

**История нравственности и нравственных
учений
профессор Маркеллин Алексеевич
Олесницкий**

Часть I. Введение в курс этики. Введение в историю нравственности. Генезис нравственности. Дикие народы

Введение в курс этики

Научная постановка этики

“Чтобы в настоящее время выступить перед публикой с новой в руках моральной системой, для этого требуется немалая доля мужества”, – такими словами начал свое сочинение автор вышедшей в Германии в прошлом году системы *этики* или по другому произношению – *ифики* (науки о нравственности).¹ Такими же словами должен начать сочинение по этике и русский моралист, хотя по основаниям, при тождестве их в существе, несколько видоизмененным.

Читатель поймет нас, если мы скажем, что у нас в России этика достигла в посту на тельном движении своем того пункта, в котором настоятельно требуется *реформа* ее. А потребность в реформе становится настоятельной в те моменты истории, когда наличных элементов к продолжению существования и жизни в какой-нибудь области оказывается недостаточно вследствие изменившихся требований существования и жизни с наступлением новой фазы. Иногда можно бывает удовлетворить эти требования новой комбинацией старых элементов, так как в последнем случае, нет сомнения, выходит нечто новое; но бывает и так, что наличные элементы до того изживаются, что требуется введение новых, свежих элементов. Функция с *a, b, c, d....* должна уступить место функции с *m, n, o, p....* Иному дереву можно пособить посредством обрезываний, соскабливаний и замазок; а иное, повредившееся в корне, надобно вырвать и посадить на его место другое. Иное здание требует починки, а иное перестройки. Быть может, аналогии эти наведут кого-нибудь на мысль о радикализме. Но радикализм не понимает законов исторического развития. И дерево, предназначенное к искоренению, не про на дает всецело: во-первых, с него можно снять черенок; а во-вторых, разложившись химически, оно войдет в состав другого дерева. Разрушенное здание доставит часть материала для постройки нового. Подобно этому, скажем словами *Уэвелля*, и «история каждой науки может показаться сменой революций, но в действительности есть ряд развитий».² Нам может казаться, что

принципы, составлявшие торжество предыдущих периодов знания, низвергаются и уничтожаются позднейшими открытиями, но на деле эти принципы входят и включаются в последующие учения той долей истины, какая была в них. Таким образом они продолжают быть существенной частью науки. Прежние истины не изгоняются, а поглощаются, не отрицаются, а расширяются».³

Напряженное состояние, обыкновенно предшествующее реформе, довольно внятно отразилось по нашему предмету в некоторых периодических органах выражения научной мысли за последние годы. С одной стороны, там сетуют на «крайне жалкое состояние у нас науки о нравственности», на «появление у нас таких трудов по богословской ифике, которые способны воспитать одно отвращение от этой, в высшей степени интересной и важной, отрасли знания», – пророчат, что «печальное состояние у нас этой науки, касающейся столь существенных, первостепенных вопросов бытия и жизни, грозит еще увеличиться»,⁴ – указывают на то обстоятельство, что «в нашем отечестве наука о христианском нравоучении не представляет в своем движении особого успеха и оригинальности», что вообще «эта наука еще далеко не установившаяся и находится еще в процессе своего формирования»,⁵ – считают не только трудным, но «даже невозможным ожидать у нас появления вполне самостоятельных исследований в области богословской и философской ифики,» а потому советуют русским богословам заняться переводом западных ифик на русский язык». Жалуются, далее, на «возмутительное равнодушие к ифике интеллигентных людей», на отвращение талантливых умов от занятия этою наукою в силу господствующих относительно ее предубеждений, предрассудков», на «праздное молчание их тогда, когда самые камни должны вопиять“(!)⁶, – объявляют «весьма не высокий ученый кредит ее столь невысокий, что «многие встречают улыбкой этот предмет в ученой программе».⁷ С другой стороны, высказывают «глубокое убеждение*, что «ифика имеет великую будущность», что «отрицать возможность для ифики быть наукой значит отрицать возможность строго-

научной постановки психологии, истории и других отраслей знания, которые в настоящее время напрасно еще кичатся своим небывалым научным направлением, – что “ифика, вместе с догматикой, должна составлять и составляет фундамент всего богословского образования и представляется самой влиятельной в руках преподавателя, отличающегося даровитостью и всецело преданного своей науке”, – призывают “самые лучшие умственные силы сосредоточиться на изучения и исследовании нравственных вопросов во всей их глубине и широте»,⁸ видят “добрый знак начала ученой разработки православного богословия” и указывают даже «предтечу этого желанного направления».⁹

Но не у нас только, и на за на де этика, как наука, все еще продолжает играть какую-то двусмысленную роль, научная судьба ее как будто до сих пор не определилась еще. И там – с одной стороны, встретятся нам недоразумения на счет научного характера ее, а с другой – прозревается рассвет величественной будущности ее. Роже в 45-м году указывает на “научную пустоту так называемых христианских нравоучений” и опасается, как бы заглавие его сочинения – “богословская этика»? не оттолкнуло читателей.¹⁰ Вуттке в 61-м году недоразумеает, каким образом примирять те явления, что «богословие 19 века стремилось выдвинуть по преимуществу нравственную сторону христианства», между тем «научная разработка христианского нравоучения, по сравнению с другими отраслями богословской науки, оказывается незначительной, даже бедной».¹¹ Наговский в 71-м году высказывает сожаление, что “в новейшее время значительно у на л интерес к практической философии”.¹² Мартенсен в том же году, сопоставляя этику с догматикой, находит положение этики, как богословской науки, существенно другим (менее благоприятным), чем положение догматики. Он не находит ничего удивительного, если неопределенность и разногласия, господствующие по настоящее время насчет научного построения этики, приводят иных к убеждению, что “систематическое построение этики невозможно, что, поэтому, надобно ограничиться решением нравственных проблем в

форме монографий”.¹³ По словам *Ландау*, издавшего первый том своей этики в 77-м году, требуется довольно энергии и труда, чтобы “в настоящее время возбудить интерес образованного и ученого мира к тем вопросам, которые уже давно устранены из порядка вещей (т.е. к нравственным).¹⁴ – Но, с другой стороны, в за ных системах нравственности нам слышатся и такие отзывы, высказываются и такие взгляды, которые не могут истинно не радовать моралиста. “Попытка создать новую нравственную систему, – пишет *Вернер* в 50-м году, – окажется тем смелее, чем богаче и многостороннее деятельность, направленная в наше время на изложение христианской этики в обновленном и более привлекательном виде”. “на исследование содержания этой науки направлен, по его словам, живой интерес.¹⁵ “Естественным следствием практико-эмпирического направления нашего времени, – пишет *Кульман* в 63-м году, – является то, что в богословии научная обработка этики и сродных с ней наук получает новый толчок”.¹⁶ *Мартенсен* “твердо надеется”, что, несмотря на сомнение некоторых в возможности систематического построения этики, неотразимая потребность связного изложения нравственных предметов достигнет наконец своего удовлетворения”. “Как на предвестие и ручательство в этом можно указать уже на некоторые явления в богословской литературе; там увидим, что относительно понятия об этике, архитектурного плана этой науки и некоторых пунктов содержания ее более и более водворяется между учеными согласие”. Затем *Мортенсен* высказывает желание, чтобы издаваемое им сочинение по этике помогло последней занять такое же положение в научном отношении, какое занимает догматика.¹⁷ “Все более и более проходит время равнодушия, – пишет *Вуттке* в 62-м году, – все более и более высказывается потребность научного изложения христианского нравоучения”.¹⁸ “Интерес к морали, – говорит *Лютардт* в своих лекциях по христианской морали, читанных им в 72-м году, – сделался в богословии весьма живым в последние десятилетия. Живой интерес, направляемый на эту науку, стоит в связи с важным значением вопросов жизни, особенно жизни социальной, для настоящего и

будущего времени; для христианства и его представителей возникает отсюда задача показать, что только христианство может “дать последнее решение этих вопросов.”¹⁹ Зайдель упоминает о “длинном ряде прекрасных произведений по философской и богословской этике” в называет из них произведения: *Вирта*, *Халибеуса*, *Фихте* младшего, *Риттера*, *Роте*.²⁰ Ландау, издавший свою этику в 77-м году, упомянув об охлаждении образованного мира к нравственным вопросам, высказывает “убеждение свое в высоком значении этих вопросов для науки и жизни и надежду на то, что, несмотря на разные препятствия, ему все-таки удастся произвести что-нибудь полезное в этой важнейшей, по Канту, сфере жизни и деятельности человеческой”.²¹

Вот фактические данные для суждения о состоянии в настоящее время науки о нравственности. Вот фактическое подтверждение высказанной нами в начале речи мысли, что наука о нравственности в настоящее время находится в переходном состоянии, играет какую-то двусмысленную роль. Но есть разница между состоянием ее на западе и состоянием ее у нас, есть разница, как заметили мы в начале, и в причинах, вызвавших различное состояние ее и различные взгляды на нее. Рассмотрим, в чем состоит эта разница.

Обращаясь к состоянию науки о нравственности в нашем отечестве и ко взглядам на нее нашего просвещенного общества, спросим: почему чувствуют у нас нерасположение к этой науке и так невысоко ставят ее? Потому, ответим, что не знают ее. А почему не знают ее? Потому, что, строго говоря, у нас еще нет ее, как науки. Под видом же ее у нас предлагают нечто такое, что в настоящее время не вправе носить строгое название науки. Как можно полюбить сладкое, если под видом сладкого нам предлагают, и мы вкушаем несладкое? Те руководства по науке о нравственности, которые мы имеем,²² доставляют только материал для построения науки о нравственности, и притом материал далеко не весь, а только часть его.²³ И если бы, значит, на подобных этиках мы вздумали опочить, как на выразителях современной науки о нравственности, то понапишем ли бы в анахронизм. Мы весьма

далеки от того, чтобы невнимательно, или еще хуже, пренебрежительно относиться к подобным руководствам. Они представляют собою необходимую ступень, которую должна была пережить нравственная наука в своем развитии, следовательно имеют историческое значение. Есть и у немцев нечто подобное нашим, наводненным текстами из Библии, этикам (и догматикам); но оно (это нечто) так и называется у них “библейским” богословием и различается от “систематического” богословия;²⁴ оно (библейское богословие) стоит у них на переходе от последнего (систематического богословия) к “историческому» богословию, следовательно, тесно соприкасается с историей. Так и должно быть; между тем у нас эти две вещи смешиваются. Но об этом речь ниже; в настоящем же месте ограничимся следующим замечанием. Кто знаком с этикой только по нашим (отечественным) руководствам и пособиям по этому предмету, тот не вправе произносить суждение об этике, как науке, не вправе трактовать о современном состоянии ее в ученом мире вообще. Кто, далее, изучал эту науку и по иностранным руководствам, но изучал назад тому 15–20 лет, тому также не по силам и не по праву решать научную судьбу ее, потому что и иностранными тогдашними руководствами (напр. *Гиршером*, “Мораль” которого митр. *Григорий* собирался было перевести на русский язык) нельзя определить современное научное состояние и достоинство ее.²⁵ Недостаточно для последней цели и ознакомления с *Вуттке*, *Пальмером*²⁶ и под. им. Надобно возвыситься до изучения *Эттиньиена*,²⁷ *Зайделя*, *Мартенсен*, *Каулиха*,²⁸ *Жанэ*²⁹ и др., явившихся в последние годы моральных систем и монографий о разных предметах нравственной области. Несравненно удобнее было бы нам, русским, следить за развитием не за наукой о нравственности и следовательно, вернее судить о научном движении ее, а тогда научный уровень ее гораздо быстрее поднимался бы у нас, если бы у нас делались переводы лучших иностранных пособий по этому предмету. Насколько ниже стоял бы у нас научный уровень многих наук – истории, философии, естественных наук, если бы у нас не было по этим наукам

переводных сочинений. Но иностранные руководства по этике не могут быть переводимы на русский язык без переделок. Остается, значит, читать их в оригинале. Но для этого достанет и времени, и сил, и охоты разве у специалистов этой науки, и специалистов не номинальных только, а действительных. И последние-то, надеемся, убеждены в научном характере и достоинстве этики. Значит задача их – проводить эти убеждения, путем специальных сочинений по этике, в русские умы.

На за на де, предупредившем нас в развитии культурной жизни (или, собственно, в Германии), научная разработка этики не может быть и сравниваема с разработкой ее у нас. Тем не менее и там, как мы видели, этика как будто ведет еще борьбу за право гражданства. Есть, значит, более общие, более существенные причины этого явления. Какие же это причины?

Этика принадлежит к группе тех наук, которые весьма юны еще, следовательно находится в поре, когда ей приходится выслушать приговор о будущей судьбе своей, судебское определение – быть или не быть. Послушаем, напр., как начал свои лекция по психологии *Вундт* назад тому 15 лет. “Едва ли, кроме психологии, – говорит он, – есть наука, относительно которой существовало бы столько сомнений и противоречий. Одни считают ее отжившею свой век и неспособною к дальнейшему развитию, другие думают, что она находится в поре младенчества я только что начинает развиваться”.³⁰ Между тем кто в настоящие дни станет сомневаться в возможности, необходимости и важности науки психологии? А младенческое состояние этики имеет, в свою очередь, свои причины, кроме общей причины – медлительного развития прогресса в человечестве.

Первая причина заключается в необыкновенной трудности предмета этики, – в трудности открыть и объяснить законы в мире свободы, подвести человеческие хотения и действия, составляющие предмет этики, под общие схемы. В этом отношении догматика, составляющая с богословской этикой группу “систематического* богословия, находятся в более выгодных условиях, чем этика, на что и обратил внимание

Мортенсен, усиливающийся поставить этику, как объясняет в предисловия к своей этике, на ту ступень, на какой в настоящее время стоит догматика. “Хотя можно говорить о трудности и догматического познания, – пишет *Мортенсен*, – но с наименьшим правом можно утверждать, что открытые нам божественные предметы проще, менее сложны, чем человеческие предметы, – что в откровении и вере, рассматриваемых в самих себе, порядок и связь гораздо заметнее, чем в сложном и запутанном лабиринте человеческих действий, рассмотреть которые в их отношении к откровению и вере, имеет задачей этика”.³¹ Вот чем объясняется высшее, сравнительно с этикой, научное развитие догматики – как на Западе, так и у нас. Этику можно сравнить в рассматриваемом нами отношении прежде всего с историей. Почти до последнего времени история была не столько наукой исторической, сколько материалом для науки исторической; содержала в себе весьма много фактов, но весьма мало общих понятий и положений, дающих ключ к уразумению внутренней связи фактов. Да и в настоящее время, как наука, открывающая законы в сфере своего предмета, история должна быть поставлена ниже других наук. Подобно тому обстоит дело и в этике. Если обратим внимание на характер первоначальных письменных произведений христианства и других религий, то найдем, что они суть по преимуществу нравоучительные произведения; и впоследствии нравоучительная литература развивается богато и любима народом. Так у нас в России, так и в других местах, напр. в Германии, где назидательная письменность так же развита, как и у нас. Фактов из области нравственной жизни, значит, довольно, но недостает научной критики и анализа этих фактов. Как туго подвигалось вперед развитие нравственной идеи в сознании человечества, это не трудно подметить, проследив историю развития нравственных понятий. Медлительное движение нравственного сознания подало повод *Боклю* утверждать, что “нравственность и была неподвижна, и останется в том же положении... если сравним это неподвижное положение нравственных истин с постоянным развитием умственных, то разница окажется поразительной”.³²

И на этом основании *Бокль* доказывает в своей “Истории цивилизации”, что нравственность не имеет почти никакого влияния на возникновение и прогрессивный ход цивилизации, что главнейшим фактором последней являются знания. Не место здесь критиковать теорию *Бокля*;³³ но во всяком случае она наводит нас на мысль о трудности производить исследования в моральной области. Но трудность предмета нисколько не слагает с нас обязанности заниматься предметом, а, напротив, обязывает усилить занятие.

