтруизма — отрицательное и положительное: 1) *Не дѣлай другому ничего такого, чего себѣ не хочешь отъ другихъ*, и 2) *Дѣлай другому все то, чего самъ хотѣлъ бы отъ другихъ*“ (стр. 110—111).—Нравственныя требованія справедливости и милосердія, психологически опирающіяся на чувство жалости, однако не исчерпываютъ всего содержанія нравственныхъ отношеній даже между человѣческими лицами. Такъ, въ отношеніи малолѣтнихъ дѣтей къ ихъ родителямъ есть нѣчто особенное, несводимое къ справедливости и человѣколюбію и невыводимое изъ жалости. „Ребенокъ непосредственно признаетъ *превосходство* родителей надъ собою, свою *зависимость* отъ нихъ, онъ чувствуетъ къ нимъ *благоговѣніе*, и отсюда вытекаетъ практическая обязанность *послушанія*“ (стр. 114). Существеннымъ элементомъ этого отношенія служитъ сознаніе неравенства, не упраздняющее однако солидарности, а напротивъ ее обуславливающее. Здѣсь-то и находится „естественный корень *религіозной нравственности*, которая представляетъ особую важную область въ духовной природѣ человѣка, независимо отъ положительныхъ религій и метафизическихъ системъ“ (стр. 117). Въ чувствѣ дѣтей къ родителямъ данъ зародышъ религіознаго отношенія, которое на высшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія возвышается до почитанія Единого Небеснаго Отца. (стр. 128—139).—Таковы высшіе принципы нравственнаго поведенія. Такъ какъ ими исчерпывается вся область нравственныхъ отношеній, то къ какому-либо изъ нихъ необходимо сводится признаніе извѣстнаго духовнаго свойства какъ добродѣтели. Возьмемъ и мы кардинальныя добродѣтели античнаго міра—мужество, умѣренность, мудрость, справедливость,—или христіанскія богословскія добродѣтели—вѣра, надежда, любовь—ни одна изъ нихъ *сама по себѣ* не заслуживаетъ названія добродѣтели, и можетъ по праву носить это имя лишь въ той мѣрѣ, въ какой можетъ быть сведена на одинъ изъ основныхъ нравственныхъ принциповъ.

Идея добра, содержаніе которой только что раскрыто, ло-

тически заключаетъ въ себѣ признаки всеобщности и необходимости; однако въ дѣйствительности совѣмъ не обладаетъ этими свойствами: опытъ показываетъ, что добра далеко не все желаютъ, и изъ тѣхъ, которые его желаютъ, только очень немногіе дѣйствительно осуществляютъ. Это обстоятельство ставитъ повидимому идею добра во внутреннее противорѣчіе. Въ самомъ понятіи добра, какъ должнаго, заключается требованіе, чтобы содержаніе этой идеи не оставалось только въ области мысли, а чтобы оно практически осуществлялось. Если этого въ дѣйствительности не происходитъ, то, очевидно потому, что въ сознаніи человѣка добро не является высшимъ благомъ, безусловно желательнымъ. Понятія добра и блага, которыя должны бы покрывать другъ друга, оказываются разъединенными, и это обстоятельство лишаетъ идею добра подобающаго ей реальнаго значенія. Не значитъ ли это, что мы должны отказаться отъ мысли сдѣлать свою жизнь осуществленіемъ добра и положить въ основу ея принципъ благополучія, который повидимому, въ отличіе отъ нравственныхъ требованій фактически обладаетъ свойствами всеобщности и необходимости? Всякое дѣйствіе есть осуществленіе цѣли или желанія и потому необходимо содержитъ въ себѣ элементъ удовлетворенія или благополучія, хотя далеко не всякое содержитъ признаковъ добра. Поэтому идея благополучія, повидимому въ большой степени чѣмъ идея добра, способна сдѣлаться высшимъ началомъ практической философіи. Преимущества идеи благополучія однако оказываются мнимыми послѣ критическаго изслѣдованія эвдемонизма и утилитаризма, потому что „1) общее названіе блага или благополучія относится въ дѣйствительности къ безконечному множеству различныхъ предметовъ, несводимыхъ ни къ какому принципиальному единству, а 2) всеобщее стремленіе къ собственному благополучію (въ какомъ бы смыслѣ ни разумѣлся этотъ послѣдній терминъ) ни въ какомъ случаѣ не заключаетъ въ себѣ ручательства и условій для достиженія этой цѣли (стр. 178). Итакъ идея благополучія не имѣетъ никакихъ преимуществъ передъ идеей добра, но она въ то же время уступаетъ послѣдней со стороны внутренняго достоинства. Поэтому, если бы нашъ разумъ былъ поставленъ въ необходимость дѣлать выборъ между добромъ и благополучіемъ, то онъ долженъ бы былъ

предпочесть добро. На самомъ дѣлѣ однако нашъ разумъ избавленъ отъ печальной необходимости дѣлать выборъ между добромъ и благомъ. Болѣе глубокое изслѣдованіе показываетъ, что разрывъ между добромъ и благомъ вовсе не есть дѣло необходимости: въ дѣйствительности мы обладаемъ источникомъ, въ которомъ добро можетъ черпать реальную силу для своего осуществленія, становясь безусловно желательнымъ для человѣка; такой источникъ заключается въ религіозномъ опытѣ.

Религіозная жизнь имѣетъ въ своей основѣ внутреннее и реальное ощущеніе Божества, а это ощущеніе *implicite* содержитъ въ себѣ—сознаніе нашего несовершенства, совершенства Божія и побужденіе къ собственному совершенствованію до уподобленія божественному совершенству. Такимъ образомъ въ религіозномъ сознаніи дана реальная сила, побуждающая насъ къ достиженію всеобщаго совершенства. Но осуществленіе этой задачи не можетъ быть; конечно, дѣломъ единичныхъ успій, это — дѣло цѣлаго историческаго процесса, вырабатывающаго реальныя условія, при которыхъ добро можетъ стать дѣйствительно общимъ достояніемъ. Конечною цѣлію этого процесса служитъ Царство Божіе, постепенное созиданіе котораго и должно для каждаго изъ насъ быть высшею задачею жизни. Осуществленіе Царства Божія есть высшее удовлетвореніе или высшее блаженство для всякаго, и потому въ этомъ осуществленіи заключается единственный вѣрный путь къ устраненію эмпирически даннаго разлада между добромъ и благомъ.

Итакъ окончательная цѣль нравственной дѣятельности есть Царство Божіе. Уже изъ того, что эта цѣль не достигается каждамъ отдѣльнымъ человѣкомъ, а лишь постепенно осуществляется послѣдовательнымъ рядомъ человѣческихъ поколѣній или историческимъ развитіемъ человѣчества, — понятно, что оно есть столько же дѣло личное, сколько и общественное. Личность и общество въ историческомъ процессѣ другъ друга предполагаютъ. Съ одной стороны личность, какъ потенція безконечнаго совершенства, не можетъ находить своего дѣйствительнаго осуществленія внѣ общества. Съ другой,—общество можетъ состоять только изъ личностей: если бы оно состояло изъ безправныхъ и безличныхъ существъ, изъ нравственныхъ пустей, оно бы не было достойно

названія *человѣческаго* общества. Поэтому историческая жизнь есть жизнь лично — общественная. Главными конкретными ступенями лично-общественнаго историческаго процесса являются формы жизни — родовая, национально — государственная и универсальная. Первая принадлежит прошедшему, хотя ея нравственные элементы сохраняются и доселѣ въ семьѣ, вторая переживается нами въ настоящемъ, третья составляетъ идеаль будущаго. Идеаль универсальной жизни въ своемъ историческомъ развитіи пережилъ двѣ формы оказавшіяся несовершенными, это — универсализмъ буддійскій, основанный на отрицаніи бытія или сознаніи его пустоты, и греческій, основанный на созерцаніи бытія потусторонняго или міра идей; нирвала буддистовъ — универсализмъ отрицательный, космосъ платонизма — универсализмъ половинный; только христіанство, утверждающееся на идеѣ реальнаго совершенства, отчасти осуществившагося (въ лицѣ І. Христа), а отчасти только осуществляемаго (въ христіанскомъ обществѣ), есть универсализмъ положительный и полный. — Осуществленіе христіанскаго идеала, какъ и вообще осуществленіе нравственнаго совершенства, не можетъ быть дѣломъ чисто субъективнымъ, а необходимо нуждается въ общественной организаціи. Исторія представляетъ самыя убѣдительныя доказательства этой необходимости. Личная нравственность Одиссея была нисколько не ниже, чѣмъ у современныхъ намъ людей: онъ былъ сострадательнъ, мудръ, благочестивъ, справедливъ и настолько чувствителенъ, что плакалъ при всякомъ подходящемъ случаѣ. Однако это обстоятельство не помѣшало ему учинить самую жестокую расправу надъ своими слугами за ихъ сообщничество съ женихами Пенелопы. Исторія рабовладѣнія въ Америкѣ и крѣпостнаго права въ Россіи представляетъ аналогичные факты. Тѣ „звѣрства, которыя добродѣтельный язычникъ гомеровской поэмы совершалъ съ одобренія своей общественной среды, совершались и черезъ тысячи лѣтъ послѣ него ревнителями христіанской вѣры — испанскими инквизиторами и рабовладѣльцами — христіанами также съ одобренія ихъ общественной среды, несмотря на происшедшее, между тѣмъ, возвышеніе индивидуальнаго нравственнаго идеала. А теперь подобныя поступки возможны только для маниаковъ и преступниковъ. И произошелъ этотъ вис-