Вторая причина младенческого состояния этики заключается в практическом характере предмета этой науки. Чем ближе предмет к практике, тем более человек склонен довольствоваться фактом непосредственной деятельности, не делая его предметом нарочитой рефлексии: во первых, потому, что тут предмет недостаточно объективен,³⁴ а во-вторых, потому, что трудно бывает переведение предмета практической деятельности в сферу отвлеченной мысли, – чем строже наука, тем больше она движется в круге общих понятий, между тем практика есть область индивидуализма (*individuationis*). Чтобы помочь себе в этом случае, этика принимает в услугу себе аскетику, служащую посредницей между общими и отвлеченными положениями этики и практической жизнью, научающую и помогающую проведению в жизнь идеальных требований этики. Между тем как нередко смешивают у нас этику с аскетикой и этим затемняют научный характер ее и сводят ее с принадлежащего ей места в ряду наук. Этику можно сравнить в рассматриваемом отношении с педагогикой. И предмет педагогики практического характера; и на этом-то основании педагогика должна быть разделена и разделяется на общую и прикладную. Но, “как наука, рассматриваемая чисто теоретически, – скажем словами *Вайтца*. – педагогика не допускала бы подобного деления ее, потому что последняя (практическая педагогика) в той именно степени отдаляется от характера строгой науки и воспринимает в себя эмпирические элементы, в какой вступает в связь с практическим талантом, с педагогикой как искусством».³⁵ Как искусство, педагогика так же стара, как старая история; но как наука она стала преподаваться

с университетской кафедры только с 1779 года. Следует указать и на то обстоятельство, что сердце краснеет, когда в него пристально всматривается рассудок, и потому-то в обществе, как видим на опыте, обыкновенно бывает как-то неуместно вести речь на тему о внутренних движениях нравственного чувства; пересознавать эти предметы предоставляется в удел личному сознанию, а в собраниях больше нравится трактовать о предметах универсального характера. Женщина, которая от природы сильнее мужчины нравственным чувством и потому расположеннее к религиозно-нравственной жизни, слабее мужчины логикой.

Как на причину невнимания к этике укажем, далее, на увлечение теми науками, которые блестяще на вид и ощутительнее в полезных результатах своих. Причина, значит, та самая, которая побуждает людей гоняться больше за познаниями, за просвещением ума, чем за совершенствованием воли.

Наконец, хотя этика далеко не достигла еще всей широты и полноты своей, хотя “ни одна богословская область так не далека от законченности, по крайней мере относительной, как область нравоучения”,³⁶ тем не менее из истории этики, протекшей по настоящее время, нетрудно подметить разладицу в решении основных вопросов нравственности. Относительно понятия, содержания и границ нравоучения, относительно начала нравственности, свободы человеческой, закона нравственного и т.д. доселе существует такая неопределенность, что, по словам *Вунтке*, “есть в настоящее время богословы, которые смотрят на эту область, как на *herrenlosen Urwald*”,³⁷ в котором они без стеснения могут по своему произволу ломать, планировать и строить в пользу каких угодно спекуляций своих.³⁸ Не пресытились ли поэтом, и истомились напрасными усилиями и бесполезными спорами? Очень может быть, по крайней мере многие. А тут к тому нескучный состав различных до противоположности философских направлений, радикально подрывающих надежду на мир мыслителей.³⁹ Но как не уполномочивает нас сложить руки, как замечено выше, трудность предмета, глубина цели, так

не уполномочивает на это и запутанность средств на пути к достижению цели. Любознательность ненасытима; следовательно, “пресыщение» может последовать разве у не любознательного. Ум, оплодотворяемый фактами, неистощим, как неистощимо бытие; следовательно, “истощение” может последовать разве у неумного.

Но каковы бы ни были причины невысокого кредита этики как науки, в настоящее время, во всяком случае фактически очевидно, что он невысок. Ясно также, что при ретроградном направлении одних, усилия других направлены на возвышение его уровня. Германия, на которой, по выражению Гения, опочил дух науки, служит образцом в последнем отношении. Англия и Франция, вследствие господствующих в них противных духу и характеру истинной морали, направлений и вследствие других обстоятельств, далеко позади Германии. А еще дальше – мы, русские. Но зато мы гораздо восприимчивее Англии и Франции (и значительной части Германии) к усвоению чистых моральных идей. У нас несравненно слабее парализация крайностями нормального направления духа, выходящего из бессознательной и полусознательной психической сферы, по переходе его в область ясного сознания. Мы ближе к той середине, которой популярное сознание усвоило предикат золотой. Мы меньше знаем хорошего в научном отношении, но зато меньше и дурного. У нас, юных наукою, не определялось еще направление научной мысли; но эта самая неопределенность не служит ли ручательством в том, что мысль наша наиболее способна и расположена воспринять истину в надлежащей чистоте, не искаженной утвердившимися в уме ложными и односторонними направлениями, и выразить ее в форме точных, научных понятий, хотя этого и не успела еще сделать. Содействовать по возможности успешному и правильному развитию у нас науки о нравственности – вот цель, преследуемая настоящими нашими этическими экскурсиями.

* * *

Conditio sine qua non⁴⁰ науки слагается из двух моментов: во-первых, настолько ли, спрашивается, самостоятелен известный предмет, чтобы образовать собой область особого,

специального научного исследования, а не расходится ли всецело по частям по другим областям научного исследования; во-вторых, может ли быть установлен познающим духом человека порядок в области этого предмета, может ли быть найден им закон происходящих в этой сфере явлений, – закон, который, как известно, составляет основу истины,⁴¹ а изыскание истины есть цель науки. Если бы в области известного предмета не представлялось познающему духу человеческому ничего больше, как только господство слепого случая, если бы принадлежащие к этому предмету явления представлялись ему ничем не связанными между собою, без постоянства и определенности, ничему не подчиненными, сменяющимися хаотически; то такой предмет не мог бы быть подвергнут умом человеческим научной обработке. При таком положении дела наука или вообще невозможна, или по крайней мере невозможна в *настоящее время*, так как не подготовлены к тому нужные предварительные работы, и так как наука есть “определенная совокупность познаний, изложенная в систематическом порядке, т.е. в такой связи, в которой, на основании общих достоверных понятий или законов, развивается внутреннее соотношение явлений определенного круга, обыкновенно представляющихся непосредственному наблюдению в бессвязном сопоставлении и временном следовании друг за другом.”⁴² Если бы, напр., был верен взгляд многих из современных естествоиспытателей, что философия не имеет особого предмета для исследования, так как она, по выражению *Гербарта*, “не есть знание, лежащее *вне* знаний, доставляемых другими науками»,⁴³ следовательно материал свой заимствует из других наук; то в этом случае весь ряд философских систем, вся философия потеряла бы самостоятельное значение, или еще хуже – разрешилась бы в ряд иллюзий, в фантом воображения, если бы вздумала выискивать в духе человеческом и в объективном бытии для построения своего умственного здания какое-нибудь особое основание и какой-нибудь особый принцип, принадлежащие философии исключительно, не общие у нее с другими науками. Но если будет доказано, что задача философии (образование

общего мировоззрения), составляющая неотразимое требование природы человеческого разума, не может пойти во всей полноте своей ни в какую другую науку, и ни одна из них не в состоянии разрешить ее собственными средствами, – если будет доказано, что философия не ограничивается механическим соединением последних выводов специальных наук в одно целое, а относится к ним точно так же, как всякая специальная наука относится к выводам соприкосновенных с нею наук, т.е. пользуется ими как материалом для решения своих задач, подвергая их самостоятельному исследованию в виду этой цели, – если будет доказано, что при тождестве материи есть разница между философией и прочими науками в методе; то отсюда ясна будет несостоятельность высказанного сейчас взгляда на философию, будет оправдала самостоятельность философии как науки. Или: если, напр., верна мысль, что в суждения о конечной цели миротечения нам встречается много темного, загадочного, гипотетического, что мироисторические события, благотворным или неблагоприятным образом влияющие на судьбу человека, хотя и могут быть сделаны предметом *теоретическая* рассуждения (относительно их причин и следствий), но не могут быть подведены умом человеческим под абсолютно прочную точку зрения для обсуждения практическая значения их; то отсюда следует, что мировая история не может сделаться предметом практической философии.⁴⁴ Хотя можно не сомневаться, что мировая история идет своей чередой и придет к своему концу (к своей цели), хотя очевидно также, что одним из факторов мировой истории, и притом фактором самым выдающимся, является человек, его деятельность, и следовательно он принимает участие в осуществлении конечной цели миротечения: но ясно также, что он не есть самостоятельный господин и распорядитель последнего (миротечения), не им дается направление миротечению, а потому он не в состоянии с точностью соразмерять отношения между средствами и целями в этой области, а в силах создать себе точку зрения для суждения об этом предмете разве относительно прочную. но отнюдь не абсолютно неизменную. А нам уже известно, что

научное наше знание известного предмета умалется по мере того, как нам не удастся открыть в сфере этого предмета общие законы. подвести происходящие в ней явления под определенные и неизменные точки зрения. Но если, напр., в геометрических фигурах – в круге, квадрате, кубе и т. д. мы всегда замечаем одни и те же свойства, если химическое сродство всегда остается верным себе, если течение астрономических тел всегда совершается в определенном порядке, если физиологические процессы пищеварения, кровообращения и др. всегда совершаются одним и тем же способом, то научное исследование об этих предметах возможно.

Спрашивается теперь, имеет ли этика свой особый, специально ей принадлежащий, предмет для последования, не расходящийся по другим наукам? – и настолько ли при этом высок этот предмет, что он стоит того, чтобы поставить его предметом особого специального рассуждения? Во-вторых, настолько ли устойчив этот предмет, что он может быть сделан объектом научного исследования?

Предмет этики вообще – человеческая воля и обусловленная ею область нравственного мира на земле. А факт существования воли необусловленных ею нравственных действий неопровержим. Он признается не моралистами только, а и натуралистами. Хотя последние, отождествляя силы и законы существования физического и нравственного мира, смотрят на этику как на часть физики; тем не менее и ими не отрицается своеобразный характер и своеобразная форма бытия и жизни на ступени человеческой. Потому-то и у натуралистов мир человеческих действий, как высшая форма бытия и жизни в градации предметов и существ природы, поставляется предметом особого рассмотрения, помимо того, что может быть сказано и что говорится натурализмом о формах бытия и жизни на низших ступенях природы. Потому-то и у Гегеля, напр., находим философию *объективного духа*, под которой разумеется у него та часть философии, которая занимается изображением нравственной природы человека и форм ее проявления. И Шлейермасер, отвергнув в сочинении

своем “Об отношении между физическим и нравственным миром*” различие между законами физического и нравственного мира, тем не менее отнюдь не отождествляет своеобразных форм существования этих двух миров. Факта совести не в силах был преодолеть и скепсис *Канта*. Категорический императив – “ты должен» был для него тем, в чем он наиболее был уверен. В самом деле, насколько непоколебимы истины математические, насколько несомненны положения логические, настолько же достоверны и факты нравственного сознания, так как они коренятся в природе человеческого духа.

Но о воле и ее функциях, возразят нам, трактуется в психологии, в отделе “о практической деятельности”, – не будет ли поэтому этика только повторять то, о чем говорить психология?

Бесспорно, что психологии не может и не вправе выпустить из своей сферы трактат о воле, предоставив этот предмет этике. Но это только один из фактов, показывающих тесное сродство между науками, которые все должны образовать собою одно целое, группируясь около средоточного пункта своего и постепенно расходясь на периферии. В таком же близком сродстве с психологией находятся логика, развивающая отдел психологии о познании, эстетика, коренящаяся в главе психологии об эстетических чувствованиях, метафизика, соприкасающаяся с психологией во многих пунктах. Вообще к последней (психологии) более или менее близки все науки, входящие в круг так называемых гуманных или нравственных (в широком смысле слова) наук, так как все они трактуют с разных сторон о том же предмете, о котором трактует и психология, т.е. о духе человека. Но психология навёртывает только схему того, что изображается в означенных науках; она есть, так сказать, архитектор, создающий план; сродные же с ней науки суть рабочие, выполняющие этот план; она закладывает основы, а названные науки созидают на этих основах здание. Насколько значит логике, эстетике, метафизике и другим гуманным (нравственным) наукам принадлежит самостоятельное значение, настолько оно должно принадлежать и этике. И этика,

следовательно, имеет предметом своим специальное раскрытие отдела психологии о волящей деятельности человеческой, построение здания на основании учения психологии о воле человека. Область воли есть область *производительности* человека во вселенной, в противоположность области ума, как области восприимлемости.⁴⁵ Воля Божия, выраженная в идеях творения, воспринимаемых человеком в свое сознание, получает здесь, т.е. в области воли человеческой, свое подтверждение, и такими, образом человек является здесь подобно Богу, в относительном смысле, творческим существом, соработником Богу в выполнении задачи творения и в осуществлении его целей. По *объективной* стороне своей идея царства Божия (миропорядок), обнимающая собой все без исключения в мире, осуществляется рядом актов воли Божией, составляющих предмет метафизики (из философских наук) и догматики (из наук богословских); а по *субъективной* стороне своей она осуществляется рядом актов воли человеческой, составляющих предмет этики (философской и богословской). Предмет, как видим, вполне довлеющий, чтобы ставить его объектом особого специального исследования в особой специальной науке.

Но не исчерпывается ли предмет этики другими науками. входящими в область “практической философии” и “практического богословия”? В область практической философии, как замечено нами выше в подстрочном примечании, кроме этики, входят: естественное право или философия права и эстетика или философия искусства; а в область “практического” богословия входят: наука о христианском богослужении (литургика), пастырское богословие, церковно-каноническое право, гомилетика и т.п. науки.⁴⁶ Все эти отрасли практического, философского и богословского, знания, конечно, исследуют один, общий им с этикой, предмет – деятельность человеческой воли.

Но есть довольно существенная разница между точкой зрения на этот предмет этики и точками зрения на него прочих частей практической философии и богословия. С точки зрения философской этики, воля человеческая рассматривается и

оценивается сама по себе, как чисто внутреннее самоопределение, независимо от того, что произведено ею во внешнем мире. – рассматривается как “единственная вещь в мире и даже вне мира, которая без всякого ограничения может быть названа доброй”, при нормальном направлении своем (Кант);⁴⁷ между тем как с точки зрения прочих частей практической философии воля рассматривается во внешнем проявлении ее в каких-либо произведениях. во внешних действиях ее: с точки зрения права она рассматривается в столкновении ее с чужой волей и ее произведениями во внешнем мире, а с точки зрения эстетики произведения воли рассматриваются как чисто внешние явления. Поэтому, если с точки зрения этики мы приходим к познанию внутренних определений воли, имеющих в себе самих самостоятельное и безусловное значение, то с точки зрения права – к познанию проявлений воли только полезных, целесообразных, а с точки зрения эстетики – к познанию проявлений ее приличных, пристойных, красивых. Точно так же и выше указанными частями практического богословия отнюдь не исчерпывается предмет этики богословской. Различие между последней и первыми *Эттинген* справедливо находит намеченным уже в понятиях – “жизнь» и “праксис”. “Как относятся друг к другу церковно-христианская жизнь и церковно-христианская практика, так относятся между собою, по содержанию, христианская этика и практическое богословие.⁴⁸ Богословская этика раскрывает идею нравственной жизни христианина, имеющую для него всегдашнее и безусловное значение, которую потому он обязал блюсти всегда и повсюду; а практическое богословие (или относя этику к общему отделу практического богословия – прочие части практического богословия) имеет задачей применение этой идеи среди известных временно-исторических условий церковно-христианской жизни общества. Этика устанавливает принцип жизни и деятельности христианства, а практическое богословие. делает выводы из него по отношению к устройству церкви и управлению ею. Значит “в отличие от этики, – скажем словами Кульмана, – все другие практические науки имеют уже

некоторую казуистическую окраску; сравнительно с ними этика представляет собой более чистую теорию, заключает в себе основные законы, без предположения которых немыслима разумно-нравственная человеческая деятельность. “Этика так относится к другим практическим наукам, как логика, в большом комплексе наук, относится ко всем другим наукам; всеми науками предполагается логическое мышление, но сами законы мышления рассматривает только логика”.⁴⁹ Ввиду такого положения этики в кругу наук практических, средневековые и иезуитские казуисты, смешивающие в своих нравственных сочинениях вопросы этики с вопросами практического богословия, оказываются повинными в искажении чистой идеи ее, а из протестантов новейшего времени надобно упрекнуть в том же *Шлейсмахера и Роте*.

Если же в настоящее время получили право гражданства в системе наук философских и богословских различные части практической философии и практического богословия – естественное право и эстетика с одной стороны, литургика, церковное право, пастырское богословие, гомилетика и др. науки, с другой стороны, то тем больше должно быть признано это право за этикой, так как последняя, как мы видели, имеет предметом своим основную, общегодную и безусловную идею, между тем идеи прочих практических наук суть идеи производные, относительные: этика устанавливает самый принцип жизни и деятельности человека, а прочие практические науки делают выводы из этого принципа. А наука, повторим еще раз, тем больше теряет характер науки и низводится на степень искусства, чем больше предмет ее лишается значения общности и безусловности, и тем больше приобретает этот характер, чем больше предмет ее в состоянии выделять из себя элементы частные, условные.

Отсюда же ясно видно и высокое *практическое* достоинство этики, возвышенный характер ее в практическом применении. Предмет этики, сказали мы, составляет вообще человеческая воля, рассматриваемая сама по себе, независимо от внешних произведений ее. А эта воля, по отнюдь не произведенные человеком внешние действия или отличающий

его практический талант, и есть то, что сообщает человеку его личное достоинство. “Достоинство машины, – пишет Пальмер, – „может быть вычислено по силам лошадей, приводящих ее в движение; достоинство же человека не может (быть измерено по тяжести или массе, которую он в состоянии привести в движение”..⁵⁰ Только тогда можем мы радоваться чистой радостью о великих мужах истории, воздавать им истинное и полное уважение, когда величие их внешних действий соответствует величие их души, их внутреннего душевного расположения. Но “как грустно бывает, когда мы видим себя принужденными разделить в восхваляемом нами человеке его характер от его дел, его душевное расположение от его таланта, его частную жизнь от его общественной жизни, – если мы, желая созерцать последнее (т.е. дела, талант и общественную жизнь) в непомраченном блеске, должны набросать на первое (т.е. на характер, душевное расположение и частную жизнь) покрывало.⁵¹ Потому-то воля, и она одна только, есть то, что делает людей равными между собою, вполне уравнивает разнообразные различия между ними (и этот масштаб для измерения достоинства человека впервые найден в христианстве). Продолжим начатую выше речь из Кантовой “метафизики нравов”: “Добрая воля (эта единственная вещь в мире, которая без всякого ограничения может быть названа доброй) становится доброй не посредством и не вследствие того, что произведено, совершено ею, не посредством годности своей к достижению известной, предуготовленной ей цели, – она добра единственно в своем хотении, т.е. добра сама по себе; и, рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима без всякого сравнения выше всего того, что может быть произведено ею в чью-нибудь пользу, или для удовлетворения чьего-либо стремления к приятному. Хотя бы вследствие неблагоприятных обстоятельств или бедного снабжения от природы воле совсем недоставало силы привести в дело свои намерения, хотя бы при величайшем напряжении она все-таки ничего не достигала, и в результате оставалась одна добрая воля, – конечно, не как простое желание, а как сведение всех средств к достижению цели, насколько они состоят в нашей

власти, – то при всем том воля сама по себе блистала бы подобно драгоценному камню, как нечто такое, что в самом себе имеет свое полное значение и достоинство”.⁵² Высказанное в этом месте положение, которым *Кант* произвел переворот в истории нравственных понятий, отделивши нравственный процесс – с одной стороны от процесса познания, а с другой – от чувствований, с которыми он до него смешивался,⁵³ и этим сообщил нравственному процессу самостоятельное значение и таким образом дал предмету этики определенную и верную постановку, положение это станет для нас понятным, если мы припомним, что одна воля в человеке есть то, что человек *есть* (так как она есть самоопределение), все же прочее в человеке есть только то, что человек *имеет*. Отсюда само собой будет понятно, далее и то, что самая высшая и самая существенная оценка достоинства человека есть оценка характера его воли, оценка нравственная. Прекрасно говорит об этом. *Лютардт* в одной из своих лекций по христианской морали:

“Рассматривать предметы с нравственной точки зрения значит рассматривать их с самой высшей, с самой последней точки зрения, и занять, по отношению к вещам и людям, нравственное положение – это значит занять положение наиболее соответствующее нравственному достоинству человека. Самый высший и самый последний момент в сношениях людей друг с другом, во влиянии одного человека на другого состоит в том, что мы обращаемся к нравственной природе другого. Сошлюсь на. опыт учителей. В чем состоит высочайшая задача учителя и какая самая лучшая награда за его труд? Сообщить фактические знания и практические кавыки хотя необходимо и похвально, но это не составляет высшей задачи учителя. Узнанное можно забыть, в практических навыках можно разучиться: но нравственное влияние, произведенное обучением, то, что приобретено учеником при обучении для развития нравственного характера его, это имущество гораздо глубже и гораздо прочнее. Воплотить в ученике человека – в этом состоит высочайшая задача учителя. И если нам удалось зажечь нравственную искру в мальчике и раздуть ее в юноше, то в этом будет состоять наша радость,

превышающая всякую другую радость, радость прочих должностных деятелей; и эта радость составляет непреходящую прелесть учительского призвания, – пока есть учителя, способные к нравственному энтузиазму, и ученики, способные к нравственной восприимчивости. Нравственное влияние есть самое высшее влияние*.

“И с другой стороны, если мы исчерпали в отношениях своих к какому-либо человеку все средства, все убеждения, то последнее, за что мы принимаемся, это – апелляция к совести его. Принимаясь за это, мы затрагиваем самое высшее достоинство человека и напоминаем ему о его внутреннем святилище. Правда, не одобряют тех, которые при всяком возможном случае всегда наготове хвататься за совесть другого. И нет сомнения, что тут могут быть злоупотребления – из желания ли освободиться от лишних хлопот, или из легального ригоризма, или из фанатизма. И значит, не одобряют увязанного сейчас только потому, что было бы неправым делом утрировать то, что составляет самую высшую и последнюю инстанцию. Этим мы признаем, что нет более высшего обсуждения вещей, как нравственное, и нет более священных обязательств, как те, которые налагаются совестью».

“Самое дурное, что можем мы сказать о человеке – это название его бессовестным. Мы можем простить ему его слабости и недостатки, и даже более или менее тяжкие проступки, или по крайней мере извинить его в них. Но бессовестность никогда не найдет извинения. Напротив. в том состоит высочайшее доверие к нравственному характеру другого, если мы называем его добросовестным. Это ценнее для человека, чем самое высшее природное дарование и приобретение самой высшей любезности. А все это что другое означает если не то, что есть мир нравственности, и что в суждения ее высказывается последнее слово о достоинстве или недостоинстве человека”.⁵⁴

“Нравственность, – говоря словами *Штейнлина*, – в связи с религией есть самое высшее, к чему способен возвыситься дух человеческий, – самое необходимое для благосостояния внутренней и внешней жизни человека. Она равно важна и

необходима не для некоторых только людей, но для всех без исключения, среди всевозможных обстоятельств и во всевозможных положениях, потому что долг всех людей – исполнять известные обязанности, достигать известного назначения, устроить свою жизнь по нравственным правилам, так как все суть нравственные существа. Нравственность имеет отношение не к подчиненным, ограниченным, случайным, преходящим и чувственным целям, потребностям и благам человека, а к цели высочайшей, всеобъемлющей, неизменной, – к благу высочайшему. Потому-то со всеми познаниями, науками, искусствами должны быть связываемы нравственные цели, человек должен заниматься ими, имея в виду нравственное признание свое и, значит, направляя их к достижению этого призвания; только в этом случае науки и искусства в состоянии облагородиться, получить высший интерес и величайшую прелесть”.⁵⁵ “Говоря о нравственности или нравственном законе, мы говорим о законодательстве, кодекс которого положен в духе, в разуме и сердце каждого человека, которое никогда не может погибнуть, которое переживало, переживает и переживет все человеческие законодательства, которое всегда везде будет замечено, которое продлится среди всевозможных революций политического мира, которое имеет значение и которому можно следовать среди всех государственных конституций”.⁵⁶ “Этика трактует о вечном, обнимающем всех духовных существ, законе, которому подчинен и человек; она трактует о великом, включающем в себя всех духовных существ, царстве, которое провинцию свою имеет и на земле; говоря о нравственном законе, она затрагивает миллионы миллионов соединенных с Богом духов, в несметный хорь которых имеет право и обязан вступить и человеки; в ней говорится о миллионах мыслей, ощущений, стремлений и действий человеческой души, из коих каждое может сделаться благозвучным тоном в величественной и полнейшей небесной гармонии и принести свою долю вклада в необъятную полноту жизни любви. Так возвышен предмет этики!”⁵⁷

А так как нравственная идея коренится в природе человека, то построение нравственных идеалов составляет глубокую и

неотразимую психическую потребность человека: без той или другой нравственной нормы человеку невозможно жить. История и опыт подтверждают, что не было и нет на земле человеческого общества, даже при всей грубости первобытной жизни человека, в котором не существовал бы какой-нибудь критерий для практической оценки поступков членов общества, в котором бы на все поступки смотрели безразлично. Нормы нравственные могут разнообразиться и разнообразились у различных народов до противоположности; но они были. Равным образом, если обратимся и к человеческому индивидууму, то найдем, что при всей глубине падения его по временам с уровня человеческого достоинства он никогда не расходится всецело в актах животных или демонских поступков своих, но всегда сохраняет в себе норму человека, которая по временам и дает ему чувствовать разладицу свою с нормой животного или демона, которым он последовал в своей жизни.

Еще *Сократ* измерял важность человеческого знания влиянием его на практическую жизнь, и это практическое знание признавал самым верным и самым надежным. Он стремился отклонить мыслящих людей своего времени от бесполезных или по крайней мере не приводящих к цели исследований и направить их на предметы нравственные. Философию он хотел провести в жизнь, сделать ее достойной своего имени и действенной в частной и общественной жизни. Он преподавал философию не в школе, но на всяком месте, всякого сорта людям, он сделал ее популярной.⁵⁸ Практическое направление, которое старался сообщить науке *Сократ*, в наш практический век получило господствующее значение: отвлеченные науки все более и более теряют интерес, как бесполезные или малополезные, по суждению современников, а так называемые реальные приобретают все большую и большую силу в сознании. Большая симпатия в настоящее время к естественным наукам объясняется, кроме способности этих наук к точной научной постановке, годностью их к широкому практическому применению. «Преимущество огромного достоинства», справедливо замечает по этому поводу *Лазарус*⁵⁹. Как на поучительный пример следует поближе

всмотреться нам в древнее время. В древности по мере распространения наук и развития образования народные силы истощались, жизнь упадала. Вот образ пагубных следствий ненормального отношения между наукой и жизнью. Нет сомнения, что наш век заходит чрезмерно далеко (как и везде, возможны и случаются крайности), слишком узко понимая принцип практической пользы и вследствие этого игнорируя, или даже почти презирая, идеальные науки; ему хотелось бы, чтобы результаты всякого движения мысли, не исключая поэтического и философского, могли иметь непосредственное практическое применение, ставили себя в непосредственную услугу практическим интересам человека. Но тем не менее нельзя радостно не приветствовать наше время, выяснившее правильное отношение между наукою и жизнью и усиливающееся поставить их в это отношение. Если же так, то этика, предмет которой принадлежит области практической жизни, должна быть и по вкусу современному поколению. и в этом, по нашему мнению, заключается одна из причин возбужденного в последнее время интереса к вопросам этики, как к вопросам жизни. Особенно стали интересоваться и разрабатываться в последнее время вопросы социальной этики вследствие того, что современного человека больше рассматривают и трактуют как члена общества, чем как самостоятельную личность. Можно сказать даже с *Лютгардтом*, что этика в настоящее время получила, или по крайней мере готова получить новое направление: “между тем как прежде она ограничивалась преимущественно индивидуальной и личной стороной в нравственности, теперь начали выдвигать на передний план социальный характер ее”.⁶⁰ Для примера достаточно указать на сочинения по этике *Эттингена*.⁶¹ Если же кто-нибудь из данного нами выше определения предмета этики, как воли в самой себе, в ее внутреннем самоопределении, вздумал бы сделать тот вывод, что содержание этики не простирается на внешнюю деятельность, на осязательные факты, то мы ответим ему, что данным нами определением этики отнюдь не исключается отношение ее к внешней деятельности человека, а, напротив,

предполагается. Хотение, не переходящее по возможности в действие, есть хотение пустое, фальшивое. Следовательно этика, говоря о воле, как внутреннем самоопределении, необходимо говорит и о действиях, как выражении воли, – но только о действиях, вытекающих из свободного самоопределения человека и сообразных с прирожденной человеку нравственной нормой, выражающеюся в совести, и только в этом случае может называть действие добрым. Между тем с точки зрения, напр., права, действие может быть названо удовлетворительным и в том случае, когда оно вытекло из других побуждений и обусловлено другими мотивами. И Кант не ограничивает “добрую волю, – эту, по его словам, “единственную вещь в мире и даже вне мира, которая без всякого ограничения может быть названа доброй”, и которая составляет предмет этики, – не ограничивает простым желанием, а присоединяет к этому “сведение всех средств к достижению цели, насколько они состоят в нашей власти”.⁶² Христианские апологеты древней церкви довольно часто ссылались в опровержение противников на поведение христиан; напр., Ориген в своей апологии против Цельса, сославшись сначала на молчание Иисуса пред судом, как на ответ на ложные обвинения Цельса. У евангелистов и в посланиях апостольских неоднократно встречаются увещания к благочестной жизни, как к свидетельству доброй воли и к средству – с одной стороны, ободрения слабых в вере и христианской жизни, а с другой стороны – посрамления противников.⁶³

Считаем необходимым указать еще на одно важное явление из современной жизни, побуждающее к научной разработке этики. Разумею стремление нашего времени освободиться из-под религиозного авторитета, якобы оковывающего человека традициями, и завоевать себе автономию. Упадок религиозного интереса, распространившийся в среде образованного класса общества, начинает проникать и в малообразованные и необразованные классы. Явление это находится в связи с широким распространением в настоящее время материалистического

учения. Поборя власть авторитета, человек поднялся на такую высоту самостоятельного и независимого существования, что не в состоянии был держаться в этой прозрачной высоте и ринулся в глубокую пропасть. Дарвин объявил, что род человеческий происходит от обезьяны. Если же так, если расстояние между человеком и гориллой только степенное, то значит, интересы животного должны иметь преобладающее значение и в человеке: вкуснее поесть, привольнее пожить – вот тенденция, необходимо вытекающая из принципа дарвиновской теории. Итак – что же, неужели погибнуть истине? Да не будет. “Угрожающие тенденции настоящего времени, – пишет *Диттес* в предисловии к учению своему о нравственности, – не поколеблют нашего доверия к человечеству, нашей веры во всемогущество истины, нашей верности в священных убеждениях, нашего спокойствия в суждениях, твердости в стремлениях, наших надежд на будущее. История прошедших времен говорит нам, что достоинство человеческого рода оправдывало себя в самых тяжких испытаниях, выходило блестящим из самого постыдного поношения преступлениями... Никакой произвол, если бы он имел на услугах даже величайшую земную силу, не в состоянии уничтожить вечную сущность нашего рода, заложенную в человеке самим Богом. Пусть пытаются задержать колесо человеческого развития, или дать ему обратный ход; но оно все-таки будет двигаться, и двигаться вперед... Только надобно нам бодрствовать, чтобы сохранить не помраченный взгляд для различения воцарившегося ничтожества от вечной истины*.⁶⁴ Главный же путь в настоящее время к оправданию истины, к оправданию христианской догмы – это обнаружение и развитие *нравственной* стороны христианства и приведение нравственных сил христианской веры и христианского исповедания в движение. “Если христианство, – пишет *Лютгардт* – не докажет себя, как нравственную силу общественной и частной жизни, как благословение для народов и индивидуумов, как неиссякаемый источник нравственного обновления, то ничего не помогут все другие доказательства. Это нравственное доказательство придает новый вес всем

другим доказательствам и сообщает им совершенство, полноту”.⁶⁵ Основание этого обстоятельства, живо ощущающегося в настоящее время, заключается в направлении нашего времени, опирающемся на убеждения, а не на авторитете. Невольно припоминается здесь изречение *Дауба*, учителя *Pöte*, приведенное последним в предисловии к своей этике: “счастливы те, которые не навязывают другим свое знание”.⁶⁶ Хотя богословие 19-го века стремилось выдвинуть преимущественно нравственную сторону христианства, но, к удивлению, богословская этика много уступает другим богословским наукам. Уравнять ее с другими богословскими (и не богословскими) науками – в этом состоит задача современных специалистов по этике.