знанный прогрессъ только потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованіями и превратила ихъ въ объективный законъ жизни“. (стр. 325).— Съ другой стороны, неправы однако и тѣ, которые думаютъ, что общественныя учрежденія и интересы имѣютъ безусловное значеніе сами по себѣ, а отдѣльная личность есть орудіе общества. Человѣческое общество тѣмъ именно и отличается отъ соціологическихъ образованій въ мірѣ животныхъ, что въ основѣ его лежитъ принципъ безусловнаго достоинства человѣческой личности, которая *ни при какихъ условіяхъ и ни по какой причинѣ не можетъ разсматриваться какъ только средство* (стр. 334). Степенью осуществленія этого принципа обуславливается совершенство общества. Античное общество было несовершенно потому, что оно признавало три разряда людей безправныхъ. Это были враги, рабы и преступники. Война, рабство и казни потеряли свою внутреннюю основу съ появленіемъ христіанства. Однако фактически рабство пало лишь черезъ восемнадцать вѣковъ, а война и казни, хотя и въ противорѣчій съ нравственнымъ сознаніемъ, продолжаютъ существовать доселѣ. Такимъ образомъ, еще до сего времени стоятъ вопросы объ уничтоженіи національной вражды и жестокости въ отношеніи преступниковъ. Кромѣ того ненормальныя экономическія отношенія приводятъ къ фактическому ограниченію или отрицанію правъ за извѣстными классами общества, или къ экономическому рабству. Такимъ образомъ, разрѣшенію нравственной философіи подлежатъ вопросы—національный, уголовный и экономическій.—Правильное рѣшеніе національнаго вопроса состоитъ въ примиреніи націонализма съ универсализмомъ. Каждый обязанъ любить свой народъ и служить ему, но изъ этого не слѣдуетъ, что всякій можетъ ненавидѣть другіе народы во имя блага своего народа. Поступать безнравственно по отношенію къ другимъ народамъ во имя патріотизма—значить служить не національному благу въ собственномъ смыслѣ, а національному эгоизму: но ограничивать національное благо эгоизмомъ значить причинять несправедливость или наносить обиду своему народу. Благо народа обнимаетъ не только матеріальныя интересы, но и нравственные, поэтому основное нравственное требованіе—любить другихъ, какъ самого себя—сохраняетъ силу и

для народа: нужно любить другія народности, какъ свою собственную. Такимъ образомъ, націонализмъ правъ въ томъ, что онъ утверждаетъ—что нужно любить свой народъ — и неправъ въ томъ, что онъ отрицаетъ — что наши нравственные обязанности не простираются на другіе народы. Точно также космополитизмъ правъ, когда онъ утверждаетъ, что нужно любить людей всѣхъ народностей, но неправъ, когда отрицаетъ обязанности по отношенію къ своему народу. Истинный универсализмъ не есть отрицаніе народностей — тогда онъ самъ обратился бы въ бессодержательное понятіе,—а ихъ объединеніе со всею полнотою особенностей каждаго, на которыхъ основывается незамѣнимое значеніе каждаго, какъ члена всечеловѣческаго организма. Поэтому истинное служеніе человѣчеству возможно только на почвѣ національности. Великіе люди всѣхъ странъ и временъ были высшими выразителями своей народности, но на этомъ и основано ихъ общечеловѣческое значеніе. Итакъ нужно служить человѣчеству въ своемъ собственномъ народѣ. Такимъ образомъ, универсализмъ и націонализмъ совершенно примиримы между собою и въ ихъ лучшемъ смыслѣ одинъ безъ другого немислимы. — Правильный путь въ рѣшеніи *уголовнаго* вопроса занимаетъ средину между доктриною возмездія и доктриною словеснаго вразумленія. Доктрина возмездія мотивируетъ себя необходимостью возстановить нарушаемую справедливость и устрашить другихъ возможныхъ ея нарушителей. Но нарушаемая справедливость ни въ какомъ случаѣ не возстановляется повтореніемъ несправедливости, не говоря уже о томъ, что государство и законъ не могутъ и не стараются установить точное соотвѣтствіе между нарушеніемъ права и наказаніемъ,—что требуется принципомъ возмездія. Что же касается устрашенія другихъ, то, во первыхъ, опытъ показываетъ, что наказаніе въ данномъ случаѣ вовсе не достигаетъ поставленной для него цѣли, а во вторыхъ, нравственное чувство воспрещаетъ видѣть въ преступникѣ *средство* для удержанія другихъ отъ преступленія. Но также нельзя согласиться и съ доктриною словеснаго вразумленія, которая основывается на ученіи о непротивленіи злу насиліемъ. Это ученіе совершенно неправильно ссылается на вѣру во всеблагій Промыслъ, который всякое зло на-

правляетъ къ благимъ послѣдствіямъ невѣдомыми намъ путями, — потому что послѣдовательно проведенный, такой взглядъ приводитъ къ тому, что мы не должны бороться съ нравственнымъ зломъ, находящимся въ насъ самихъ, и вообще ни съ какимъ зломъ: не должны спасать погибающихъ во время пожара или утопающихъ и т. д.: мы вѣдь не знаемъ, какія послѣдствія будутъ имѣть наши поступки, и насколько мы содѣйствуемъ или препятствуемъ осуществленію цѣлей Промысла. Надѣяться же на то, что наше словесное вразумленіе дѣйствительно удержитъ каго-нибудь отъ преступленія, значитъ руководствоваться возможностью, которая въ большинствѣ случаевъ почти равна нулю. При такомъ условіи не оказать насильственнаго противодѣйствія преступнику можетъ только человекъ, не имѣющій сожалѣнія ни къ жертвѣ преступленія, ни къ самому преступнику, для котораго совершаемое дѣяніе есть также зло. Въ виду этого надлежащимъ отношеніемъ къ преступнику будетъ служить лишеніе его свободы, но не съ цѣлю возмездія или мести, а съ цѣлю — во-первыхъ, охраненія общества отъ его злодѣянія, во-вторыхъ, его собственнаго исправленія. — Наконецъ правильное рѣшеніе *экономическаго* вопроса требуетъ не уничтоженія собственности, а лишь нормальнаго къ ней отношенія, при которомъ она является не высшею цѣлю дѣятельности, а средствомъ для обезпеченія достойнаго человѣческаго существованія. Поэтому урегулированіе экономическихъ отношеній должно клониться къ тому, чтобы каждому дана была возможность пользоваться въ необходимой степени этимъ средствомъ.

Въ самомъ понятіи безконечнаго нравственнаго совершенствованія предполагается необходимость степеней совершенства и *относительнаго* элемента въ нравственной области: при этомъ относительное добро, какъ средство къ осуществленію безусловнаго добра, не можетъ быть ему противопоставляемо. Таково именно отношеніе между *правомъ* и *нравственностью*. „Право есть принудительное требованіе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра, или порядка, не допускающаго извѣстныхъ проявленій зла“ (стр. 462). На первый взглядъ кажется, что право есть нѣчто, чуждое нравственности, именно потому, что оно принудительно, а нравственность должна быть дѣломъ свободы. На самомъ же

дѣль право есть необходимое условіе осуществленія безусловнаго добра. Мы уже видѣли, что безусловное добро можетъ осуществляться въ человѣчествѣ лишь благодаря общественной организаціи, а общественная организація невозможна безъ права и извѣстной степени принужденія.— Организованное право замѣняетъ собою насильственную расправу въ предѣлахъ извѣстной общественной единицы или государства. Но такъ какъ надъ отдѣльными государствами нѣтъ еще высшей организаціи, которая бы гарантировала охраненіе правъ каждаго принудительными средствами, то послѣднею инстанціей въ разрѣшеніи международныхъ столкновеній остается насиліе, или война. Война безъ сомнѣнія сама по себѣ есть зло, подобное болѣзни. Но какъ болѣзни иногда бываетъ полезна для организма при его физическомъ разстройствѣ, такъ „при нравственномъ разстройствѣ внутри человѣчества внѣшнія войны бывали и еще могутъ быть необходимы и полезны“ (стр. 478). Въ прошедшей исторіи война часто имѣла благотворительное значеніе какъ средство распространенія или охраненія культуры, внѣшняго и внутренняго объединенія человѣчества. „Разумъ запрещаетъ бросать это орудіе, пока оно нужно, но совѣтъ обязываетъ стараться, чтобы оно *перестало быть нужнымъ*“ (стр. 503).

Осуществленіе безусловнаго добра, какъ мы уже знаемъ, невозможно безъ общественной организаціи. Общественная организація сама по себѣ есть нѣчто данное, независимо отъ нашихъ единичныхъ усилій. Но какъ существо нравственное человѣкъ эту естественную организацію обращаетъ въ сознательную, добровольную и нравственную; нравственные элементы этой организаціи превращаются изъ естественнаго факта въ сознательную цѣль. Ступенями общественной организаціи являются семья, народъ, человѣчество. Каждая изъ этихъ ступеней имѣетъ элементы безусловнаго добра, которые не упраздняются, а лишь восполняются другими ступенями. Семья связываетъ каждую отдѣльную личность съ прошедшими и будущими поколѣніями черезъ *поминовеніе* усопшихъ и *воспитаніе* потомства. Въ свою очередь семья „получаетъ реальное содержаніе бытія ближайшимъ образомъ лишь въ связи со множествомъ собирательно сосуществующихъ семей, составляющихъ *народъ*“, (стр. 521), а народность „живетъ, движется и существуетъ только посп-

мая середю сверхнароднаго и международнаго“. Человѣчество, разчлененное на свои элементы—народы, семьи, лица—является *подлежащимъ* нравственной организаціи. Въ чемъ же состоитъ самая организація? Соотвѣтственно тремъ формамъ проявленія единого добра его общественная организація имѣть три формы; ими являются—церковь, какъ организованное благочестіе, государство, какъ организованная жалость и хозяйственное общество, какъ организованный стыдъ. Такимъ образомъ, „нравственная организація чловѣчества или его перерожденіе въ богочеловѣчество есть нераздѣльная тріединая задача“. Ея абсолютная цѣль полагается церковью; формальныя средства и орудія даются чисто чловѣческимъ свободнымъ началомъ справедливой жалости или симпатіи, организованной въ государствѣ; а послѣдній субстратъ или матеріаль богочеловѣческаго организма находится въ области экономической жизни, опредѣляемой принципомъ воздержанія (стр. 572).