Мы нашли, что этика имеет предмет для своего исследования, и предмет вполне довлеющий. Спрашивается теперь: может ли быть подвергнут этот предмет научной постановке?

Лазарус, характеризуя наше время,⁶⁷ выставляет на вид стремление нашего времени “создать механическое мировоззрение, – мировоззрение, ограничивающееся отношениями причинности (*Kausalität*), установлением причин и вытекающих из них действий, сведением воедино законов господствующих над событиями”.⁶⁸ Вот вторая причина преобладающего значения, достигнутого в наше время естественными науками. Первая причина, указанная нами выше, заключается в практическом характере этих наук, гармонирующем с практическим направлением нашего времени, – заключается в том обстоятельстве, что почти каждое открытие, почти каждый шаг, сделанный в этой области, непосредственно вторгается в жизнь и помогает преобразованию ее. А вторая причина заключается в механизации процессов в области естественных наук, вследствие чего последние (процессы) способны стать предметом так называемого “точного знания”, на язык и методу которого наше время усиливается перевести все содержание, входящее в сознание. Нет сомнения, что как в практическом направлении своем наше время, как мы показали выше,

заходит нередко слишком уже далеко, так и в стремлении своем объяснить все существующее из принципа механического мировоззрения оно часто вторгается в несвойственную этому началу область, – в область идеальных интересов и идеального знания, в область тех предметов, которые принадлежат гораздо больше человеческому сердцу и выражаются в идеальных созданиях Фантазии, чем человеческому уму с его логическими операциями, и вследствие этого не могут быть вполне постигнуты путем “точного исследования”.⁶⁹ Естествознание, это младшее дитя Минервы, хочет не то обнять, не то задушить все науки о духе прежде, чем успело ясно сознать само себя, даже прежде, чем установило свое понятие и определило свои границы”. В пылу юношеского возраста своего оно поддалось пафосу, а в пафосе человек очень легко поддается неосмотрительности, опрометчивости. Нельзя потому не посоветовать естествоиспытателям пафос естественных наук охладить эфосом; в последнем случае естествознание совершало бы свои движения осторожно, не выдавалось бы из своей сферы. Нельзя, говорим, не посоветовать этого, так как “безмерность притязаний естествознания отнюдь не доказывает зрелости его”.⁷⁰ Тем не менее, как и в практическом направлении нашего века, так точно и в стремлении его подвести все явления в мире под мерку “точного знания”, заключается значительная доля истины, высоко превозносящая интеллектуальные интересы нашего века над таковыми интересами бывших времен.

Естествознание упрекает науки о духе – как богословские, так и философские даже – в ненаучности, в недостатке научного построения их. Этому суду подвергается, значит, и этика, наука о движениях воли человеческой. Нельзя сказать, чтобы в этом упреке не были отчасти виновны сами специалисты наук о духе, и в частности этики. Вина эта заключается в том, что мы не вполне выяснили еще и не противопоставили естествоиспытателям ту истину, что в духе человеческом и в движениях человеческой воли господствуют столь же всеобщие и необходимые законы, как и в физической природе, что и в духе человеческом, в ссоре воли, возможны опыты, существуют

факты, которым естествознание приписывает такое высокое значение, и которые действительно одни только могут послужить прочным основанием для научного исследования, – но при всем том существует и может быть доказана специфическая разница между сущностями и отправлениями мира физического и мира духовного, как мира необходимости и мира свободу? Хотя истины духовного мира не могут быть выражены в математической формуле и таким образом сделаны нетеряемым достоянием человеческого мышления, тем не менее и они могут быть приведены к полной ясности, к полной очевидности, ко всеобщему признанию их. Насколько бесспорны истины математические, насколько несомненны положения логические, настолько же достоверны и факты нравственного сознания. И если бы мы захотели сомневаться, то скорее должны бы сомневаться в первых, по справедливому замечанию *Лютардта*,⁷¹ чем в последних (т.е. в фактах нравственного сознания).

Во всем объеме вселенной нет и не может быть такой области, которая была бы изъята из-под господства закона, т.е. в которой не господствовал бы постоянный порядок происходящих в ней явлений, основывающийся на общей причинной связи. Основание этого заключается в том обстоятельстве, что гармоническое существование и правильная временная преемственность реальностей немислимы без того, чтобы между последними не было ничего общего, соединяющего их, – общего, которому была бы подчинена каждая из реальностей и которое служило бы выражением каждой из них. Немислимо существование и одной реальности, если все моменты ее движения, ее жизни, не объединяются какою-нибудь одной нитью, – все равно, будь эта реальность относительная или абсолютная. Значит и в сфере нравственности, в сфере движения человеческой воли, необходимо предположить закон втородвижения и господство причинной связи. Нет явления в мире, которое не происходило бы от какой-нибудь причины. следовательно нет и беспричинного движения воли. Нет явления в мире, которое не происходило бы в каком-нибудь порядке, выражающем закон

второявления; следовательно, нет и противозаконного движения воли.⁷² Субъективную деятельностью человеческой воли, как воли конечной, ограниченной утверждаются объективные отношения, намеченные вечной, неизменной волей абсолютного существа. Как сознание конечности, условности своей необходимо влечет человека к идее бесконечного, безусловного, – к идее, “за которую он вынужден признать реальность с такою же уверенностью, с какою самого себя считает существом реальным”;⁷³ так и сознание нормы для движений воли, слагающейся из наблюдений существующих в человеческом обществе порядков, необходимо ведет мысль до ступени “человеческого императива», как требования вечной, абсолютной воли. На основании господства и в области духа причинных отношений, законосообразной связи, основывается возможность воспитания⁷⁴ и выработки характера.

Сейчас было сказано, что нет противозаконного движения воли. Выражение это может подать повод к недоразумениям; но мы хотим выразить им только ту мысль, что нет такого движения воли, которое бы не происходило по какому-нибудь закону, которое бы не мотивировалось какими-нибудь причинами, иначе произошел бы в бытии хаос, так называемая свобода воли превратилась бы в произвол воли. Правда., закон нравственной жизни, в отличие от законов естественных, необходимо предполагает идею *дома*. предполагает, т.е. такой идеальный момент, установленный божественной волей, реальное осуществление которого ожидается от решения свободной воли человеческой. Если же так, если в метафизическом свойстве свободного существа заключается основание возможности начать новый ряд причинных отношений, делать выбор между возбуждающими свободное существо мотивами; то в реальном движении человеческой воли может и не быть адекватного соответствия с требованиями идеального момента объективной нормы. И в этом смысле движение человеческой воли может быть названо и обыкновенно называется “противозаконным”.⁷⁵ Но это не значит, что воля человеческая вышла из-под всякого закона, что следствием реакции человеческой воли против нравственных законов духовного миропорядка бывает

хаотический произвол, действительное освобождение человека из-под власти закона. Отвергнув нравственный закон, человек ни в каком случае не освобождается из-под власти метафизического закона, которым объемлется все без исключения существующее; а так как метафизический и нравственный законы по отношению к духовному существу в последнем основании своем совпадают, то значит человек не освобождается и из-под нравственного закона, против которого он вступил в реакцию, и в этом случае нравственный закон не перестает быть нормой для него, выражением разрушенного нормального отношения человека к своему собственному существу и к имманентному ему нравственному закону. И в области беспорядка, в которую попал человек с нарушением гармонии между идеей своего существа и реальным выражением его, существует причинная связь, – связь между причиной и действием, основанием и следствием. Следовательно противозаконность ненормального движения воли и в то же время законосообразность его не исключают друг друга. Оно противозаконно, поскольку мы рассматриваем его идеально, т.е. противопоставляем его идеальной нравственной норме; в этом случае воля оказывается непослушной, противоречащей нравственным требованиям, противозаконной. Но оно законосообразно, когда мы рассматриваем его реально, в фактическом явлении его; в этом случае ненормальность направления воли является связной, имманентной человеку силой, развивающейся по внутреннему закону. И грех имеет свой закон – νόμος τῆς ἀμαρτίας, по выражению апостола,⁷⁶ и выражением этого закона служат патологические следствия греховного движения человеческой воли. И этот закон, закон зла, закон ненормального движения воли, точно так же, как и закон добра, закон нормального движения ее, происходит от одного и того же верховного законодателя. Установивши с *Лейбницем* разграничение между активной и пассивной божеской волей, мы с решительностью можем сказать, что Бог хочет и страдания, зла человеку (предоставляя его действию закона греха), когда человек не хочет добра. Бог – “любовь”, ввиду нормального движения человеческой воли, становятся

Богом – “мстителем”, ввиду ненормального движения ее. Этим способом и среди нравственного беспорядка (противозаконности) будет сохранен нравственный порядок (законосообразность), коренящийся на самосохранении воли Божией, и будет сохранено Богом царское достоинство и величие Его.

Открытием и выяснением законов в области движений человеческой ноли этика особенно обязана *статистике* человеческих действий, этой самой младшей из наук, но достигшей в последние десятилетия огромных результатов и выработавшей в сфере своей отдел и моральной статистики. Начиняя с *Зиссмилха*, который считается основателем моральной статистики и первый с основательностью высказался о законосообразности в случайных по-видимому человеческих действиях,⁷⁷ тянутся целые ряды Французских (*Кетле, Виллерме, Герри, Дюфо, Легуа, Жульярд, Бенуастон* и др.), английских (*Портер, Бокль, Милль, Льюис, Нисон, Фарр* и др.) и немецких (*Гофман, Дитерици, Энгель, Ваппеус, Вагнер, Дробишь, Форлендер, Губер, Франк, Майр, Эттинген* и др.) моралистов статистиков, которые в своих многочисленных и капитальных исследованиях, имеющих предметом своим систематические наблюдения над массами людей, доказали правильность, порядок в этой области, кажущейся на вид беспорядочной.⁷⁸ Тенденция всех этих исследований направлена на подтверждение фактическими данными той истины положения *Зиссмилха*, что Бог (в какой бы форме ни представляли Его) есть “великий арифметик”, который не только исчислил все волосы на нашей голове, но и всю вселенную устроил таким образом, что в ней повсюду господствуют мера и порядок. Принцип *пифагорейской* философия играет у них весьма видную роль. А потому н исходным пунктом своих исследований они ставят то положение, что “по мере устранения из исследования арифметики, точной нумеричной методы, вторгается в исследование реторика; и наоборот – арифметика есть естественный враг реторики”.⁷⁹

Правда, как повсюду, так и в области статистики, человек способен поддаваться и поддается крайностям, а потому и

опрометчивым суждениям. Подметив законосообразность, господство причинности в области движений человеческой воли, статистики поспешили сделать неосмотрительное заключение о характере процессов человеческой воли, как процессов несвободных, как процессов, тождественных по характеру происхождения и течения своего с процессами физической природы; а потому и метод, применяемый при исследованиях в области физической, считают единственно истинным и верным и для исследований в области духовной, науке о духе сообщают чисто экспериментальный характер. Особенно повинны в этом детерминистическом направлении – из французских статистиков *Кетле*, из английских *Бокль*, из немецких *Вагнер*, *Энгель*. Хотя во введении к главному сочинению своему по статистике⁸⁰ *Кетле* обещает рассмотреть предмет со всем беспристрастием, хотя здесь у него не замечается еще тенденциозного взгляда на дело, и кое-где проскользнет мысль о доминирующем отношении человеческой воли к влияниям общества: но на самом деле он вполне поддался в статистических исследованиях своей той точке зрения, на которой он стоял как физик и метеоролог по профессии, – точке зрения *социальной физики*. Во всех его сочинениях⁸¹ проводится мысль, что как индивидуумы, так и человечество в целом составом своим подчинены всеобщей необходимости; “естественный закон” объемлет собою все – как мир физический, так и мир нравственный. За свободной волей или совсем не признается никакого влияния, или же она относится к категории причин случайных или пертурбационных (возмущающих). А нормой доброго и прекрасного является у *Кетле* *homme moyen*.⁸² Вот идеал, к которому должен стремиться индивидуум. Этот “средний человек”, который в среде нации имеет, по *Кетле*, такое же значение, какое в физическом теле имеет центр тяжести, по сравнению с которым обсуждаются все явления равновесия и движения, выводится из наблюдения над массами людей; следовательно идеал нравственности выводится из эмпирической деятельности. Еще *Герри* показал несостоятельность “среднего человека” *Кетле*. как нормы и идеала доброго и прекрасного, выяснив необходимость

делать различие между тем, что *есть* (фактически существует) и что составляет предмет статистического исследования, и тем, что *должно быть* (идеально существует, а реально имеет осуществиться еще впереди) и что составляет предмет этического исследования. Следовательно, своим “средним человеком” *Кетле* указывает только методу выяснения фактического состояния человеческого общества, знание которого необходимо предполагается этическими исследованиями. Не считаем нужным входить здесь в дальнейшую критику “среднего человека” *Кетле* – *Бокль* находится в близком сродстве с *Кетле*, но представляет дело в более резких выражениях.⁸³ Усилия *Бокля* направлены на то, чтобы в истории человечества открыть то же самое, что естествоиспытателями открыто в физической природе, именно необходимый и неизменный закон. Хотя *Бокль* называет “духовные законы более важными, чем физические”, так как прогресс цивилизации состоит “в расширении влияния духовных законов и в сужении (умалении) влияния естественных законов», в победе первых над последними, но в определении “духовных законов» у него господствуют хаос, путаница, исторические неверности. Во всяком случае ясно, что двигателем цивилизации *Бокль* признает ум и добываемые им знания, а влияние на прогресс ее нравственных мотивов сведено у него на нуль. Это потому, что элемент нравственный характеризуется, по мнению *Бокля*, “неподвижностью», и в этом отношении составляет противоположность интеллектуальному элементу, отличающемуся необыкновенною текучестью и подвижностью; а фактором прогресса, натуральное дело, может быть только то, что по существу своему обладает изменчивою природою. Вообще влиянию воли индивидуума не придается у *Бокля* существенного значения, она сводится у него на ничто. Принятие свободной воли, по мнению *Бокля*., отрицается признанием законосообразного порядка во вселенной. Не мог поэтому он примириться и с личным мироправителем. И *Вагнер*, этот единственный, строго говоря, моралист-статистик по профессии в немецкой стране, давший толчок к разработке статистических вопросов на немецкой почве, заявил себя

самым ревностным приверженцем *Кетле* и апологетом его.⁸⁴ Различие между физическим и духовным миром в системе причинных отношений *Вагнер* находит не “принципиальное”, а только “градуальное” (степенное). Факторы, двигающие человеческую волю, влияют на нее не как мотив, а как механическое давление. Соответственно этому понят у *Вагнера* и закон, на выяснение которого направлены особенное внимание и стремление *Ватера*; он понят не в смысле повелевающая авторитета (по отношению к нравственной области), а исключительно в смысле слепой принуждающей необходимости.

Указанных фактов, думаю, достаточно, чтобы видеть дух, характер и направление статистики. Ошибка статистиков – в злоупотреблении понятиями “закон”, “необходимость”, “свобода”. Выискивая во всем существующем законы и тем подводя его (существующее) под категорию необходимости, статистики думают, что этим абсолютно исключают, и необходимо должны исключить, понятие свободы. Альтернатива – или “закон” или “свобода” представляются им непримиримыми противоречиями. Понятие “свободной воли” отождествляют они с понятием “случая”, “произвола”. Стоя на почве натуралистического детерминизма, они думают, что неизбежно попадут в область морального *эквилибризма*, если сойдут с этой почвы. Между тем уже по сознанию некоторых и из статистиков рядом с законосообразностью во вселенной может быть допущен и фактор свободы, и значит свобода – не то же, что произвол. Укажем на *Зиссмилха*, *Дюфо*, *Гофмана*, *Губера*, *Франка*, особенно *Эттингена* и др. – на *Милля*, *Валпеуса* и др.

Не место здесь вдаваться в подробное раскрытие и выяснение специфических особенностей субстанций и отправлений духовного мира, характеризующих и человека по одной стороне его, которою он причастен духовному миру, и отличающих действия его от процессов физического мира. Потому мы ограничимся только указанием на факт существования этих особенностей и в нескольких строках наметим тот путь, которым надобно идти для объяснения этого факта и для примирения понятий необходимости (закона) и

свободы, которые многими считаются понятиями непримиримыми, исключаящими друг друга.

Так широко распространившееся в настоящее время *механическое* мировоззрение не в состоянии выяснить из своих принципов основного понятия морали “должно”, понятия *долга*, указывающего не на необходимость физическую, логическую или метафизическую, а на необходимость *нравственную*. Неотразимое сознание долга, чувство присущего человеку нравственного закона, обовязующего его в собственной совести, могут быть выяснены и примирены в том только случае, если будут признаны *целеполагающая воля* я обуславливающая ее *свобода*, что не мирится с механическим мировоззрением. Вот факт, на который мы хотели указать.

Чтобы объяснить этот факт, чтобы выяснить разницу между процессами в области физики и процессами в области этики,⁸⁵ между отношением физического закона к имманентным с ним материальным атомам и нравственного закона к имманентной с ним субстанции духа, надо обратить внимание на двоякий смысл, заключающийся в понятии объективной *необходимости*, неотделимом от понятия закона, и субъективной⁸⁶ *свободы*, неотделимой от понятия движения.

Во-первых, может быть мыслима такая необходимость, которая *абсолютно* исключает уклонение от нее. Не следование ей. а потому всегда и везде с совершенной точностью и осуществляется. И может быть мыслима, пропорционально этой необходимости, такая свобода, которая есть не больше, как движение по имманентным законам; и в этом-то смысле механика говорит о свободно падающих телах, физика говорит о свободной теплоте и т. д. Такой необходимости подчинена и такую свободу обладает физическая природа. Так как необходимый путь движений в физической природе исключает другие пути, есть единственный возможный путь, то поэтому в физической природе нет прежде всего самосознания, по силе которого физическое существо могло бы относить различные возможные пути к средоточному пункту в своем самосознании, сопоставлять их друг с другом и с самим собой, взвешивать и делать выбор между ними. А

недостатку самосознания, т.е. недостатку устойчивости в отношениях физического существа к самому себе, устойчивости в среде происходящих в нем явлений, соответствует и недостаток самоопределения, т.е. недостаток устойчивости физического существа в отношении его к другим существам, к окружающей среде. Физическая природа подвержена, так сказать, текучести; она жидка в этом отношении, недостаточно сгущена по сравнению с духовной природой. Потому основание движения в физической природе, причина такого или иного направления его всецело исчерпывается предшествовавшими моментами движения, выходящими за пределы подвинутого существа или предмета природы; функция физической силы, приписываемая нами известному предмету в природе, суть всецело, без остатка, результат условий, среди которых помещена эта сила. Арифметическое отношение между этими двумя пунктами, т.е. физической силой и внешними условиями действия ее, должно быть выражено так: $5 + 5 = 10$ (а не $5 \times 5 = 25$).

Во-вторых, может быть мыслим такой случай, когда необходимость обусловлена признанием ее, как необходимости, сознанием существа, подчиненного этой необходимости, и когда, значит, мыслима возможность других путей. Объективно или идеально эти необходимость неизменно существует сама по себе, независима от подчиненного ей субъекта; но субъективно она реализуется, получает подтверждение с субъективной стороны в том только случае, когда последует признание ее со стороны самопроизволения человеческой воли. Но это не значит, впрочем, что актом отрицания человеческой волей этой необходимости последняя (необходимость) разрушается в объективном значении своем; нет, не достигая подтверждения себя со стороны действующего существа положительным образом, она достигает этого отрицательным образом, воздействуя против уклонения от нее действующего субъекта и навлекая на него те пагубные последствия, какие неразлучны с уклонением какого бы то ни было предмета от закона своего существа, т.е. саморазложение, самоуничтожение, продолжающееся до тех пор, пока человек снова не подчинится

неизбежной для него необходимости. Может быть мыслима, соответственно указанной необходимости, и такая свобода, которая есть целеполагающая и самодеятельно преследующая полагаемые цели воля, есть самоопределение. В силу этого самоопределения свободное (в этом смысле) существо, хотя подчиняется противостоящей ему необходимости, но подчиняется добровольно, т.е. воспринимает ее в себя, в свою делает ее *частью самого себя*, и таким образом получает возможность *самому заставлять себя* подчиняться этой необходимости, подчиняться последней, как чему-то такому, что исходит из него самого, есть уже *его собственное* стремление, выражает уже его собственный закон. Необходимость и свобода приходят, значит, тут к реальному соединению, к единству. Такой необходимости подчинен и такой свободой обладает нравственный мир человеческий. Обладая самосознанием, как средоточным и устойчивым пунктом в течении своих представлений, человек обладает, в соответствие этому,⁸⁷ и свободой, как таким устойчивым пунктом в своих действиях. Отсюда следует, что отношение между волею человека и влияющими на волю мотивами отлично от отношения между физической спллой, присущей известному предмету, и условиями, влияющими на ее обнаружение. Если отношение между последними мы выразили в арифметической формуле $5 + 5 = 10$, то отношение между первыми должны выразить в формуле $5 \times 5 = 25$. Хотя и область нравственного мира не исключена из закона причинного отношения, но между членами причинного отношения – *a*, *b*, *c* происходит в этой области метаморфоза, между ними иное отношение, чем между членами причинного отношения в Физической природе. Если в физической природе член *b*, претерпевая влияние члена *a*, пассивно, без задержки отражает это влияние в члене *c*, переносит его на этот член в полноте, всецело, настолько, насколько само восприняло, то в области нравственной член *b*, т.е. действующий субъект, воспринимая в себя по закону причинного отношения член *a*, т.е. мотив своего действия, прежде чем выразить его (в адекватной форме) в члене *c*, т.е. в действии, подвергает его, по силе своего самосознания и своей

свободы, в которых он обладает устойчивостью, способностью задержать проходящие в ней мотивы, преобразованию, метаморфозе; хотя он действует под влиянием впечатления, полученного от члена а, но член с оказывается таким явлением, которое последнее основание свое, инициативу свою имеет в члене b.

Значит, детерминисты, отвергая свободу человеческой воли, неосновательно ссылаются на мотивы, определяющие волю в ее действиях. Причинному отношению, исходящему от мотивов, воля противопоставляет причинное отношение, исходящее из нее самой, из ее субстанции: следовательно мотивы составляют *только один* из элементов той причинности, результатом которой является действие; второй же элемент этой причинности, составляет воля, самоопределение которой есть, значит, столь же *существенный фактор* решения и действия, как и мотивы. и при том второй из указанных элементов гораздо глубже первого, – не первым объемлется и поглощается второй, а наоборот, первый воспринимается и ассимилируется вторым. Явившееся в сознании представление и мотивирующее волю, только потому и мотивирует ее, только потому становится мотивом воли, что воля привлекает его к себе, усвояет себе, делает его частью самой себя; без этой же положительной силы и энергии воли, с которыми она идет навстречу представлению, последнее не могло бы стать мотивом, а следовательно не могло бы быть и причиной, достаточным основанием для решения воли и для действия, а оставалось бы в области теоретического разума; и значить причинность решения и действия воли не исчерпывается вполне представлением предмета решения и действия, но обнимает собою и положительную силу и энергию воли. Какими мотивами воля на самом деле будет мотивироваться, какие мотивы будут иметь для нее значение и силу – это будет зависеть от самой воли, от ее отношений к мотивам. Отношения же эти будут определяться тем содержанием, которое нажила себе воля, обратила в плоть и кровь свою, в свою субстанцию, – от того направления, которое она приняла в своей жизни: в случае же содержание воли еще не определилось с точностью и

не сформировалось, в случае воля не укрепились еще в известном направлении, тогда отношения воли к мотиву будут определяться выбором. Этот выбор, как формальная сторона того явления, которое мы называем волящим, сопровождает все акты воли, сопровождает движения воли на всех степенях ее развития, так как им характеризуется специфическая особенность человеческой свободы; только по мере укрепления воли в известном направлении этот выбор становится все легче, все незаметнее для волящего субъекта, все несознаваемое для него без нарочитого обращения внимания на акт выбора. Ясно из сказанного, что последнее основание, последнюю причину решения и действия воли мы нашли в *самой же* решающей и действующей воле, след., нашли в ней способность начинать новый ряд действий, быть *причиной причины* решения и действия.

Тут нам могут возразить, что последним положением мы не удовлетворяем принцип *достаточного основания*, вырываем действия воли из-под господства *всеобщего закона причинной связи*. Но возражение это происходит от недоразумения. Бесспорно положение, что каждое действие должно иметь причину, должно иметь достаточное основание. Но принцип достаточного основания не требует, чтобы основание, причина действия известного существа была положена непременно *вне* этого существа, в *другом* существе или предмете; он требует только, чтобы *где-нибудь* находилось такое основание; след., не исключается из принципа достаточного основания и такое действие существа, которое последнее основание свое, причину свою имеет в самом же действующем существе. Остается только спросить: можно ли допустить бытие такого существа, которое последнее основание, инициативу своей деятельности имело бы в самом себе. Но обращаясь к понятию духа, к понятию личности, мы находим, что сила самоопределения неразрывно связана с существом духа, с существом личности, в том и состоит специфическая особенность личности, что она не застаёт себя *готовой, данной* сторонней силой, а *сама себя* полагает.⁸⁸ Принцип личности, даже относительной, есть принцип в известном смысле

творческий. Следовательно, признавая за человеком ту верховную власть, которую называют сплю самоопределения, мы утверждаем ее не на каком-нибудь прозрачном, мнимом основании, а на основании метафизически *реальном*, и значит вполне удовлетворяем принцип достаточного основания. Необходимость же признания такого метафизически реального бытия, которое основание своей жизни имело бы в самом себе, подтверждается и самими детерминистами. Ведь детерминизм, напр., материалистический признает же необходимым основывать материальные атомы, которые он считает вечными, на самих себе. Если же мы исключим возможность существования реальности, основывающейся на самой себе, то «принцип основания», как заметил *Каулих*, «уничтожит сам себя, потому что тогда он потребовал бы бесконечного ряда оснований, который именно поэтому оказался бы без основания».⁸⁹

Нет сомнения, что в свободном выборе воли заключается нечто таинственное, непонятное; и потому-то свобода воли не может быть доказана математически и не может быть представлена сознанию человека с такой наглядностью, с какой представляются ему предметы, подлежащие чувственному созерцанию. Но не исполнено ли тайн и все окружающее нас? – тем не менее есть в нем стороны, которые дают нам чувствовать себя самым ощутительным и неотразимым образом. Есть такие же стороны и в таинственной сфере явлений свободной воли, принуждающие нас признать реальность за этой сферой с такой же уверенностью, с какой признаем истинность математических положений. Мы похожи на того человека, который стоит в открытом поле и обзревает пространство: некоторые предметы, именно те, которые находятся вблизи его, он видит с ясностью: но, по мере отдаления от него предметов, последние тускнеют, пока наконец взор его совсем не лишается возможности проникнуть в дальнейшее пространство. II эта непроницаемая граница окаймляет его со всех сторон – вперед, назад, в стороны, вверх, вниз. То же самое надо сказать о внутреннем взоре человека, который есть ум. «Невоздержное желание, – пишет

Циммерман в своей “Загадке жизни”, – признавать истинным только то, что можно “понять”, кажется мне желанием детским, или еще хуже – ребяческим. Детским, говорю, потому что дитя действительно стремится “все понять”, все хватает, даже горящую свечу, пока наконец обожженные им пальцы не преподадут ему прискорбный урок, что *не* все можно понять. Сколь многие из людей, подобно этому дитяти, обожгли себе бедный человеческий мозг, хватаясь за пламенеющий свет истины, с целью “понять” ее. Есть предметы, которых, быть может, мы никогда всецело не поймем, по которым все-таки может радоваться наше сердце, как радуется наш глаз утреннему рассвету”.⁹⁰ Итак, к истине надо относиться осторожно, столь же осторожно, как осторожно дитяти надо относиться к горящей свече. Статистики, отвергая свободу человеческой воли, ссылаются на “фактическую действительность”, между тем фактическая действительность показывает нам только то, что мы действительно сделали, чем мы действительно стали, но не показывает и не может показать того, что мы могли бы сделать, чем мы могли бы стать. “Только в тихом царстве совести и этических возможностей, – как выразился *Мартенсен*, – которые суть высшего рода, чем физические, высшего также, чем логические, заключается решение вопроса о свободе, – вопроса, столь часто исследуемого и все-таки от поколения к поколению передаваемого нерешенным. Потому и окончательное решение его – *чисто личного* характера”.⁹¹ Занимаясь решением вопросов, касающихся нравственной области, каковы вопросы о Боге, о свободе, о нравственном законе, о нравственном принципе, о бессмертии души и т.п., ученые допускают непростительный промах. Систему, примерно, десятичную они хотят исчерпать системой, положим, третичной или пятеричной; *pars pro toto*.⁹² Задача их – воспринять объективный мир, перевести содержание объективного мира⁹³ в формы субъекта.⁹⁴ А субъект представляет собой (ее по телесной только стороне, но и по духовной) организм, сложенный из различных сил и из различных степеней этих сил. Воспринимая объективный мир, субъект должен воспринимать и

воспринимает его, естественно, всем своим организмом, всеми системами его и целыми системами; между тем скептики в суждении об указанных нами предметах ограничивают восприятие объективного мира *ясными понятиями*, – как будто бы дух человеческий состоял исключительно из ясных понятий. Во-первых, кроме интеллектуальной силы, у него есть чувствительная сила и волящая сила; во-вторых, и интеллектуальная сила отнюдь не исчерпывается ясными понятиями, – радом с выражением себя и последних, она обнаруживается еще в неясных, полусознательных представлениях. Вообще, дух человеческий, в противоположность духу абсолютному, который есть свет, исключаящий всякую тьму, живет в двух формах существования: в ясной, сознательной, и в темной, бессознательной, и между этими крайними пунктами много посредствующих степеней. Нельзя поэтому удовлетвориться только тем, и признавать за истину только то, что мы в состоянии всецело перевести на ясные понятия; нельзя игнорировать и то, что воспринимается неясными чувствами сердца и выражается в инстинктивных влечениях воли. *Философу* никогда по победить *человека*. Есть разница между мертвой книгой и живой личностью: потому всецело отождествить науку и жизнь никогда не удастся. Не забываем мы, конечно, того обстоятельства, что наука хочет построиться на очевидных положениях, на ясных понятиях, на общегодных доказательствах, убедительных для всякого. Но советуем не забывать и того, что и неясные чувствования сердца и неотчетливые влечения воли тем не менее все-таки *факты*, которых нельзя игнорировать, не навлекши на себя упрек в неосмотрительности, в опрометчивости, в предзанятости. А осознанные как действительные факты, они могут быть затем постепенно переводимы, *на сколько будет это возможно*, в сферу ясных понятий и констатируемы на основании общих законов логического мышления. Хотя факты эти суть факты внутреннего опыта *каждою в частности индивидуума* и потому характера личного, но именно потому, что они суть опыты *каждою* индивидуума, так как каждый носит одну и ту же

человеческую природу, они могут быть подведены под общие законы. А если факты эти не могут быть *всецело* переведены на ясные понятия и доказаны с математической точностью и с очевидностью чувственно наблюдаемых опытов, то в этом, между прочим, состоит особенное достоинство как их, так и наше, что они не вынуждают нас к признанию их с неотразимой необходимостью, уничтожающей нравственное (свободное) отношение наше к ним, а предоставляют нам *свободное* отношение к ним и тем бесконечно возвышают нас над бытием подчиненным закону необходимости. Ведь и так называемые знания в последнем основании своем коренятся на вере.