Выдающіяся достоинства труда г. Соловьева достаточно видны изъ предыдущаго изложенія. Что книга отличается содержательностью, глубиною и стройностью мысли, иногда высокою гуманностью возрѣній (главы—*уголовный вопросъ* и *національный вопросъ*)—все это видѣль тотъ, кто прочиталъ предшествующія страницы, если онъ не читалъ самой книги. Нѣкоторыя возрѣнія автора весьма оригинальны; но и помимо того вся книга подкупаетъ читателя тою свѣжестью мыслей, какою свойственна сильнымъ и талантливымъ умамъ, обладающимъ способностью говорить живо и интересно даже при изложеніи вещей, не отличающихся новизною. Со стороны богослова книга, кромѣ того, заслуживаетъ ближайшаго интереса также потому, что авторъ ея видимо старается согласовать свое философствованіе съ христіанскимъ ученіемъ. Эта черта имѣть тѣмъ большую цѣнность, что авторъ нигдѣ не беретъ на себя роли апологета, пришиващаго болѣе или менѣе случайною связью философскіе аргументы къ богословскимъ положеніямъ, а даетъ намъ органически-цѣльную систему христіанской нравственной философіи, естественно вытекающую изъ христіански—воспитаннаго мышленія. Но отдавая должную дань достоинствамъ книги, мы не можемъ сказать, чтобы предлагаемое въ ней пониманіе нравственности не вызывало никакихъ возраженій

даже съ христіанской точки зрѣнія. Еще болѣе открыта для возраженій книга съ точки зрѣнія научныхъ требованій.

Главный упрекъ, какой вызываетъ книга г. Соловьева съ научной стороны, падаетъ на ея формальную сторону, на общій характеръ и приемы работы, показывающіе недостатокъ уваженія къ требованіямъ строго научнаго метода. Критика уже отмѣчала этотъ недостатокъ. Особенно останавливается на немъ г. Мокіевскій въ Рус. Богатствѣ. Изъ его характеристики, хотя и не лестной для нашего философа, нельзя сказать, чтобы незаслуженной, мы позволимъ себѣ привести нѣсколько строкъ: „Г. Соловьевъ не *исслѣдуетъ*, а *живописуетъ*: онъ не заботится о томъ, чтобы свести частное на общее, чтобы разложить сложное на простое; не заботится онъ также ни о томъ, чтобы его утвержденія вполнѣ удовлетворяли строгимъ требованіямъ логики, ни даже о томъ, чтобы его слова имѣли вполнѣ опредѣленный смыслъ. Онъ просто живописуетъ: даетъ читателямъ рядъ картинокъ, иногда попорченныхъ риторическими приѣмами изображенія, иногда не лишенныхъ художественныхъ достоинствъ, но никогда не имѣющихъ строгаго научнаго значенія“. Этотъ приговоръ, можетъ быть слишкомъ суровъ, если мы примемъ во вниманіе, что въ книгѣ есть страницы и цѣлыя главы, которымъ нельзя отказать въ достоинствахъ ни съ какой стороны. Однако общее впечатлѣніе, которое производитъ книга, въ значительной мѣрѣ оправдываетъ только что приведенную оцѣнку. Нашъ философъ дѣйствительно болѣе живописуетъ, чѣмъ исслѣдуетъ. Можетъ быть, страдаетъ нѣкоторою неточностью обвиненіе книги въ отсутствіи синтеза и анализа. Того, кто объявляетъ „египетскія работы“ первымъ подвигомъ собирательнаго аскетизма, государство организованною жалостью, а экономическое общество организованнымъ стыдомъ, скорѣе нужно упрекнуть за излишнее стараніе—свести частное на общее и насильственно втиснуть явления дѣйствительности въ свою общую этическую схему. Точно также нельзя упрекать за недостатокъ усердія въ разложеніи общаго на частное автора, который посредствомъ анализа религіознаго сознанія доказываетъ намъ, что мы обязаны не только сами сдѣлаться безсмертными, а и другихъ сдѣлать безсмертными (стр. 222). Но никто, конечно, не назоветъ такой анализъ или синтезъ научнымъ. Зато вполнѣ правъ

г. Мокіевскій, когда упрекаетъ г. Соловьева въ пренебрежительномъ отношеніи къ требованіямъ логики, особенно если мы будемъ имѣть въ виду не прямые парадоксизмы (въ которыхъ впрочемъ тоже нѣтъ недостатка), а постоянное забвеніе и нарушеніе закона достаточнаго основанія: для своихъ мыслей г. Соловьевъ, повидимому, часто считаетъ вполне достаточнымъ основаніемъ одно то, что онъ ихъ держится и высказываетъ. Такъ, все ученіе г. Соловьева о стыдѣ болѣе напоминаетъ вѣщанія пророка, получившаго непреложное откровеніе, чѣмъ изслѣдованіе ученаго, обязаннаго обосновывать свои мысли. Такимъ же характеромъ отличается и ученіе его о бракѣ и женщинѣ. Не только основательность сужденія, а даже простая вразумительность рѣчи совершенно покидаютъ философа всякій разъ, какъ онъ заговоритъ объ этихъ предметахъ. „Женщина, пишетъ, на примѣръ, онъ, не есть, подобно животнымъ самкамъ, только воплощеніе одной страдально-воспринимающей стороны природнаго бытія,—она есть сосредоточенная сущность цѣлой природы, окончательное выраженіе матеріальнаго міра въ его *внутренней* страдательности, какъ готоваго къ переходу въ новое высшее царство—къ нравственному одухотворенію“. (511) Это болѣе, чѣмъ оригинально, но авторъ совсѣмъ не старается объяснить своему читателю, почему онъ долженъ держаться такого именно страннаго воззрѣнія на женщину. Слѣдующій примѣръ еще яснѣе покажетъ намъ, насколько мало г. Соловьевъ заботится иной разъ не только о требованіяхъ логики, но и о томъ, чтобы его слова „имѣли вполне опредѣленный смыслъ“. „Само собою понятно, пишетъ г. Соловьевъ, что въ *совершенномъ* бракѣ, въ которомъ до конца осуществляется внутренняя полнота человѣческаго существа чрезъ всецѣлое его соединеніе съ одухотворенною матеріальною сущностью, внѣшнее дѣторожденіе дѣлается и ненужнымъ и невозможнымъ, ненужнымъ потому, что высшая задача исполнена... невозможнымъ—какъ невозможно, чтобы при наложеніи двухъ равныхъ геометрическихъ фигуръ получался остатокъ несовпаденія“ (стр. 513). Пусть извинитъ насъ г. Соловьевъ, если мы, выражаясь его же словами, сознаемъ, что намъ трудно сохранить серіозность въ виду *такой* игры ума (Оправд. добра, 388)—Только что указанное отношеніе къ требованіямъ логики особенно неумѣстно въ тѣхъ случаяхъ, когда авторъ

полемизируетъ съ моралистами, не раздѣляющими его воззрѣній, и когда по существу дѣла онъ обязанъ представить удовлетворительныя основанія. Такъ, напримѣръ, полемизируя съ „моральнымъ аморфизмомъ“, г. Соловьѣвъ, говоритъ: „отрицая различныя учрежденія, моральный аморфизмъ забываетъ объ одномъ довольно важномъ учрежденіи—о смерти, и только это забвеніе даетъ доктринѣ возможность существованія. Ибо, если проповѣдники моральнаго аморфизма вспомнятъ о смерти, то имъ придется утверждать одно изъ двухъ: или что съ упраздненіемъ войскъ, судовъ и т. п. люди перестанутъ умирать, или что добрый смыслъ жизни, несомѣстимый съ царствами политическими, совершенно совмѣстимъ съ царствомъ смерти“ (13). Такой оборотъ дѣла, конечно, покажется неожиданнымъ не только проповѣдникамъ аморфизма, но и всякому читателю, потому что онъ совсѣмъ не подозрѣвалъ, что войска и суды существуютъ для того, чтобы доставлять намъ безсмертіе. Однако изъ дальнѣйшаго дѣла нѣсколько выясняется: оказывается, что государственная организація представляетъ необходимую ступень къ будущему воскресенію. Не защищая, конечно, проповѣдниковъ моральнаго аморфизма по существу, нужно однако признать неудовлетворительнымъ такой способъ ихъ опроверженія: не говоря уже о томъ, что защитники моральнаго аморфизма могутъ совсѣмъ и не вѣрить въ будущее воскресеніе и слѣдовательно считать смерть вполне совмѣстимою съ добрымъ смысломъ жизни,—вовсе не нужно принадлежать къ числу этихъ аморфистовъ, чтобы не признавать войска и полицію существенно необходимыми именно для будущаго воскресенія. Такимъ образомъ, грозная на видъ дилемма г. Соловьѣва оказывается построенною на пескѣ. Но особенно интересенъ для насъ въ данномъ случаѣ конецъ полемической тирады. „Скажутъ, что народнаго тѣла, какъ и народной души, пѣтъ вовсе, совершенно умѣстно возражаетъ самъ себѣ г. Соловьѣвъ: что общественный собирательный организмъ есть только метафора для выраженія простой суммы отдѣльныхъ людей. Но вѣдь такъ можно думать лишь съ той исключительно-механической точки зрѣнія, съ которой и индивидуальнаго организма и индивидуальной души нѣтъ вовсе, а существуютъ только различныя сочетанія элементарныхъ вещественныхъ единицъ“. Почему именно такъ, это

остається секретомъ г. Соловьева, потому что никакой очевидной связи между отрицаніемъ органической теоріи въ приложеніи къ народу и „исключительно-механической точкой зрѣнія“ не существуетъ. — „Отрицая форму въ принципѣ, прибавляетъ г. Соловьевъ, логически необходимо отказаться отъ пониманія и признанія не только исторической и органической жизни, но и всякаго существованія, такъ какъ вполне безформенно и безусловно просто только чистое ничто“. Откуда нашъ философъ взялъ, что проповѣдники моральнаго аморфизма *отрицаютъ форму въ принципѣ*? Даже одно предположеніе, что кто-нибудь дѣйствительно можетъ проповѣдывать подобную нелѣпость, оскорбительно для человѣческаго здраваго смысла.—Надѣмся, что читатель составилъ себѣ достаточно ясное представленіе о научныхъ приемахъ г. Соловьева. Съ ихъ образцами мы еще встрѣтимся при разсмотрѣніи принциповъ его этики, къ которому теперь и переходимъ.

Евангеліе учитъ насъ, что *все* содержаніе нравственности сводится къ заповѣди о любви къ Богу и ближнимъ. І. Христосъ говоритъ: „Возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всѣмъ разумніемъ твоимъ: сія есть первая и наибольшая заповѣдь; вторая же подобна ей: возлюби ближняго твоего, какъ самого себя; на сихъ двухъ заповѣдяхъ утверждается *весь законъ и пророки*“ (Мѡ. 22, 37—40). Совершенно то же говоритъ апостоль Павелъ: „Любящій другого исполнилъ законъ. Ибо заповѣди: не прелюбодѣйствуй, не убивай, не кради, не лжесвидѣтельствуй, не пожелай чужого и *всѣ другія* заключаются въ семь словъ: люби ближняго твоего, какъ самого себя. Любовь не дѣлаетъ ближнему зла; и такъ любовь есть исполненіе закона“ (Рим. 13, 8—10). Г. Соловьевъ, руководясь въ построеніи своей этики христіанскимъ ученіемъ, не могъ, конечно, отрицать того, что сущность нравственнаго отношенія заключается въ любви. Но онъ считаетъ любовь лишь высшимъ завершеніемъ, а не основнымъ принципомъ нравственности, выводя взаимнѣ этого свои принципы изъ чувствованій — стыда, жалости и благоговѣнія. Не трудно однако замѣтить, что здѣсь вносится нѣкоторая поправка къ христіанскому ученію: въ ученіи І. Христа и апостоловъ требованіе любви является не только высшимъ и послѣднимъ

завершеніемъ нравственности, а именно *заповѣдію*, т. е. принципомъ нравственной жизни. Разсмотримъ поэтому тѣ основанія, которыя побудили г. Соловьева замѣнить заповѣдь о любви тремя другими принципами.

Наиболѣе оригинальнымъ является, конечно, ученіе г. Соловьева о стыдѣ, которому, совсѣмъ нѣтъ мѣста въ только что приведенныхъ словахъ І. Христа и ап. Павла, имѣющихъ однако цѣлю указать *все* содержаніе закона. Очевидно что г. Соловьевъ здѣсь *восполняетъ* евангельское и апостольское ученіе. Вполнѣ естественно будетъ съ нашей стороны желаніе убѣдиться, насколько это восполненіе основательно. Для этого мы остановимъ свое вниманіе на ученіи г. Соловьева о непосредственномъ значеніи чувства стыда, о томъ, что это чувство служитъ основой аскетизма и наконецъ о нравственномъ значеніи самого аскетизма, какъ нравственной обязанности, имѣющей свое особенное независимое основаніе и значеніе. — Въ своемъ истолкованіи чувства стыда г. Соловьевъ даетъ намъ блестящее подтвержденіе того, что мы выше говорили о его научныхъ приѣмахъ. „Стыдясь своихъ природныхъ влеченій и функций собственнаго организма, пишетъ онъ, человѣкъ тѣмъ самымъ показываетъ, что онъ не есть только *это* природное матеріальное существо, а еще нѣчто другое и высшее. То, что стыдится. въ самомъ психическомъ актѣ стыда отдѣляетъ себѣ отъ того, чего стыдится; но матеріальная природа не можетъ быть другою или внѣшнею для самой себя,— слѣдовательно, если я стыжусь своей матеріальной природы, то этимъ самымъ на дѣлѣ показываю что я не то же самое, что она“ (стр. 56). Авторъ ведетъ рѣчь объ основныхъ психологическихъ данныхъ нравственности. Естественно, что здѣсь мы вправѣ ожидать и требовать отъ него психологическаго анализа. Вмѣсто того намъ предлагается метафизическое толкованіе факта, совершенно произвольное и необоснованное. На эту произвольность и необоснованность г. Соловьеву уже указывали его критики—г. г. Чичеринъ и Мокіевскій. Если у г. Соловьева чувство стыда дѣйствительно сопровождается метафизическою мыслью о превосходствѣ духа надъ матеріей, то можно все-таки поручиться, что у большинства людей этого совсѣмъ не бываетъ. Есть всѣ основанія думать, что чувство стыда имѣетъ свое начало

именно въ общественныхъ или социальныхъ факторахъ, чего такъ не хочется признать нашему автору. Внимательное психологическое наблюдение, мы увѣрены, даже г. Соловьеву показало бы, что, въ чувствѣ стыда нѣтъ совѣсть указанія ни на матеріальную, ни на духовную природу. ни на ихъ отношеніе, а есть напротивъ неприятное еознаніе, что о насъ дурно думаютъ другіе, или опасеніе, что дурно подумаютъ, или наконецъ одно только предположеніе, что могли бы подуматъ, если бы могли узнать. Чувство стыда предполагаетъ общество, и болѣе, чѣмъ г. Соловьевъ, поэтому правы тѣ, которые относятъ это чувство къ числу эго-альтруистическихъ. Такъ смотрятъ на чувство стыда лучшіе психологи: Бэнъ (*Les Émotions et la Volonté*, p. 206), Горвичъ (*Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage*. 2 II, s, 275), Спенсеръ (*Основанія Психологіи*, рус. пер. изд. 1876 г., т. 4, стр. 307 сл.) Джемсъ (*Psychology*, II, 435 сл.), Рибо (*La Psychologie des sentiment*, 268) ¹⁾ Съ этой точки зрѣнія совершенно понятно, почему извѣстныя функціи *скрываются* именно *отъ другихъ*. Понятно также и то, что стыдъ вовсе не есть чувство первичное и неразложимое, какъ то думаетъ г. Соловьевъ, а напротивъ, вѣроятно, имѣетъ очень сложный генезисъ; ближайшая же связь этого чувства съ половою областью можетъ находить себѣ достаточное объясненіе въ той самой точкѣ зрѣнія, которую г. Соловьевъ совершенно напрасно и, по своему обыкновенію, безъ всякихъ основаній сваливаетъ въ одну кучу съ матеріализмомъ. „Самостоятельное и первоначальное значеніе чувства стыда, пишетъ нашъ философъ, было бы устранено, еслибъ удалось связать этотъ нравственный фактъ съ какою-нибудь матеріальною пользою для особи или для рода въ борьбѣ за существованіе. Въ такомъ случаѣ, стыдъ можно было бы объяснить какъ одно изъ проявленій инстинкта животнаго самосохраненія—индивидуальнаго или общественнаго. Но именно такой связи и невозможно найти“ (стр. 57). Мы однако рѣшаемся утверждать, что возможность такой связи совершенно очевидна, а доказать ея невозмож-

¹⁾ Ср. Дарвина „О выраженіи ощущеній“, перъ подъ ред. Ковалевскаго. стр. 163, статью Méhnaud'a въ *Revue des deux Mondes* t 119—*Pouquoi rougit-on?*, Sully. *The Human Mind*, v, II, p. 100 sq. и др.

ность г. Соловьеву совѣсть не удалось. На самомъ дѣлѣ, существованіе у человѣка склонности къ половымъ излишествамъ фактъ настолько несомнѣнный, что его никто не можетъ отрицать. При наличности же этого факта не только возможно, а даже необходимо ставить чувство полового стыда въ связь съ матеріальною пользою и отдѣльнаго организма и общества, потому что половая распущенность, очевидно, угрожаетъ благосостоянію того и другого. Послушаемъ теперь, какъ г. Соловьевъ доказываетъ невозможность такой связи. „Здѣсь, во-первыхъ, разсуждаетъ онъ, есть внутреннее противорѣчіе: когда противъ пагубныхъ излишествъ оказывается у человѣка безсильнымъ самый основной и могущественный инстинктъ самосохраненія, то откуда же возьметъ силу новый, производный инстинктъ стыда?“ (58). Этотъ доводъ весьма интересенъ въ логическомъ отношеніи. Авторъ усматриваетъ внутреннее противорѣчіе какъ разъ въ томъ, отрицаніе чего было бы дѣйствительно явнымъ внутреннимъ противорѣчіемъ. На самомъ дѣлѣ. Предположимъ, что нѣкто поставленъ въ необходимость прожить зиму въ полярныхъ странахъ. Его уши оказались неспособными переносить полярные морозы, и онъ сдѣлалъ себѣ шапку особенной формы—съ наушниками. Пользуясь методомъ г. Соловьева, мы должны бы были усмотрѣть здѣсь внутреннее противорѣчіе и сказать этому человѣку: если шапка въ ея общемъ и основномъ видѣ оказалась безсильною для охраненія вашихъ ушей, то откуда же возьметъ силу новый, производный видъ шапки? Читатель, конечно, хорошо видитъ, что мы несколько не преувеличиваемъ странности аргумента г. Соловьева. Вѣдь всякій пойметъ, что если является какая—нибудь осложненная форма инстинкта, то она является вслѣдствіе недостаточности его общей формы и что для данной пѣли она будетъ *болѣе*, а не *менѣе* (какъ думаетъ г. Соловьевъ) дѣйствительнымъ средствомъ. Если г. Соловьевъ своимъ вопросомъ хотѣлъ только выразить недоумѣніе относительно способа происхожденія инстинктивного полового стыда, то его возраженіе ровно ничего не доказываетъ: оно примѣнимо ко всѣмъ инстинктамъ, не исключая тѣхъ случаевъ, когда ихъ происхожденіе изъ основного инстинкта самосохраненія совершенно неоспоримо. Далѣе г. Соловьевъ говорить, что стыдъ не можетъ предотвра-