Если все сказанное нами доселе о свободе воли человеческой и о нравственном законе истинно, то значит нами доказана недостаточность моральной статистики с ее индуктивным методом для исчерпания предметов нравственной области, доказана необходимость помощи дедукции из совести, из фактов внутреннего опыта и из откровенного закона. Статистика показывает нам только *фактическую действительность*, наблюдаемую путем внешнего опыта, но не дает высшего, общегодного масштаба для суждения об этой фактической действительности, для определения свободного или несвободного, доброго или злого, невинного или повинного характера ее. Тем не менее важность статистики по отношению к тому пункту, который рассматривается нами. т.е. по отношению к вопросу о возможности научной постановки предмета этики, чрезвычайна, именно – ею как нельзя более доказывается *законосообразность* в движении нравственной жизни, господство в этой области законов, без которых невозможно научное исследование, невозможна наука. *Милль* утверждает в своей логике, что этика есть не наука, а искусство. “Наука занимается только тем, что может быть выражено в изъявительной форме, а отнюдь не тем, что выражается в форме повелительной. Повелительная форма есть характеристическая черта искусства, отличающая его от науки.” Но по поводу такого суждения *Милля* об этике *Эттинген*. справедливо говорит: “этика до тех пор не будет иметь успеха и будет находиться вне круга точных наук, пока предмет ее будут

ограничивать единственно тем, что *должно* быть. Конечно, законы нравственной жизни, в отличие от законов естественных (законов природы), никогда не могут быть понимаемы без идеи *дома*, без образующей власти императива. Но долг является лишь тогда истинно нравственным, когда он одушевляет волю столь сильно, что она выражается в строго последовательном и мотивированном движении; и это-то движение воли, основывающееся на глубокой причинной связи, на реальном законе “мотивации” этика собственно и должна изучать, исследуя его в его происхождении, прогрессе и цели”.⁹⁵

Если мы нашли, что этика имеет свой особый специальный предмет для исследования, не исчерпываемый другими науками, и что этот предмет допускает возможность научного построения знания о нем, то спрашивается теперь: каким способом может быть произведена эта постройка, какому пути надо следовать для удовлетворительного выполнения этой задачи. Это вопрос о методе научного построения этики.

Как в материальном отношении, т.е. относительно содержания или предмета, так точно и в методическом отношении науки весьма разнятся между собою. Анализ и синтез – термины, которыми обозначают два существенно различные логические приемы при исследовании и изложении научного материала, значительно разнообразятся, смотря по свойству подлежащего исследованию материала. И это разнообразие отнюдь не должно быть игнорируемо и сводимо к однообразию ни при научном изложении предмета, ни при дидактическом (кстати прибавить), так как им определяется многосторонность, полнота судительной силы. Но, с другой стороны, как в материальном (предметном) отношении все науки преследуют одну цель – познание истины, имеют один предмет – объективное бытие и выполняет одну задачу – переводение реального мира объективного бытия в идеальный мир субъективных мыслей, – почему и выражаются иногда, что «наука в сущности одна», что «науки суть только звенья одной системы знания, одной науки»,⁹⁶ – так и в методическом отношении, натурально, должно быть нечто общее между всеми науками, общее, основывающееся на единстве познающего

субъекта, на тождестве имманентных объективному бытию законов и на солидарности отношения между объектом и субъектом, коренящейся на единстве принципа вселенной, объемлющего собою и объективную и субъективную области. Спорный в наш реалистический век вопрос о существовании философии в виде особой, самостоятельной науки решается защитниками последней в таком смысле: «философия не есть частная отрасль знания (Fachwissenschaft), соподчиненная с другими отраслями, а есть *принципиальная наука* (Prinzipienwissenschaft), обнимающая собою все другие науки и подчиняющая их себе».⁹⁷ Почему и называют философию «наукой наук», «царицей наук», «наукой о принципах».⁹⁸ Таким определением предмета философии последняя поставлена в теснейшее отношение ко всем человеческим наукам и должна возбуждать в исследователях в области каждой ветви знания большой интерес к философии, – такой же интерес, какой, в свою очередь, философия должна иметь ко всем прочим наукам, объединяемым и венчаемым ею. Ведь не правда ли, что философствование в этом случае оказывается тождественным с научностью?⁹⁹ Как философия для здравого существования и развития своего и для освобождения от произвольных образов фантазии должна погружаться в фактические области всех частных наук, должна проникаться их духом и исполняться их богатством, так, с другой стороны, каждая частная наука, если хочет соответствовать званию и достоинству своему, если действительно хочет быть наукой, должна стремиться к тому, чтобы проникнуться философским духом, чтобы воспринять философский характер.¹⁰⁰ Проникаясь этим духом и усвоив этот характер, исследователь в области известной науки будет стремиться к тому, чтобы выискивать единство в разнообразии, вырабатывать понятия, устанавливать необходимое и постоянное в случайном. Без этого последнего условия умственное сокровище наше ограничивалось бы суммой эмпирических званий, массой фактов, соединенных между собою не внутренней и необходимою связью, а безотчетною связью пространственной и преемственностью предметов во времени; таким знанием

удовлетворяется животное, но не может удовлетвориться человек, который стремится мыслить, а мышление движется в области понятий. Если таким образом пропедевтика философии (не только в материальном, но и в формальном отношении) заключается в философском изучении всех прочих наук, то, с другой стороны, все прочие науки потоплику будут достигать своего совершенства, своего идеала в методическом (формальном)¹⁰¹ отношении, поскольку они будут низводить и воспринимать в себя философию. Одним словом, метод научного мышления есть философский, и в этом смысле каждая наука должна стремиться и стремится сделаться философией. Этой общей судьбе наук, натурально, подлежит и этика. Если этика, как особая, отдельная от других наука, имеет и свои особенности в методическом отношении, определяемые специфическим содержанием с», если эти особенности еще больше увеличиваются от различия философской и богословской этики, то, с другой стороны, она подлелать со всеми прочими науками одним и тем же общим законам научного построения предмета. Рассмотрим же эти общие законы правильного построения науки и, в связи с этим, частные законы построения этики.

Как относительно других пунктов теоретической и практической жизни, так и относительно вопроса из теоретической области о познании человечество при настоящем состоянии его имеет уже за собой такую длинную историю, что трудно и представить себе что-нибудь такое, что не было еще предметом дум и попыток человека. Но, с другой стороны, имея в виду широту и глубину истины, имея, далее, в виду то обстоятельство, что восприятие и постижение этой истины предназначено огромному организму человечества, развивающемуся в течении длинной истории, трудно и представить, чтобы истина могла быть всеобъемлюще и всеосновательно постигнута одним индивидуумом или одним периодом истории. В последних случаях непременно будет иметь место большая или меньшая *односторонность*. Весы правды непременно будут сколько-нибудь склоняться то в ту, то в другую сторону. Не было и нет ничего такого в мышлении и

действиях человека, что не заключало бы в себе известной доли истины,¹⁰² иначе оно не могло бы быть мыслимым и не могло бы быть предметом деятельности, так как все бывающее необходимо должно иметь основание свое в бытии; и, с другой стороны, не может быть и нет ничего такого в произведениях ума и воли человеческой, что было бы и вполне свободно от примеси известной доли лжи.¹⁰³ в мире дисгармонии не мыслима совершенная гармония. При таком положении дела задача современного мыслителя, и в частности моралиста, – выискивать в истории, при свете самой же истории, современного опыта и откровенного учения, истинные элементы и приводить их в гармоническое сочетание между собой. А так как человек занимает срединное положение во вселенной, сочетая собой мир духовный и мир материальный, то, натурально, при уклонениях своих от истины он будет или взлетать вверх, непомерно рваться к чистому духу, к идее, или ниспадать вниз, погружаться в материю, сочетаться с вещественным элементом в бытии. Потому задача наша – по возможности удерживать человека в свойственной ему срединной области, “в золотой середине”, осторожно проводить его между Сциллой и Харибдой. *Medium tenere beati.*¹⁰⁴ И эта задача сохраняет силу свою как относительно трактуемого нами пункта, т.е. правильного построения науки, и в частности этики, так и относительно других пунктов мыслительной и практической деятельности человеческой. Между тем “в эпоху, в которую мы живем, – замечает *Бигевич* в сочинении своем, касающемся рассматриваемого нами пункта, названные нами крайности – еще не приведены к удовлетворительному уравнению”.¹⁰⁵

Изучая историю философии, встретимся с самыми разнообразными мнениями философов по вопросу о познании; посреди разнообразия нельзя не подметить двух основных направлений в решении этого вопроса, соответствующих двум основным мировоззрениям – *атомистико-механическому* и *абстрактно-динамико-идеалистическому*. Вот два основных фактора, которыми пытались и пытаются исчерпать сущность и смысл всего существующего и которые со дней *Платона* и

Аристотеля. и даже раньше, до настоящего часа вели и ведут между собой оживленную борьбу за право истинности. Но крайности соприкасаются между собой как в жизни, так и в науке, – заметил Катценбергер. – ссвободному от эмпиризма идеализму противопоставляют свободный от идеализма эмпиризм”.¹⁰⁶ Имея в виду сказанное нами недавно о свойстве человеческих заблуждений (как теоретических, так и практических), особенно “заблуждений, сделавшихся исторической силой”,¹⁰⁷ заблуждений, всегда скрывающих в себе какую-нибудь сторону истинную, уже а priori можно сказать, что задача наша в приискании истинного пути научного построения этики, и вообще науки, должна состоять не в одолении и уничтожении одного какого-нибудь из указанных факторов другим. а в устранении крайностей того и другого фактора и возвращении их в должные границы, в приискании в том и другом истинных элементов и в создании из утих элементов гармонического целого. Тась как, строго говоря, все науки смешенного характера, то значит, дело наше в этом отношении – правильно выдвинуть в области каждой науки (след., и этики) эмпирические элементы и поставить их в правильное отношение к элементам спекулятивной обработки”.¹⁰⁸ А истинность и необходимость предприятия этого, намеченного нами а priori, скоро будет,, надеемся, доказана нами и а posteriori, на основании фактических данных.

Положением *cogito ergo sum*¹⁰⁹ Декарт показал существенную обусловленность всех происходящих в мире и известных нам явлений нашим субъективным ”я”¹¹⁰ – показать безусловную недостаточность для нас существования “вещи в себе” и необходимость превращения ее в “вещь для нас”, без чего существование мира уничтожается для нас, равняется нулю. Вот истинная сторона в идеализме и в тоже время корень всех заблуждений его. Выясним то и другое.

Субъект и объект при первом взгляде на них оказываются двумя величинами безусловно неоднородными, исключаящими друг друга; а не есть *b* и *b* не есть *a*, – или *a*, или *b*, но не *a* и *b* вместе и в тоже время с полным и раздельным сохранением свойств и особенностей каждого. Однако, если субъект и объект

существуют в одном в том же космосе, то уже а priori можно предположить, что между ними должно быть какое-нибудь отношение, и а posteriori мы убеждаемся, что это отношение действительно есть между ними, иначе не могло бы состояться сознание, которое не возможно без различения субъекта и объекта. А так как сознание может происходить не иначе, как в субъекте, то не субъект должен быть воспринимаем объектом, а наоборот – объект субъектом. Итак, для познания необходимо переводение объекта в субъект, “вещи в себе” – в “вещь для нас”. Переведение это было бы невозможно, если бы между субъектом и объектом не было чего-нибудь общего, если бы при разнородности их не было между ними и чего-нибудь однородного. Это однородное заключается в логике, одинаково имманентной как субъекту, так и объективному миру. Если бы мир, вся совокупность вселенной не носила в себе внутренней разумности, не была проникнута логикой, то было бы невозможно для нас рациональное познание его; рассудок не может открыть мысль и смысл там, где предлежат ему безмыслие и безмыслие, не может разумно понять то, в чем нет разума; мир оставался бы для нас в этом случае “хаотической загадкой, неразрешенными иероглифами, непостижимым”.¹¹¹ Потому необходимо уже а priori предположить, что мир еще до нас кем-то обдуман,¹¹² что наше мысленное восприятие его есть только подражание, копирование Первомыслителя, что “наше cogito, ergo sum может быть поистине оправдано только как тварный отобраз, как звучащее в нашем богоподобном духе эхо этого универсально творческого начала”.¹¹³ И значит, мы можем говорить с *Гегелем* (хотя в другом смысле) об объективной и субъективной логике. С другой стороны, если бы логика не была имманентна нам, если бы мы не обладали способностью рационального мышления, то мир оставался бы для нас с имманентной ему логикой “книгой с семью печатями”.¹¹⁴ И потому-то логика служит базисом в здании всех наук; в таком значении она признана еще в древнее время *Аристотелем*, а в новое *Кентом* и всеми мыслителями. Таким образом между устройством нашей познавательной способности и устройством мира и вообще объектов познания оказывается параллелизм, –

параллелизм, не подмеченный и не высказанный *Кантом*.) так много занимавшимся и так много сказавшим по вопросу о познании. *Кант* прав, утверждая, что восприятие природы и всех существующих в мире отношений находится в зависимости от "устройства" нашей познавательной способности; но он не досмотрел, что наше познание находится в зависимости и от существующего еще до нас устройства мира и вообще объектов познания.

Хотя мы различили субъективную и объективную логику, но в сущности, как мы видели, это одна и та же логика, след., ей присущи одни и те же законы. Законы эти, на которых строится наука, между прочим и этика, раскрываются наукой о человеческом мышлении, называемой логикой; они суть: закон *тождества* (*principium identitatis*: *a* равно *a*) и *противоречия* (*principium contradictionis*: *a* не есть не *a*)¹¹⁵ и закон *достаточная основания* или *причинности* (*principium rationis sufficientis*). Кроме логических законов мы руководствуемся еще в мышлении логическими нормами, известными со времени *Аристотеля* под именем *категорий*. При содействии последних мы получаем возможность различать предметы в процессе познания с определенных точек зрения, в определенных отношениях (количественном, качественном, формальном и т.д.,¹¹⁶ и тем вводим в наше мышление и познание ясность и определенность. Мысля согласно с логическими законами, мы мыслим *логически необходимо*, т.е. для нас исключается возможность мыслить иначе, чем как мы мыслим. А на такой логической необходимости основывается достоверность и очевидность познания, исключаящие сомнение.

Что в нашей богословской этике, да и вообще в богословской науке, весьма не видную роль играет указанная сейчас логическая необходимость, что вообще "вещь в себе" весьма недостаточно переводятся в области наших богословских наук в "вещь для нас", это мы с ясностью раскроем несколько ниже.

Но если между объективным и субъективным миром, между "вещью в себе" и "вещью для нас" и есть, как мы видели, нечто

общее, однородное, именно – имманентная тому и другому миру логика, то тождества ни в каком случае не может и не должно быть между ними, иначе уничтожилось бы всякое различие между субъективным и объективным миром, между мышлением и бытием. Мышление (субъект) может познавать и познает бытие, т.е. то, что содержится в бытии, *содержание* бытия, переводит его в себя, становится одно с ним, *отождествляет* себя с ним. На этом-то основывается возможность *познания* предметов (бытия). Но. познавая предметы, мы в то же время и различаем объект от субъекта, и это – второе условие возможности познания. Значит в объекте, в бытии, должно быть и нечто неперебиваемое в субъект, в мышление. Это неперебиваемое есть *форма* существования объектов, форма бытия;¹¹⁷ и на этой неперебиваемости Формы бытия, формы объективного мира в формы мышления, в формы мира субъективного, основывается различие (при тождестве содержания) между субъектом и объектом, обуславливающее возможность познания. В самом деле, если *a* есть *a* и потому не есть *b*, которое есть *потому* не есть *a*. то, воспринимаемое *a* дает себя чувствовать не как *a*. я как *b*, иначе оно было бы не *b* а *a*. между тем оно есть *b*, а не *a*, и наоборот – *a*, воспринимая *b*, необходимо должно сохранять себя как *a*. а не *b*, иначе оно не было бы *a*. а было бы *b*, между тем оно есть *a*, а не *b*. Если бы объективный мир бытия переводился в субъективный мир познания вполне, не только по содержанию, но и по Форме своего существования, тогда сглаживалось бы разграничение между субъективным “я” и объективным миром, тогда они вполне отождествились бы, – тогда, далее, в объективном мире не было бы ничего непостижимого для нас, мы обладали бы *абсолютным* ведением объективного мира. Но мы знаем, что познание невозможно для нас без разграничения субъективного и объективного миров, а это последнее, как мы сейчас видели, основывается на неперебиваемости формы существования объективного мира в форму познающего субъекта; след., с переводением формы бытия в форму мышления, с стремлением, значит, к абсолютному ведению, уничтожилась бы возможность познания (мышления), погиб бы для нас как

объект, так и субъект. Вот результат стремлений *конечного* (условного) духа к *абсолютному* (безусловному) ведению: это – самоуничтожение. В виду этого результата конечному, условному духу остается довольствоваться и конечным, условным в познанием; необходимо признать в бытии нечто неведомое, непостижимое для него (при настоящих условиях его существования), – то “упорное”, “неподдающееся”, по выражению *Кирхмана*, на которое наталкивается, как на границы свои, познающая деятельность человеческая.¹¹⁸ Но если, таким образом, в восприятии объективного бытия человек должен сознать слабость, несовершенство своего познания, то взамен полного совершенства, несвойственного человеческой природе, человек все-таки обладает относительным совершенством, производным творчеством. Так как объективный мир не входит в познающий субъект всецело, а только по содержанию своему, форма же существования его остается непереводимой, то значит объективный мир не дается субъекту в готовом виде, после чего субъекту оставалось бы только пассивно воспринимать: субъект должен самостоятельно перевести содержание объективного мира в свои собственные субъективные формы, должен воспроизвести его в этих формах как свое собственное произведение, почему и называет он его своей собственностью. В этой самодеятельности обнаруживается, говорим, творческий – относительно – принцип.