тять половыхъ злоупотребленій, потому что „когда является стыдъ, *еще* не можетъ быть рѣчи о злоупотребленіяхъ, а когда является злоупотребленіе, тогда *уже* нечего говорить о стыдѣ“. Этотъ аргументъ представляетъ собою явное злоупотребленіе словами. Половой стыдъ появляется вмѣстѣ съ половиною зрѣлостью, значитъ является *именно* въ то время, когда открывается возможность злоупотребленій; современная наука доказываетъ, что въ томъ юномъ возрастѣ, когда наступаетъ зрѣлость, не только злоупотребленіе этой функціей, но и самый ея фактъ для организма крайне вредны; въ виду этого весьма странно отрицать полезность стыда, присущаго *virginibus puerisque* (стр. 58). Не болѣе основательно соображеніе г. Соловьева, что, если бы стыдъ имѣлъ практическое значеніе, то онъ сдѣлалъ бы невозможнымъ тотъ самый актъ, противъ котораго онъ направленъ: ненужно вѣдь забывать, что, кромѣ стыда, въ этомъ случаѣ существуютъ и другіе мотивы, которые могутъ вступать съ нимъ въ борьбу и побуждать его. Ничего, конечно, не говоритъ противъ полезности стыда и то обстоятельство, что это чувство ослабѣваетъ (а не исчезаетъ, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ) при дѣйствительныхъ злоупотребленіяхъ: страхъ наказанія также ослабѣваетъ по мѣрѣ развитія преступности, но было бы поспѣшно заключать отсюда, что мысль о наказаніи безусловно никого не удерживаетъ отъ преступленія; сознаніе нравственнаго долга ослабѣваетъ вмѣстѣ съ развитіемъ порочности; но было бы неосновательно заключать отсюда, что соображенія нравственнаго долга не имѣютъ никакого вліянія на поведеніе человѣка. Наконецъ, послѣднимъ аргументомъ у г. Соловьева является указаніе на то, что чувство стыда возбуждается не злоупотребленіемъ извѣстною функціей, а самымъ ея обнаруженіемъ, „самый фактъ природы ощущается какъ постыдный“, спѣшить прибавить г. Соловьевъ свое разъясненіе. Между тѣмъ съ точки зрѣнія опровергаемаго имъ воззрѣнія весьма понятно, что, если инстинктивный половой стыдъ можетъ имѣть какія — либо практическія послѣдствія для общества, то именно въ такой формѣ: цѣль его достигается именно сокрытіемъ самой функціи, а не однихъ только случаевъ злоупотребленія: вѣдь на постороннихъ зрителей самый видъ функціи, совершенно независимо отъ того, является ли она въ данномъ случаѣ злоупотребленіемъ, или нѣтъ,—

все равно производить бы вредное вліяніе. — И такъ мнѣніе г. Соловьева о невозможности связать чувство стыда съ какою—либо пользою для индивидуума и общества, нужно признать необоснованнымъ. Мы должны здѣсь впрочемъ прибавить, что полемизируя съ г. Соловьевымъ о происхожденіи полового стыда, мы имѣли въ виду не чувство стыда вообще, которое нѣтъ нужды выводить изъ одной этой области, а лишь объ одномъ изъ частныхъ видовъ проявленія даннаго чувства. Само же по себѣ чувство стыда, вопреки мнѣнію г. Соловьева, не связано исключительно ни съ матеріальною природою, ни съ нравственною областью: съ одной стороны оно проявляется въ связи съ процессами, хотя и матеріальными, но не имѣющими никакого отношенія къ нравственности, съ другой стороны—въ связи съ явленіями, хотя и имѣющими нравственное значеніе, но не стоящими ни въ какомъ отношеніи къ матеріальной природѣ. Г. Чичеринъ уже указывалъ нашему философу на тотъ фактъ, что человѣкъ не стыдится наполнять себя матеріей, но стыдится освобожденія отъ излишней матеріи¹⁾. Въ отвѣтъ на это основательное возраженіе г. Соловьевъ съ побѣдоноснымъ видомъ пускаетъ въ ходъ свой обычный пріемъ совершенно произвольнаго философствованія. „Указанный имъ (т. е. г. Чичеринъ) физиологическій фактъ есть лишь частичное и такъ сказать хроническое проявленіе той аномаліи, острое обнаруженіе которой дано въ смерти и тлѣніи организма. Въ обоихъ случаяхъ аномалія состоитъ въ перевѣсѣ матеріи надъ формою, въ томъ біологическомъ регрессѣ, въ силу котораго творчество жизни уступаетъ явленіямъ низшаго порядка, переходитъ въ процессы химическаго разложенія“. Но почему же, спросимъ мы, человѣкъ стыдится частичнаго проявленія этой аномаліи, а съ острымъ и всецѣлымъ ея проявленіемъ—смертью—чувство стыда совсѣмъ не стоитъ ни въ какой связи? Одного уже этого достаточно для того, чтобы подорвать довѣріе къ глубокомысленному соображенію нашего философа. Притомъ же эстетическія, а можетъ быть и гигиеническія причины, которыя въ данномъ случаѣ лежатъ въ основаніи стыда, настолько же естественны и понятны, насколько неестественно и произвольно метафизическое объ-

¹⁾ Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 39, стр. 597.

яненіе г. Соловьева. — Если мы стыдимся матеріальныхъ процессовъ, за которыми никто не признаетъ нравственнаго значенія, то отсюда уже ясно, что стыдъ самъ по себѣ вовсе не есть чувство нравственное. Съ другой стороны, когда мы стыдимся своего невѣжества, жестокости, или выпышки гнѣва—вообще недостатковъ чисто духовнаго свойства, то становится настолько же яснымъ, что стыдъ вовсе не связанъ необходимо съ процессами матеріальными. — Наконецъ, когда человѣкъ, невольно поддаваясь влиянію среды, въ которой пьянство и блудъ считаются признакомъ молодечества, а нѣжность сердца недостаткомъ мужества, стыдится своею цѣломудрія, скромности,—то здѣсь яснѣе всего сказывается именно социальный характеръ чувства стыда, какъ смущенія передъ общественнымъ мнѣніемъ ¹⁾.

Г. Соловьевъ считаетъ чувство стыда первичною основою аскетизма. Но ни съ точки зрѣнія нашего философа, ни по существу дѣла аскетизмъ нельзя выводить изъ стыда. Самъ г. Соловьевъ признаетъ, что задачею аскетизма не служить исключительно господство надъ матеріальною природою; цѣль аскетизма заключается вообще въ самообладаніи, которое въ равной мѣрѣ можетъ относиться и къ фізіологическимъ влеченіямъ, и къ состояніемъ духовнымъ, какъ гордость, корыстолюбіе, гнѣвъ, страхъ. Какимъ же образомъ основою аскетизма можетъ служить стыдъ, который имѣетъ, по теоріи г. Соловьева, своимъ непосредственнымъ объектомъ матеріальные процессы? Г. Соловьевъ старается объяснить намъ это такъ. „Плоть есть бытіе, не владѣющее собою, всецѣло обращенное наружу,—пустота, голодь и ненасытность,—бытіе, расплывающееся во внѣшности и кончающееся реальнымъ распаденіемъ; въ противоположность этому духъ есть бытіе по внутреннимъ опредѣленіямъ, вошедшее въ себя, самообладающее и дѣйствующее наружу собственною своею силою, не переходя во внѣшность, не теряясь и не разрѣшаясь въ ней. Слѣдовательно, самосо-

¹⁾ Психологически стыдъ въ послѣднемъ случаѣ не менѣе реаленъ, чѣмъ во всякомъ другомъ. Когда же такой стыдъ называется *ложнымъ*, то даннымъ названіемъ лишь устанавливается известная этическая оцѣнка факта. Это обстоятельство для насъ не имѣетъ сейчасъ никакого значенія, потому что у насъ рѣчь не о *достоинствѣ* факта, а о его психологическомъ *содержаніи*.

храненіе духа есть прежде всего сохраненіе его самообладанія“ (стр. 79). Очевидно, что мы имѣемъ дѣло съ однимъ изъ тѣхъ приемовъ разсужденія, которые разсчитаны на особенную уметвенную конструкцію; поэтому можемъ только сказать: „могій вмѣстѣ да вмѣстѣ“. — Но допустимъ вмѣстѣ съ г. Соловьевымъ, что здѣсь чувство стыда уже „перехватываетъ“ за свою непосредственную область (стр. 185),—хотя мы рѣшительно не видимъ, почему и какъ это происходитъ,—все-таки едва ли можно доказать, что въ основѣ аскетизма лежитъ именно это чувство. Г. Соловьевъ, по крайней мѣрѣ, не приводитъ въ доказательство этого ни одного факта. Напротивъ, во многихъ случаяхъ положительно можно утверждать, что въ основѣ аскетизма лежатъ совсѣмъ другіе мотивы. Такъ въ основѣ буддійскаго аскетизма лежитъ мысль о пустотѣ бытія, въ основѣ стоическаго аскетизма—мысль о невозможности достигнуть удовлетворенія черезъ стремленіе къ внѣшнимъ благамъ и о томъ, что истинное удовлетвореніе достигается лишь подавленіемъ желаній и страстей. Въ томъ и другомъ случаѣ нѣтъ рѣчи о стыдѣ, а имѣется въ виду нѣкоторое духовное благо—въ одномъ случаѣ нирвана, въ другомъ внутренней миръ и гармонія. Наконецъ христіанскій аскетизмъ соединяется съ посвященіемъ себя Богу и разсматривается въ этомъ случаѣ какъ средство для созерцанія Божества и соединенія съ нимъ, или же предшествуетъ общественной дѣятельности и разсматривается по отношенію къ ней, какъ подготовительная школа.—Правда, что отсутствіе самообладанія часто осуждается въ формѣ стыда, но это обстоятельство находитъ свое объясненіе въ историческихъ условіяхъ, которыя имѣютъ мало общаго съ аскетизмомъ вообще и еще меньше съ аскетизмомъ теоріи г. Соловьева. Въ первобытномъ обществѣ, которое живетъ въ постоянной войнѣ, стойкость характера и мужество естественно считаются самыми высшими качествами, и такъ какъ на этой ступени жизни, главною санкціей нравственнаго поведенія служитъ общественное мнѣніе, то неодобреніе противоположныхъ указаннымъ качествамъ недостатковъ—трусости и малодушія—облекается въ форму стыда. Когда же съ развитіемъ цивилизаціи первоначальное значеніе этихъ качествъ исчезаетъ, то происходитъ то, что Вундтъ называетъ

гетерогоніей цѣлей: они начинаютъ одобряться уже по другимъ причинамъ, но форма неодобренія для ихъ отсутствія сохраняется прежняя, какъ нѣкоторый культурный пережитокъ. Съ этой точки зрѣнія понятно также, почему гордость и жестокость не принадлежать къ числу пороковъ, признаваемыхъ именно *постыдными* ¹⁾: они не считались пороками въ первобытномъ обществѣ, такъ какъ жестокость къ иноплеменникамъ признавалась наоборотъ похвальною, а гордость даже у Аристотеля еще смѣшивается съ великодушіемъ и восхваляется. Несомнѣнно, впрочемъ, что здѣсь возможны и другія причины, о которыхъ нѣтъ нужды сейчасъ распространяться.

Христіанскій аскетизмъ состоитъ въ подавленіи естественныхъ влеченій—тѣлесныхъ и духовныхъ,—поскольку они препятствуютъ исполненію положительнаго нравственнаго закона (Мѡ. 5, 29—30; 18, 8—9), и въ очищеніи сердца, какъ необходимымъ средствѣ для осуществленія нравственныхъ отношеній—главнѣйшимъ образомъ къ Богу (Мѡ. 5, 8), но несомнѣнно также и къ людямъ (ср. I Иоан. 4, 20—21; 5, 2). Итакъ, по христіанскому ученію, аскетизмъ не есть нравственный принципъ, а лишь средство къ совершенному осуществленію нравственнаго принципа—любви къ Богу и къ людямъ. Самъ по себѣ аскетизмъ можетъ быть и не быть нравственнымъ; фактически онъ можетъ вытекать изъ тѣхъ или другихъ мотивовъ. Но его дѣйствительное нравственное значеніе обуславливается исключительно тѣми положительными нравственными цѣлями, которымъ онъ служитъ. Самъ г. Соловьевъ развиваетъ эту мысль съ удивительною убѣдительною и ясною. „Приобрѣтенная правильнымъ воздержаніемъ власть духа надъ плотію, или сила воли, можетъ употребляться для цѣлей безнравственныхъ. *Сильная воля можетъ быть злою.* Человѣкъ можетъ подавлять низшую природу для того, чтобы тщеславиться, или гордиться своею вышею силой; такая побѣда духа не есть добро. Еще хуже, если самообла-

¹⁾ Считаемъ нужнымъ оговориться, что разграниченіе г. Соловьева между пороками постыдными, и пороками злыми, возмутительными и т. п. можетъ быть принято лишь въ относительномъ смыслѣ: всѣ пороки постыдны, поскольку они вызываютъ осужденіе со стороны общественнаго мнѣнія. Поэтому, когда человѣка публично обличаютъ въ жестокости, мстительности, то ему становится *стыдно*

нѣ духа и сосредоточеніе воли употребляются на то, чтобы приносить вредъ ближнимъ. Бывали и бываютъ успѣшными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемѣрію и тщеславію, но и прямо злобные, коварные и жестокіе эгоисты. По общему признанію, такой аскетъ гораздо хуже въ нравственномъ смыслѣ, чѣмъ простодушный пьяница и обжора, или сострадательный развратникъ. Итакъ аскетизмъ самъ по себѣ еще не есть добро и слѣдовательно не можетъ быть высшимъ или безусловнымъ принципомъ нравственности. Истинный (нравственный) аскетъ пріобрѣтаетъ власть надъ плотію не для укрѣпленія формальныхъ силъ духа, а для лучшаго содѣйствія добру. Аскетизмъ, который освобождаетъ духъ отъ страстей постыдныхъ (плотскихъ) лишь для того, чтобы тѣмъ крѣпче связать его страстями злыми (духовными), очевидно есть ложный или безнравственный аскетизмъ; его первообразомъ, по христіанскимъ понятіямъ, слѣдуетъ признать діавола, который не ѣстъ, не пьетъ, не спитъ и пребываетъ въ безбрачїи. Если злой или безжалостный аскетъ не можетъ быть одобренъ то, значитъ, самый принципъ аскетизма имѣетъ нравственное значеніе только условно, именно *подъ условіемъ* своего соединенія съ принципомъ *альтруизма*, коренящимся въ жалости“ (стр. 90—91). Все это настолько ясно и убѣдительно, что мы можемъ только благодарить г. Соловьева за то ясное самоотреченіе, съ какимъ онъ развиваетъ мысль, уничтожающую его теорїю. На самомъ дѣлѣ, г. Соловьевъ все время говоритъ объ аскетизмѣ, какъ объ особомъ нравственномъ принципѣ, имѣющемъ такую же относительную самостоятельность, какъ и альтруизмъ (ср. стр. 105—106). А теперь оказывается, что аскетизмъ *самъ по себѣ еще не есть добро*, что можетъ быть аскетизмъ *безнравственный*. Но вѣдь нравственный принципъ, который можетъ быть и не быть нравственнымъ,—это явная логическая несообразность: нравственный принципъ есть нѣчто, сообщающее дѣйствию нравственную цѣнность, и потому не можетъ не быть добромъ. Вѣдь самъ г. Соловьевъ согласится, что альтруизмъ не можетъ быть зломъ ни при какихъ условїяхъ и что онъ является добромъ независимо отъ какихъ бы то ни было условїй. Откуда же такая разница между двумя принципами, которые, по смыслу теорїи, должны быть равноправны? Почему

аскетизмъ безъ альтруизма не есть добро, а альтруизмъ есть добро и безъ аскетизма? Г. Соловьевъ впрочемъ колеблется между признаніемъ условнаго и безусловнаго значенія аскетизма: объявивъ ясно, что аскетизмъ самъ по себѣ не есть добро, онъ въ другихъ случаяхъ однако старается доказать обратное, утверждая, что пьянство, обжорство и т. д. представляютъ зло *сами по себѣ*, безотносительно къ альтруизму (стр. 106), хотя потомъ самъ же снова сознаетъ, что альтруистическіе мотивы могутъ „искупать“ эти пороки (Вопросы Фил. и Пеи., кн. 39, стр. 677). Оставляя въ сторонѣ опять вопросъ, почему обжорство и пьянство искупаются альтруизмомъ, а злоба, наоборотъ, совѣмъ не искупается аскетизмомъ, мы спросимъ себя: на чемъ, дѣйствительно, основывается осужденіе этихъ пороковъ и нравственное одобреніе аскетизма? Причина заключается въ томъ, что, хотя указанные пороки если разсуждать о нихъ отвлеченно, безразличны, однако въ дѣйствительности они имѣютъ ближайшую связь съ нравственностью, дѣлая невозможнымъ осуществленіе ея положительныхъ требованій; аскетизмъ не есть добро, какъ совершенно справедливо замѣчаетъ г. Соловьевъ, но онъ есть *необходимое условіе* добра. Поэтому пьянство и обжорство нравственно предосудительны не сами по себѣ, а потому что психическое и физическое состояніе пьяницы и обжоры *логически исключаютъ* надлежащее отношеніе къ Богу и ближнимъ. Съ другой стороны самообладаніе, приобретаемое въ борьбѣ со страстями, есть великая добродѣтель опять потому, что для служенія добру нужна энергія и духовная свобода. Теперь понятно, почему аскетизмъ, имѣя нравственное значеніе, не есть однако самъ по себѣ добро: онъ необходимъ для нравственности, но то, что служитъ необходимымъ условіемъ извѣстной вещи, не есть еще сама эта вещь ¹⁾.

Признаваемое самимъ г. Соловьевымъ положеніе, что аске-

¹⁾ Нужно еще прибавить, что въ данномъ случаѣ очень легко перемѣшиваются элементы эстетической и нравственной оцѣнки. Никто не можетъ отрицать, что пьяница, напившійся до скотоподобія, обжора страдающій отъ послѣдствій своего объяденія—зрѣлище, прежде всего отвратительное: мы не говоримъ о распутствѣ, которое имѣетъ такія же отвратительныя послѣдствія, но въ то же время явно связано съ нарушеніемъ заповѣди о любви къ ближнимъ.