Из сказанного сейчас могут извлечь себе урок те романтики, которые готовы сетовать, и те философы, которые готовы кружить себе голову из-за непостижимости “вещи в себе”. Если настоящие условия нашего существования и нашего отношения к объективному миру таковы, что вещи существуют не “в себе”, а “для нас, то не будет ли странностью, не будет ли логическим и противоречием стремиться познать “вещь в себе” при таком условии, при котором возможно только существование “вещи для нас”. Если *a* есть *a* и не есть *b*, то не странно ли было бы в *a* искать *b*. Если существование “вещи в себе” возможно для нас только под тем условием, если она есть не “вещь в себе”, а “вещь для нас”, то не разочаровались ли бы мы, если бы каким-нибудь магическим способом нам открылась “вещь в себе”. Если

содержание объективного мира переводимо и переводится в субъективный мир мышления, то не постигаем ли мы в этом содержании истинное существо вещей, “вещь в себе*”, только под формой “вещи для нас”. Не печалиться, а, напротив, радоваться должны мы, что наблюдаемое нами величественное существование мира обусловлено нашим субъективным “я”, что “вещь в себе” для проявления существа своего должна превратиться в “вещь для нас”, что весь процесс в “вещи в себе” до той ступени, когда она становится “вещью для нас”, имеет только предуготовительное значение. “Вещь в себе*”, как заметил *Лотце*, имела бы для нас значение и интересовала бы нас только в том случае, “если бы наша задача состояла не в познании мира, а в создании его”¹¹⁹ след., при других условиях нашего существования и нашего отношения к миру. Для нас совершенно безразлично, скажем с *Эттингеном*, есть ли эта вещь в себе “всеединое” или “ничто”, “вечная материя» или вечная “сила духовная», “атом” или “монада”, “первопричинность» или “первоволя”, “универсум” или бесконечное “множество” сил (динамид), “бессознательное» или “сущее», “лежащее в основании всякого бытия и множества явлений или даже комплекс бесконечно многих “реальностей”. Во всех случаях она есть *nonsens*, вовсе не интересующее нас, вовсе не в состоянии пленить нашу познавательную способность, если мы не рассматриваем его, как существующее “для нас”.¹²⁰

Истина непереводимости формы существования объективного мира в форму познающего субъекта и вследствие этого разграниченности их между собой, двойства их, не постигнута *Гегелем* и его предшественниками – новейшими идеалистами (*Фихте*, *Шеллингом*). Если *Кант*, идеалист в умеренном смысле, разделил в познании форму от содержания, считая формы познания прирожденными духу, а содержание воспринимаемым извне, то позднейшие идеалисты, особенно *Фихте* и *Гегель*, выходя из понятия и требования единства, пришли к крайнему идеализму, отождествив мысль и бытие, субъект и объективный мир. Весь существующий объективный мир исчезает для этих идеалистов и превращается в мир

идеальный, в систему мыслей, производимых субъективным “я»; след., субъективное “я” обладает творческим принципом по отношению к объективному бытию, и значит задача его – не познавать только данный мир, объяснять его. я производить, построить. А как произведение субъективного “я” объективный мир вполне познаваем в существе своем субъектом, так как он есть нечто другое, как мысль субъекта, как само субъективное “я” только в иной форме существования. Все, что находится вне возможного сознания, что не входит в пего, что названо *Кантом* непостижимой для мышления и независимой от него “вещью в себе“, это не есть даже возможный предмет мышления, а есть чистое ничто, вовсе не существует, а потому о нем вовсе не может быть речи. Другая форма идеализма, идеализма более умеренного, представителем которой в древнее время был *Платон*, а в новое *Декарт*, хотя не считает мышление источником бытия, но считает его источником знания, производя из него все содержание последнего, а опыт рассматривая только как повод, как толчок к развитию содержащегося в духе знания.

Влияние идеализма, отразившегося в свое время в разных науках – как философских, так и богословских, не могло, понятное дело, остаться без последствий и для этики; и в этой области числятся системы, возрасти на идеалистической почве и страдающие перевесом априорного начала. Из философского лагеря (кроме названных выше представителей новейшего идеализма) назовем *Фихте* младшего,¹²¹ *Вирта*¹²², *Халибеуса*,¹²³ из богословского – *Марайнеке*,¹²⁴ *Дауба*,¹²⁵ *Шлейермахера*,¹²⁶ особенно *Роте*.¹²⁷ Прибавим еще *Шопенгауэра*,¹²⁸ которого, впрочем, мировоззрение значительно отличается от изложенного нами идеалистического. К недостаткам произведений по нашему предмету всех названных лиц надобно отнести субъективизм, спекулятивность, нередко искусственность. Самосознание, по словам *Роте*, есть мать всякого мышления, порождает из себя, путем спекуляции, духовный организм, систему мыслей. Хотя, правда, *Роте* соглашается, что истина не может быть вполне постигнута индивидуальным мышлением, но думает с *Гегелем*, что она

может быть постигнута спекулятивным мышлением всего человечества.¹²⁹

Тут же считаем у места указать произведения по нашему предмету *мистико-теософического* направления, так как условия мистики уединяют человека и замыкают его во внутренней области его духа, след., столько же отвлекают его от здравых начал знания, сколько и спекуляция идеализма. Только органом познания истины мистицизм признает не логическую деятельность мышления, подобно идеализму, а непосредственное умственное созерцание или внутреннее чувство; а так как последнее не заключает в себе реального содержания для удовлетворительного ответа на все вопросы знания, то ответы даются часто игрой воображения; так как, далее рассудок устраняется мистикой, то он оценивает все впечатления и определяет достоинство предметов по их отражению (приятному или неприятному) в самочувствии. Понятно, что в учении мистицизма встретится много фантастического и темного. И мы действительно встречаемся с последним в сочинениях этого направления, касающихся нашего предмета. Назовем *Шлегеля*,¹³⁰ *Баадера*,¹³¹ *Шадена*,¹³² *Фишера*¹³³, *Кульмана*,¹³⁴ *Краузе*,¹³⁵ *Линдемана*.¹³⁶

Выходя из установленного нами выше принципа для суждения о человеческих заблуждениях, о различных, доходящих до противоположности, направлениях человеческой мысли (и воли), уже а priori мы должны признать в идеализме (как и в мистицизме), бывавшем энергической и упорной исторической силой, значительный процент правды. Истинность идеализма заключается в неустранимости из науки априорного начала, которого представителем служит идеализм. Идеализм анализирует понятия, находящиеся в человеческом уме, исследует их взаимные отношения, выводит одно понятие из другого и таким образом изоцряет и обнаруживает логическую необходимость: а логическая необходимость (логические законы и нормы, логически необходимые суждения и умозаключения) признана нами выше первым необходимым фактором построения науки и вообще приобретения познаний. Но, к сожалению. этим истинным в идеализме элементом стали

злоупотреблять, пытаюсь силой логики “во второй раз создать мир из ничего», вместо того, чтобы применять ее к познанию мира существующего, воображая, что человеку “стоит только думать, чтобы пересоздать науку, искусство, историю, даже весь мир”, сбив философию с толку, доведя ее незаметно до сумасшествия”.¹³⁷ Не удивительно поэтому, если *Вольтер* думал о метафизике так: когда два философа спорят и каждый из них понимает то, что он говорит, но не может сделать это понятным для слушающего, тогда они составляют метафизику: а когда они оба не понимают того, что говорят, тогда составляют высшую метафизику. Образец такой метафизики, и даже высшей, можно видеть на *Гегеле*. *Гейне* рассказывает о *Гегеле* следующее: “я знаю только одного индивидуума, понявшего меня, – сказал ему однажды *Гегель*, – хотя и в этом индивидууме, – прибавил *Гегель*, – я еще не вполне уверен”. И в этом индивидууме *Гейнс* видит самого *Гегеля*. “Здание, сооруженное философами, – выразился *Вундт* – не было построено на песке; но для фундамента были взяты черепицы, которые годятся только для крыши”.¹³⁸

Односторонность идеализма с его априорным началом с особенной ясностью сознана в настоящее время, время реализма и практики. Конечно, уже вследствие склонности человека поддаваться крайностям не могло обойтись в истории без реакций против идеализма и априоризма; в древности представителем этой реакции был *Аристотель*, а реалистическое направление нового времени тянется еще со дней *Бэкона*. Но эта борьба между идеализмом и реализмом, между философией и “точной наукой” (как выражаются в настоящее время) становится тем серьезнее и интереснее для ищущего истину ума, чем больше выясняются и выяснились по настоящее время условия постижения истины, условия приобретения познаний и построения науки, чем больше борьба эта переносится на научную почву. Благодаря этой борьбе, в которой перевес победы решительно склонился в наши дни на сторону реализма, наука в настоящее время вступила на прочный и не обманчивый путь. Система *Гегеля* и его последователей, так величественно вознесшаяся было на

высоту умственного горизонта и так очаровательно влиявшая на многих в свое время, низринулась с этой высоты почти с беспримерной в истории поспешностью. “От фактов к мыслям, – пишет *Эттинген* на первых страницах своей моральной статистики., – вот лозунг нашего времени... За жаждой идей, величественных философских обобщений, следует голод, который ищет удовлетворения в твердой пище исторических реальностей... Потребность исследования *фактов* является на первом плане в новейшем научном сознании. Направленный сюда интерес господствует так сильно, что едва ли можно рассчитывать на участие и понимание многих, как скоро кто-нибудь решается выступить перед читателями с философскими отвлеченностями или богословскими и догматическими дедукциями... На мыслителя, защищающего теперь умозрение, многие смотрят как на мечтателя, если не как на безумца”.¹³⁹ Даже такие науки, как логика и математика, составляющие основание наук о духе и о внешней природе, так называемые “чистые науки”, немыслимы без данного предмета. А в связи с погоней за фактами господствует в настоящее время не меньшая погоня за индуктивным методом. “Почти для всего теперешнего ученого мира, – продолжает *Эттинген*, – есть что-то особенно манящее в *индукции* – подобно тому, как для путника, истомленного зноем, в оазисе с его источниками... Потому-то и я, – заключает *Эттинген*, – предлагаю не этические умозрения, не богословскую диалектику, а массу исторических данных, сгруппированных в целостный образ по точному методу; как бы измученный бесплодной моральной работою мысли, подобно раскаявшемуся и помилованному Сизифу, я обратился к трезвой действительности и с математическою доказательностью развиваю законы нравственного движения по точному методу, на основании наблюдений, сопровождаемых вычислениями”.¹⁴⁰ И нельзя не посоветовать нашим моралистам (да и вообще моралистам) следовать при разработке материала тому пути, какому следует *Эттинген* в своей “моральной статистике” (индуктивное исследование) и в своем “нравоучении” (дедуктивное исследование). Только этим путем можно удовлетворить

современным требованиям от науки и возбудить в современных читателях интерес к предмету ее, но отнюдь не тем путем, каким у нас до сих пор строится наука о нравственности. Что мы будем следовать первому пути в своих исследованиях в области этики и возможно далеко обойдем последний – думаем, читатель с ясностью подметил эту тенденцию нашу.

Таким образом, никакое научное исследование, а след., и этическое, не может обойтись без фактов; а факты суть *данное*, данный из сферы объективного мира *готовый* материал для исследования субъективной мыслью (т.е. мыслью исследующего субъекта). След., не производится изнутри субъективным “я”, а воспринимается им извне и объясняется в силу присущих субъекту логических законов. Вот *второе* условие, второй фактор приобретения познаний и построения науки, – фактор апостериорный, составляющий полюс, противоположный указанному нами выше априорному. Таким образом, кроме указанной нами выше *логической* необходимости, обуславливающей достоверность и очевидность познаний, есть еще *фактическая* необходимость. Она состоит в восприятии нами предметов (фактов) внешнего и внутреннего опыта, впечатляющих нас с силой вынуждающей необходимости. Так как, впрочем, в последнем основании все сводятся, как мы видели выше, на субъективное и на его логические законы, так как между ним и объективным миром, при всей аналогии между ними, существует непроходимая пропасть, ставящая преграду отождествлению их, слиянию их друг с другом, то и фактическая необходимость опирается в последнем основании на логической же необходимости, на признании, в силу общих логических законов, адекватного соотношения между реальным объективным бытием и нашим представлением о нем: и значит два указанные нами вида необходимости, на которых основывается всякое познание и всякая наука, представляют собою двоякую логическую необходимость – внутреннюю и внешнюю, априорную и апостериорную. Только то имеет право на научное значение, что может быть доказано на основании фактов и логических законов.

Если таким образом всякая наука есть произведение не творческого ума, а ума рефлектирующего на данный, на готовый (положительный) материал, то в этом смысле всякую науку, след., и этику, можно назвать *положительной* наукой. Но только в этом, а не в смысле позитивистов. *Конт* (основатель позитивизма), различая три последовательные ступени, которые проходят человечество в историческом движении народов, индивидуумов и отдельных наук – *теологическую* или *фиктивную*, *метафизическую* или *абстрактную* и *положительную* или *научную*, последнюю, т.е. *положительную*, противопоставляет *теологической* и *метафизической*, след., все *теологическое* и *метафизическое* исключает из области *положительного*, *научного*, *фактического*, и значит термин “*положительная наука*” понят им слишком узко. Ограничивая задачу науки исследованием только обстоятельств происхождения явлений, а не причин их и конечных целей, *Конт* отрицает все, что выходит за пределы наших внешних чувств, и ограничивает все звание человека одними явлениями физическими, на язык и характер которых он переводят все явления нравственного мира, назвав социальную науку “*социальной физикой*”. Но не говоря уже о несостоятельности, оправдываемой исторически, того воззрения позитивистов, что *теологическое*, *метафизическое* и *положительное* мировоззрение в необходимой последовательности сменяются друг другом, сам позитивизм то и дело запутывается в противоречиях, утверждая то, что отрицает. Позитивизм трактует об абсолютной неизменяемости и всеобщности законов, о причинах всех вещей, заключающихся в них самих, о религии, вообще вводит в свою систему *метафизические* и *религиозные* понятия, между тем как в принципе все это отрицается им. Превратив социальную науку в социальную физику и след., подчинив ее одинаковым с физической природой законам, *Конт* должен был, естественно, заняться точным исследованием законов социальной жизни; между тем на самом деле в своей социальной физике он является “более мечтателем, чем исследователем”, по словам одного из наших русских философов.¹⁴¹ Говоря о религии, о той особенной религии,

которую он сам выдумал и назвал религией *человечества* (de l'humanité), *Конт* назвал ее, по аналогия со своей “положительной наукой”, религией *доказанной* (demonstrée). Здесь опять *Конт* впадает в несообразность: если под доказанностью будем разумеать доказанность в смысле позитивизма, то религия окажется невозможно¹, потому что религия имеет предметом своим абсолютное, бесконечное, между тем у *Конта* он является условным, ограниченным. Таким образом с точки зрения “положительной науки” позитивизма не обнимаются все факты нашего сознания, а след., и термины – положительный, фактический, надобно понимать в более широком смысле, чем в каком понимает их *Конт* и вообще позитивизм. “В области истории, – пишет по настоящему поводу *Эттинген*, – каждое действие, даже каждое слово и каждая плодоносная мысль должны быть признаны фактами, которые также заключают в себе реальности духовного (богословского я метафизического) характера”.¹⁴²