тизмъ дѣлается добромъ лишь подъ условіемъ альтруизма, между тѣмъ какъ альтруизмъ является добромъ независимо отъ аскетизма,—показываетъ, что сущность нравственности заключается въ альтруизмѣ и не заключается въ аскетизмѣ. Правда само по себѣ понятие альтруизма по соединяемому съ нимъ обыкновенно смыслу нѣсколько узко для опредѣленія сущности нравственнаго отношенія, но несомнѣнно, что признаваемый г. Соловьевымъ альтруистическій принципъ относится, въ противоположность аскетизму, къ самому именно существу нравственности. Въ настоящемъ случаѣ рѣчь будетъ лишь о томъ, правильно ли понимаетъ г. Соловьевъ самый альтруистическій принципъ. Намъ, кажется, совершенно неосновательнымъ и недостаточно мотивированнымъ сужденіе этого нравственнаго начала, при которомъ оно сводится къ одной только жалости. Христіанство учитъ насъ болѣе широкому пониманію его, опредѣляя его какъ *любовь* къ ближнимъ. Тотъ, кто любитъ, не можетъ, конечно, не жалѣть другого, но онъ не можетъ также не желать ему и положительнаго блага; главное свойство истинной любви—это постоянное и неоскудѣвающее стремленіе доставлять блага любимому человѣку. Однако по существу своему любовь не очерчивается и этими состояніями: мы можемъ любить тѣхъ, кому не въ состояніи оказать никакого блага; тогда наша любовь есть сознаніе и переживаніе своей внутренней солидарности съ любимыми существами, выражающееся въ формѣ возвышеннаго нѣжнаго чувства. Жалость есть одна изъ формъ проявленія любви, но не есть самая любовь. Итакъ, правъ ли г. Соловьевъ поставляя жалость на мѣсто христіанской любви, въ качествѣ нравственнаго принципа? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны рассмотреть его соображенія о томъ, почему сорадование и любовь не могутъ служить опредѣляющимъ началомъ нравственнаго поведенія.—„Человѣческія наслажденія, удовольствія и радости... могутъ имѣть и весьма часто имѣютъ безнравственный характеръ. Злой и метительный человѣкъ находитъ удовольствіе въ оскорбленіи и мученіи своихъ ближнихъ, онъ наслаждается ихъ униженіемъ, радуется причиненному имъ вреду; сладострастный человѣкъ полагаетъ главную цѣль жизни въ развратѣ и растлѣніи, жестокии—въ умерщвленіи если не людей, то животныхъ, пьяница счастливъ, когда приво-

дить себя въ одуреніе и т. д. . Но если извѣстное удовольствіе само по себѣ безнравственно, то и сочувствіе ему со стороны другого лица (сорадование, со-наслажденіе) получаетъ такой же безнравственный характеръ“ (94—95). Г. Соловьевъ однако хорошо понимаетъ, что это возраженіе приложимо и къ состраданію: вѣдь человѣкъ можетъ страдать отъ того, что ему не удалось убить, ограбить своего ближняго и т. д. Предвидя это возраженіе, авторъ говоритъ, что наше сочувствіе въ данномъ случаѣ не относится къ дурной причинѣ огорченія, а только къ самому состоянію страданія. Но вѣдь это можетъ имѣть мѣсто и относительно сорадованія: насъ можетъ радовать лишь самый фактъ, что человѣкъ веселъ. Если этого не бываетъ въ дѣйствительности у человѣка нравственнаго, то, конечно потому, что такое сочувствіе несовмѣстимо съ жалостью къ жертвамъ порока и злодѣянія въ однихъ случаяхъ, и съ любовью къ самому лицу, преданному пороку, во всѣхъ случаяхъ. „Участіе въ чужомъ удовольствіи, говоритъ г. Соловьевъ, всегда можетъ быть эгоистично: даже напримѣръ въ случаѣ старика, раздѣляющаго веселость ребенка, альтруистическій характеръ такого чувства остается сомнительнымъ... Напротивъ, всякое серьезное чувство сожалѣнія о чужомъ страданіи... тяжело для испытывающаго это чувство и слѣдовательно противно его эгоизму“. Противоположеніе сорадованія состраданію въ данномъ случаѣ еще менѣе закононо, чѣмъ въ предшествующемъ. Состраданіе можетъ быть такъ же лишено безкорыстія, какъ и сорадование: у людей первыхъ видъ чужихъ страданій вызываетъ настолько сильное страданіе чисто личнаго характера, что они спѣшатъ оказать помощь страдающимъ только для того, чтобы освободиться отъ непріятнаго чувства. Самъ г. Соловьевъ утверждаетъ даже, что *всякое* серьезное чувство состраданія тяжело для испытывающаго его, и отсюда дѣлаетъ выводъ, что оно противно эгоизму. Это, однако, явный софизмъ. Г. Соловьеву нужно было доказать, что состраданіе, въ противоположность сорадованію, всегда бываетъ *безкорыстно*, т. е., что человѣкъ лично здѣсь не заинтересованъ. Въмѣсто того онъ доказываетъ какъ разъ обратное, прикрываясь двусмысленностью термина—*противно эгоизму*. Внимательный читатель, конечно, легко сообразитъ, что то, что г. Соловьевъ

называетъ „противно эгоизму“,—совсѣмъ не то же, что „безкорыстно“. Человѣкъ лично здѣсь заинтересованъ,—только не положительнымъ, а отрицательнымъ образомъ: его интересъ заключается не въ переживаніи и продленіи даннаго чувства, а въ устраненіи послѣдняго. Все возраженіе г. Соловьева основано лишь на томъ, что онъ забываетъ различіе въ состраданіи и сорадованіи двухъ моментовъ: состраданіе и сорадованіе могутъ состоять только въ томъ, что человѣкъ радуется или страдаетъ *вмѣстѣ* съ другими; такое сорадованіе и состраданіе еще не имѣютъ чисто нравственнаго характера; для того, чтобы эти чувства получили нравственное значеніе, мы должны страдать и радоваться не только вмѣстѣ съ другими, но именно *за* другихъ. А при такомъ условіи сорадованіе будетъ такъ же безкорыстно, какъ и состраданіе. „Въ основу нравственности, говоритъ далѣе г. Соловьевъ, по требованію разума можно полагать только такія чувства, которыя каждый разъ содержатъ въ себѣ побужденія къ опредѣленному дѣйствию, изъ обобщенія которыхъ образуется затѣмъ опредѣленное нравственное правило или принципъ. Но удовольствіе или радость есть *конецъ* дѣйствія, въ немъ достигнута цѣль дѣятельности, и участіе въ чужомъ удовольствіи, какъ и ощущеніе своего собственнаго, не заключаетъ въ себѣ никакого побужденія и основанія къ дальнѣйшей дѣятельности“ (стр. 97). Допустимъ на одну минуту, что нашъ философъ совершенно правъ, когда говоритъ, что сорадованіе, какъ и сама радость, не содержитъ никакихъ побужденій къ дѣйствию. Но вѣдь нравственность не исчерпывается однимъ внѣшнимъ дѣйствіемъ; она прежде всего есть внутреннее отношеніе. Несомнѣнно, что сорадованіе, какъ внутреннее настроеніе, заслуживаетъ нравственнаго одобренія. Спрашивается, по какому же нравственному принципу мы его одобряемъ, разъ мы согласимся, что нравственныя отношенія къ ближнимъ опредѣляются исключительно состраданіемъ? Очевидно, придется вывести нравственную цѣнность сорадованія изъ состраданія. Хотя это представляетъ явное неудобство, однако г. Соловьевъ, повидимому, пытается это именно сдѣлать, когда говоритъ: „кто жалѣетъ о чужихъ страданіяхъ, тотъ, конечно, принимаетъ участіе и въ чужихъ радостяхъ“. На самомъ дѣлѣ это какъ нельзя болѣе противорѣчитъ опыту. Радость другихъ рѣдко вызываетъ сочувствіе

человѣка, и хорошо, если бы при этомъ остается только равнодушнымъ; часто бываетъ гораздо хуже: чужая радость возбуждаетъ не сорадованіе, а зависть. Поэтому-то и говорятъ, что для состраданія достаточно быть человѣкомъ, для сорадованія же нужно быть ангеломъ. Но г. Соловьевъ не правъ, когда утверждаетъ, что сорадованіе не содержитъ въ себѣ *никакихъ* побужденій къ дѣятельности. Правда въ моментъ переживанія извѣстной радости вмѣстѣ съ близкимъ послѣдній не нуждается въ нашей помощи въ данномъ именно отношеніи. Однако на какомъ же основаніи признавать нравственною лишь ту дѣятельность, въ которой оказывается помощь? Если я, напримѣръ, *пришелъ* къ своему близкому, и извѣстнымъ образомъ *выразилъ* ему, что радѣлю его радость, то нельзя сказать, чтобы здѣсь не было *никакого дѣйствія*, и мои поступки далеко не были бы нравственно безразличными, а напротивъ ихъ нравственная цѣнность была бы тѣмъ выше, чѣмъ больше бы въ нихъ выразилось безкорыстной любви. Самъ г. Соловьевъ относитъ къ числу нравственныхъ основъ благоговѣніе. Но предметъ нашего благоговѣнія не нуждается въ нашей помощи. Не слѣдуетъ ли отсюда, что выраженія благоговѣнія не имѣютъ нравственного значенія, а само благоговѣніе не можетъ быть нравственнымъ принципомъ?—Все сказанное доселѣ относится къ тѣмъ случаямъ, когда наши дѣйствія обусловлены настоящимъ состояніемъ нашего близкаго. Но что же сказать о тѣхъ случаяхъ, когда нашею цѣлю служить не устраненіе страданія, а доставленіе положительнаго блага или радости, и когда производящею причиною дѣйствія является очевидно не состраданіе, а именно мысль о будущей радости того, кому оказывается благо? Не станетъ же г. Соловьевъ отрицать, что такіе случаи дѣйствительно бываютъ, а между тѣмъ, чтобы выводить ихъ изъ состраданія, нужно напередъ отказаться отъ мысли, что въ нашихъ радостяхъ есть вообще какой-либо положительный элементъ, и признать вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ, что они состоятъ исключительно въ отсутствіи страданій и неудовольствія. Мы впрочемъ не отрицаемъ того, что состраданіе въ большинствѣ случаевъ служитъ наиболѣе дѣйствительнымъ мотивомъ нравственной дѣятельности, и что наши близкіе гораздо болѣе пугаются въ устраненіи страданій, чѣмъ въ доставленіи положитель-

ныхъ радостей. Мы хотимъ только сказать, что, не смотря на это, альтруистическій принципъ по своему объему гораздо шире жалости и потому не можетъ быть къ ней сведенъ безъ явныхъ натяжекъ. Даже съ точки зрѣнія самого г. Соловьева нельзя ограничивать этотъ принципъ одною жалостью. Г. Соловьевъ говоритъ, что сущность альтруистическаго принципа выражается въ формулѣ: *поступай съ другими такъ, какъ хочешь, чтобы они поступали съ тобою*. Но вѣдь несомнѣнно, что каждый изъ насъ хочетъ, чтобы ему не только сострадали, а и сорадовались, чтобы его не только забывали отъ страданій, но и радовали положительными благами, чтобы чувствовали къ нему благодарность за его благодѣянія, чтобы желали его присутствія, находили удовольствіе въ его бесѣдѣ, — однимъ словомъ, чтобы его *любили*.

Г. Соловьевъ старается доказать, что любовь сама по себѣ еще не имѣетъ нравственной цѣнности. Если это такъ, то, конечно, она не можетъ быть и основою нравственнаго поведенія. Едва ли однако можно признать и въ данномъ случаѣ достаточно сильною аргументацію автора. „Любовь, говоритъ онъ, получаетъ нравственное значеніе лишь въ зависимости отъ данныхъ предметныхъ опредѣленій. Любовь сама по себѣ, или любовь вообще—не есть добродѣтель, иначе были бы добродѣтели все безразлично существа, такъ какъ все они непремѣнно любятъ и живутъ своею любовью. Но не вмѣняется въ добродѣтель эгоистическая любовь къ себѣ и къ своему, также страстная любовь къ естественнымъ и противоестественнымъ удовольствіямъ, любовь къ напиткамъ, къ псовой охотѣ и конскимъ ристаніямъ..... Такая „любовь“ заранѣе отвергнута апостоломъ любви: *не любите міра, ни всего что въ мірѣ*“ (стр. 142). Подражая аргументу г. Соловьева, мы могли бы сказать о жалости то же самое, что онъ говоритъ о любви: жалость не имѣетъ сама по себѣ нравственнаго значенія, потому что не вмѣняется въ добродѣтель жалѣть себя самого, жалѣть о пропущенныхъ удовольствіяхъ, о неудавшихся преступленіяхъ. Г. Соловьевъ могъ бы возразить намъ, что такая жалость имѣетъ общаго съ нравственною жалостью одно только названіе, и потому ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть съ нею смѣшиваема. Но это какъ разъ то самое возраженіе.

какое и мы должны ему сдѣлать: нельзя же на самомъ дѣлѣ серьезно думать, что кто-нибудь можетъ смѣшать любовь къ ближнему съ любовью къ псовой охотѣ или конскимъ ристанціямъ. Всѣ перечисленные г. Соловьевымъ виды любви указываютъ на любовь къ удовольствіямъ и поэтому суть виды эгоизма, а эгоизмъ и нравственная любовь—это два противоположныхъ полюса, которыхъ никто не смѣшаетъ. Но если кто-нибудь опасается, что это все-таки можетъ случиться, тогда затрудненіе устранить очень легко: стоитъ только прибавить къ слову любовь эпитетъ *безкорыстная*. Въ дѣйствительности впрочемъ въ такой прибавкѣ едва ли можетъ оказаться необходимость.

Итакъ, мы старались показать, что совокупность нравственныхъ элементовъ въ нашихъ отношеніяхъ къ ближнимъ обнимается понятіемъ любви, которая въ виду этого и должна быть нами принята въ качествѣ сущности альтруистическаго принципа нравственности. Теперь является вопросъ, нельзя ли это чувство признать за сущность нравственнаго отношенія вообще, какъ этому научаютъ насъ слова І. Христа? Г. Соловьевъ указываетъ какъ на основу нашихъ отношеній къ высшему насъ—на чувство благоговѣнія. Никто не станетъ спорить, что благоговѣніе составляетъ отличительный признакъ этого именно рода отношеній. Но спрашивается, не смотря на видовыя отличія, не остается ли тождественною сущность нашего нравственнаго отношенія къ Богу и къ ближнимъ? На этотъ вопросъ мы въ правѣ отвѣчать утвердительно. Г. Соловьеву явнымъ образомъ не удалось разграниченіе между альтруистическими и религіозными отношеніями, какъ между двумя различными сферами нравственности, имѣющими каждая свой особенный принципъ: ему пришлось отнести въ сферу благоговѣнія добрую половину чисто человѣческихъ отношеній: любовь родителей къ дѣтямъ вытекаетъ изъ чувства жалости и, значитъ, имѣетъ альтруистическій характеръ, но любовь дѣтей къ родителямъ основывается на чувствѣ благоговѣнія и слѣдовательно имѣетъ характеръ религіозный; любовь высшихъ въ духовномъ отношеніи людей должна разсматриваться какъ проявленіе альтруизма, но уваженіе и почтительность со стороны низшихъ должны быть понимаемы какъ проявленія религіознаго принципа: благодѣянія, оказываемыя стра-

ждущимъ, суть проявленія альтруизма, но благодарность со стороны благодѣтельствуемыхъ уже не вмѣщается въ альтруистическій принципъ и разсматривается какъ „начатокъ благоговѣнія“ (стр. 516). Въ неестественности подобнаго разграпиченія явно сказываются его неудобства. Поэтому гораздо лучше признать, что основа и сущность нравственнаго отношенія остается всегда тождественною, не смотря на различіе его объектовъ, хотя это различіе съ своей стороны порождаетъ многообразіе видовыхъ особенностей даннаго отношенія. Въ нравственную область входятъ самыя разнообразныя явленія и стороны нашей жизни; каждая изъ нихъ, вступая въ нравственную сферу, не сливается въ слѣдствіе этого до безразличія съ остальными и не теряетъ своей отличительной опредѣленности, а дѣлается лишь особенною формою нравственнаго отношенія. Въ слѣдствіе этого одна и та же нравственная основа осложняется каждый разъ особенностями даннаго случая. Отсюда и происходитъ чрезвычайное разнообразіе формъ, въ которыя облекается единая нравственная основа—любовь: то она проявляется въ жалости, то въ почтеніи, то въ сорадованіи, то въ преданности, то въ заботливой пѣжности, то во властномъ покровительствѣ, то въ благодарности, то въ забвеніи обидъ и т. д. Все сказанное вполне примѣнимо и къ религіозному отношенію: оно есть лишь особая, высшая форма нравственнаго, и потому благоговѣніе есть только осложненная любовь или осложняющій элементъ любви. Подобное признаетъ и г. Соловьевъ, когда говоритъ, что въ благоговѣніи любовь соединяется съ другими элементами. Самъ г. Соловьевъ принужденъ даже прямо назвать благоговѣніе особою формою любви. Иначе и не могло быть съ его даже точки зрѣнія: первичною формою благоговѣнія онъ считаетъ отношеніе дѣтей къ родителямъ; но это отношеніе всегда и вездѣ разсматривалось и разсматривается какъ одинъ изъ видовъ любви.

Итакъ, есть основанія думать, что матеріальная основа нравственности не троитвенна, а едина, и что она заключается въ любви.

Мы не послѣдуемъ за нашимъ авторомъ въ область прикладныхъ вопросовъ этики и позволимъ себѣ объ этой части труда г. Соловьева одно только замѣчаніе. Нашъ философъ является здѣсь во многихъ случаяхъ защитникомъ

„относительнаго добра“, которое иногда лучше бы назвать неизбежнымъ зломъ. Такъ, напримѣръ, авторъ старается подыскать *идеальныя основанія* для института собственности, который съ идеальной точки зрѣнія ясно осуждается въ евангелии: старается найти оправданіе для войны, осуждаемой христіанскимъ сознаниемъ. Что современное общество не можетъ существовать безъ собственности,—въ этомъ не станеть сомнѣваться ни одинъ благоразумный человекъ; тѣмъ не менѣе, пока на свѣтѣ есть хоть одинъ нуждающійся, идеаломъ останется не оправданіе собственности и спокойное обладаніе ея, а слова І. Христа: *продай имѣніе твое и раздай нищимъ*. (Мѣ 19, 21 и парал.); кромѣ того, и Самимъ Христомъ и Церковью отреченіе отъ собственности разсматривается какъ требованіе христіанскаго самоотреченія (Ср. Мѣ. 19, 24—29 и парал.; Ср. Мѣ. 6, 25—34; ср. монашескій обѣтъ нестяжательности). Въ виду этого ближе къ евангелію стоитъ тотъ моралистъ, который говоритъ вслѣдъ за Христомъ: *продай имѣніе твое и раздай нищимъ*, чѣмъ тотъ, который усиливается найти въ собственности „реальную точку опоры для благочестивой памяти объ отщепеныхъ родителяхъ“. Точно также мы вѣримъ г. Соловьеву, что война принесла большія услуги человѣческой цивилизаціи, но это не мѣшаетъ намъ съ большей симпатіей относиться къ тѣмъ моралистамъ, которые энергично призываютъ бросить это безчеловѣческое средство цивилизаціи, чѣмъ къ тѣмъ, которые стараются успокоить нашу совѣсть, указывая, что на войнѣ у отдѣльнаго солдата не бываетъ злого намѣренія, направленаго на опредѣленнаго человека, „особенно при господствующемъ нынѣ способѣ боя изъ далеко-стрѣльныхъ ружей и пушекъ противъ *невидимго* за разстояніемъ непріятели“ (Оправданіе добра, стр. 497)—Мы согласны съ г. Соловьевымъ въ томъ, что безъ „относительнаго добра“ не проживешь. Но моралистъ долженъ быть какъ можно осторожнѣе въ его „оправданіи“, потому что, ставши на этотъ скользкій путь, можно пойти слишкомъ далеко.

Н. Городенскій.