Так как мир бытия есть мир, “данный” для нашего субъективного “я”, то раскрытие последнего может начаться не иначе, как с восприятия “фактов” из сферы объективного бытия, как материала для создания ума в том виде, в каком он является эмпирически, логическая же переработка материала начинается, натурально, после восприятия его в виде фактов. Хотя, конечно, и в процессе восприятия фактов участвует и действует присущая человеку от природы сила ума, иначе не могло бы состояться восприятие, по процесс этот характеризуется такой непосредственностью, которая исключает всякие умозаключения; рефлексия на этот процесс, разрешающаяся в ряд умозаключений, убеждающих нас в реальном существовании адекватных нашим представлениям предметов в объективном мире, начинается позже, после восприятия предметов непосредственным (а не рефлексированным) сознанием, вообще не раньше начала логического мышления. А факты бытия воспринимаются нами двояким путем: путем *внешнего* наблюдения, обусловленного внешними чувствами, и путем *внутреннего* наблюдения, обусловленного непосредственным ощущением нами нашего

внутреннего существа, нашего духовного мира. Первым путем мы познаем мир внешний и выясняем этим способом наш внутренний мир, представляющийся нам во внешнем мире (в других людях и отчасти – символически – в физической природе) в объективированной форме; а последним путем познаем наш внутренний мир и этим способом выясняем себе внешний мир, поскольку в нем выражается или отражается духовная или идеальная природа (состояния и действия других людей и символизм физической природы). Предметы, отдаленные от нас пространством и временем (напр., географические особенности далеких стран и исторические события) могут быть сознаваемы нами, т.е. мы можем составлять представления о них только в том случае, если восприняли посредством внешнего (или внутреннего) воззрения те элементы, из которых составлен образ не виденного предмета. Мыслить духовного Бога, Его благодать и правосудие, и представлять себе одухотворенными других людей и разнообразие их характеров мы в состоянии только в том случае, если в самих себе подметили невещественный принцип, если в собственной природе замечали последствия перевеса того или другого элемента в сложном духовном организме и разнообразной комбинации их. Вот почему так важно дальфийско-совратовское *γνώθι σαυτόν*. Таким образом нет решительно ни одной сферы в области человеческого духа, которая бы не имела корня своего в восприятиях мира внешнего или собственного душевного состояния. А так как саморазвитие человека, по силе конечности его, не есть абсолютное, ничем не ограниченное, то оно может начаться не иначе, как по поводу возбуждения извне, возбуждения сторонней силой; потому внешнее наблюдение предшествует внутреннему (самонаблюдению), последнее появляется лишь тогда, когда известная часть физического мира уже отразилась в душе, и след., в ней есть реальное содержание. След., внешнее или чувственное созерцание есть основа, корень всей психической жизни человека, и в этом смысле верно положение Локка – *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*.¹⁴³

Верно, однако *Лейбниц* нашел нужным выправить это положение *Локка*, приставив к нему прибавку – *nisi intellects ipse*.¹⁴⁴ В самом деле, положение это высказано *Локком* не в том смысле, в каком оно признано верным нами, а в смысле «эмпиризма». Локк, основатель эмпирической психологии,¹⁴⁵ положил начало тому направлению в науке о духе, которое последовательно прошло ступени: эмпиризма (*Локк*), сенсуализма (*Кондильяк*), позитивизма (*Конт*, а в настоящее время *Литтре*) и наконец выродилось в материализм (*Гельвеций*, *Вольтер*, *Дидро*, *Ламетри*, *Гольбах*, а в наше время *Фейербах*, *Дарвин*, *Бухмер*, *Молишотт*, *Фохт*). Направление это, известное под общим названием натуралистически-реалистического (или натуралистически-материалистического), составляет противоположность идеалистическому направлению, и значит, страдает крайностью, противоположной крайности идеализма; если последний преобладающее значение в деле познания и построения науки усвоил априорному началу, то первое направление признало его за началом апостериорным. Если по теории идеализма мы *творим, строим* мир, то по теории натурализма мы только *копируем, фотографируем* его; душа наша есть *tabula rasa*,¹⁴⁶ есть зеркало, в котором отражаются предметы, – не больше. В настоящее время, время, упоенное успехами естественных наук, натуралистически-реалистическое направление в значительном развитии. “Априоризм, трансцендентализм и идеализм считаются многими устарелыми понятиями, давно преодоленной точкой зрения. На защитника этого момента в науке они смотрят как на достойного сожаления романтика, наполняющего досуг свой утопиями и охотно дружащегося с мифологией”.¹⁴⁷

Натуралистическое направление нашего времени не могло, естественно, не произвести влияния и на этику. Назовем сочинения, касающиеся нашего предмета: *Егера*,¹⁴⁸ *Карнери*,¹⁴⁹ *Кирхмана*,¹⁵⁰ *Кернера*,¹⁵¹ *Штрауса*.¹⁵² Во всех этих сочинениях исключительным основанием морали признается эмпирическая природа человека.

Если в противоположность крайностям идеализма мы вынуждены были доказывать необходимость апостериорного начала в познании и науке, то в противоположность крайностям эмпиризма наша задача – доказать неизбежность во всяком познавательном процессе и во всякой науке априорного, трансцендентального, идеального начала. По справедливому замечанию Гегеля, “поражение противника будет достаточно ощутительным для последнего и принудит его сознаться в победе”, а нас убедит в действительной, а не воображаемой победе, “только в том случае, когда поражение противника будет одержано на поле самого противника”, будет одержано при содействии того, что составляет силу противника.¹⁵³ А сила современного реализма заключается в опыте, вспомоществуемом *экспериментом*. Если, поэтому, мы докажем присутствие в опыте априорного начала, то значит обнаружим фальшивость, односторонность реализма.

Те мыслители, которые в *теории* отвергают участие априорного и идеального момента в своих умственных операциях, на *практике*, *фактически*, все-таки руководствуются им. Так как мышление и познание наше не абсолютны, не творчески, то, бесспорно, внимание наше должно быть направлено на опыт, если хотим, чтобы мысли наши были содержательны. Но откуда, спрашивается, опыт, как опыт? Заключаются ли условия его в нем самом? Порождает ли он себя сам? “Если эмпирик, – скажем словами Катценбергера, – подвергнет анализу действия свои *до* эксперимента, *во время* эксперимента и *после* эксперимента, то он произнесет сам над собою суд, в случае отвергает все априорное. Он поймает себя на месте преступления. Вот доказательство. Точное исследование по праву хвалится тем обстоятельством, что оно делает выводы не иначе, как *ex actis*.”¹⁵⁴ Независимо от всякого внешнего авторитета оно обращается к самому предмету, чтобы его *спросит*. Потому-то эксперимент знаменательно назвали “вопросом к природе”. Письмена ее должны быть не только разобраны и прочитаны, но и *поняты*, правильно *истолкованы*. А это в состоянии сделать природа, как природа, столь же мало, как язык, напр., и история – по отношению к своим областям.

Все они не объясняют самих себя. *Экспериментатор* – вот кто спрашивает природу, вот кто вынуждает новое явление в природе по обдуманному плану. Но в этом случае он спрашивает не ее (природу), а себя, спрашивает, как должен я *объяснить* новое явление по неизменным логическим законам? Вопрос и ответ *возникают* из его собственного внутреннего существа, под *предположением* (на *основании*) экспериментальных явлений. Выражаясь словами Канта, экспериментатор играет роль *не ученика*, которому подсказывают все, о чем спрашивает его учитель, а “должностного судьи”. Как при судопроизводстве, так точно и здесь при *quaestio facti*¹⁵⁵ стоит *quaestio juris*.¹⁵⁶ *Эта судебская власть и решает дело*. Она убедит точного исследователя, что *actu*¹⁵⁷ он делает употребление из реального и формального *prius*,¹⁵⁸ без содействия которого не были бы возможны ни опыт, ни опытная наука. Он *необходимо* должен предположить “я”. как *реальное prius*, которое спрашивает, толкует и судит. Он не может преступить и неизменный *способ*, которому от природы следует наше “я” при отправлении должности своей, другими словами – не может преступить *априорных нормальных и формальных* условий, которыми мы связаны при толковании природы и всего исторически переданного нам. *Прежде чем мы можем вычитать* что-нибудь из природы, языка, истории, из памятников литературы и искусства и пр., мы наперед *ищем* в них по глубочайшему влечению нашего ума, и *потому* определенным, природосообразным образом *спрашиваем* их. След., научный вопрос есть *априорное* и *трансцендентальное* действие нашего разумного духа, не доставляется ему извне, и значит не эмпирического происхождения, а наоборот, обуславливает эмпирию. А *вопросы разума* требуют и разумного ответа на основании объекта и его явления для нас. Они суть *общей* природы, повторяются во всех специальных человеческих науках и, смотря по различному содержанию познания. получают различные ответы.¹⁵⁹

Таким образом условия опыта падают за *пределы* опыта, они *предшествуют* тем *фактам*, которые мы имеем с виду объяснить, и потому образуют собою *prius*. Эксперимент не есть

предприятие безалаберное, лишенное всякого закона, состоящее из моментов отрывочных, случайных, бессвязных, – каким оно было бы, если бы опыт был единственным источником познания, – а есть операция целесообразная и планомерная, заключающая в себе *идеальный* момент. “Естествоиспытатель, – скажем словами того же *Катценбергера*. – взойдя на кафедру, не ведет дело без плана и без руководящих идей точно так же, как и всякий другой доцент, как всякий, далее, государственный прокурор на трибуне, как каждый судья в своих креслах, как каждый врач при постели больного, как каждый писатель при своем письменном столе, как каждый полководец в главном штабе и т.д. Успех войны зависит первее всего от разумно начертанного, свободно и гениально соображенного *плана* военных действий, который не возникает случайно в человеческом мозгу вследствие молекулярного движения.¹⁶⁰ Особенно громко апеллируют против безусловного отрицания идеального и телеологического момента так называемые *идеальные* науки – логика, эстетика, этика (с наукой о праве), предполагающие различие долга и факта, идеи и эмпирического явления, без которого (различения) произошло бы в мире смешение истинного с ложным, прекрасного с безобразным, доброго со злым, – предполагающие врожденность человеку, вступающему в мир эмпирических явлений, вечных *идей истины, красоты и добра*, по силе которых для разума человеческого возможно бывает суждение по *идеальным* принципам. Но и всякая другая наука, всякая из естественных наук, доказывает несостоятельность односторонне-апостериорного направления мысли. Что? Почему? Зачем? – это *вопросы разума par excellence*;¹⁶¹ субстанциальность, причинность и конечность суть не опытные понятия, а *понятия разума*, имеющие неразрушимое априорное значение. А из этих элементарных понятий делает употребление не только метафизик и логик, но и физик и всякий другой реалист. След., он пользуется, сознательно или бессознательно, *априорным фактором*).¹⁶² *Катценбергер* считает, далее, неоспоримой *формальную априорность* пространства и времени, этих необходимых *форм* существования и созерцания

всего конечного, подобно тому как вечность есть образ существования абсолютного бытия, – конечно, "не как готовых понятий, а как необходимых коэффициентов для возможности опыта".¹⁶³ Естественные науки, которыми поборники современного односторонне-реалистического направления хотят ограничить круг человеческого познания, объясняют все (или по крайней мере многое), подлежащее их исследованию, только не в силах объяснить себя самих. Между тем существование их есть *исторический факт*, след., требует объяснения его. Сами они, как сейчас замечено, не могут объяснить этот факт, т.е. себя, свое существование, и потому если мы станем испытывать их об их существовании, то произойдет, по словам *Катценбергера*, то, что "Физика отошлет нас к физiku, математика – к математику, филология – к филологу, история – к историку, юриспруденция – к юристу и т.д.. Все они (творцы названных наук) и их науки становятся для нас *проблемой*. Разрешить эту проблему – задача не этих наук, а новой науки, философии. Предмет математики – величины, предмет естествоведения – природа, предмет филологии – язык и т.д.; предмет же философии – математик, естествоиспытатель, филолог и т.д., математика, естествоведение, филология и т.д., поскольку *они суть науки*".¹⁶⁴ Таким образом нам предстоит альтернатива, скажет еще раз словами *Катценбергера*, "или оставить непонятными, необъясненными *априорные* (реальные, формальные и идеальные) предположения эмпирических наук, или предоставить решение этой проблемы другой науке, философии. На общем поле чести им следует подать друг другу руку примирения». ¹⁶⁵

Но зачем много толковать о таком сложном комплексе познавательных актов, как наука, зачем даже говорить с *Кантом* об априорном моменте в чувственных наблюдениях, – зачем, когда даже на самой первой, самой низшей ступени в лестнице восхождения познающего ума, именно в чувственном ощущении, имеет место реальное и формальное *a priori*. И ощущение не ощущает само себя; наш самосознающий дух,

наше «я» – вот существенная примитивная причина, производящая по поводу внешних предметов ощущение.

Таким образом мы возвращаемся к тому положению, из которого вышли, именно – *фактически* не существует *чистой* эмпирии без спекулятивного элемента, нет ничего апостериорного без априорного. и если мы обратимся к *Бэкону*, основателю современного реализма, и хорошенько присмотримся к нему, то найдем, что он не имел намерения изгнать спекулятивный элемент из естественной науки, подобно тому А как не имел намерения изгнать математику и логику, хотя он и не занимался ими, предоставивши это дело другим, более способным к этой работе (и за нее взялся *Декарт*). *Бэкон* был физик, а потому и занимался тем, что входит в область физики; выходящее же за пределы ее он не отрицал, а предоставлял другим наукам. Как видно из его сочинений, он имел в намерении «восстановить на все времена правильную и законосообразную связь между опытом и разумом, чтобы этим положить конец неутешительному состоянию наук». ¹⁶⁶ Разъединение априорного и апостериорного начал, дошедшее до совершенного уничтожения одного другим, произошло после *Бэкона*, и *Бэкон* не виновен в этом.

Показав недостаточность опыта, как единственного источника познания, мы, в сущности, уже показали этим и недостаточность индукции, как единственного метода, которым хотят ограничиться современные реалисты в своих научных исследованиях. Индукция доставляет нам только опытный материал, который надо еще оценить. Потому без способности делать дедуктивные выводы мы имели бы только группы эмпирических единичных фактов, но никогда не нашли бы закона, мотивирующего и объясняющего принципа, и никогда не дошли бы до системы познанных законов, до науки, – между тем к этому, собственно, мы стремимся путем познавательных процессов. Что индукция не исключает дедукцию, а, напротив, требует ее, это следует из того, что индукция основывается на том предположения, что в человеческой природе есть вера в принцип, в последнее основание, и способность к составлению общих логических заключений. И если мы снова обратимся к

Бэкону, то найдем у него не только индукцию, но и дедукцию. Эксперимент служит, по словам *Бэкона*, сколько индукции, столько же и дедукции. Только дедукцию он понимает не в смысле выведения из общих положений (аксиом) логических следствий, а в смысле применения открытых индукцией сил и законов природы к осуществлению новых практических изобретений.¹⁶⁷

Из нашей критики односторонне-идеалистического односторонне-реалистического направления мышления и следует, что апостериорный и априорный моменты, индукция и дедукция должны быть рассматриваемы нами как два равноправные и равно необходимые члена одного целого, если хотим предостеречь себя от ненаучного реализма с одной стороны и от туманного спекулятивного идеализма – с другой; *medium tenere beati*,¹⁶⁸ еще раз повторим. Задача индукции – служить для дедукции отчасти основанием и точкою опоры, а отчасти контролем и коррективом; а задача дедукции – восполнять индукцию и делать ее плодотворной. Руководясь такими началами познания и построения науки, мы будем не творить мир, чисто *a priori* строить, подобно идеализму, – не копировать его только, фотографировать, подобно эмпиризму, а *объяснять, толковать* его (как *данный* нам для сознания). Из философов нового времени наиболее близок к указанному взгляду на приобретение познаний и построение науки *Кант*,¹⁶⁹ и великий философ, и великий математик, и хорошо знакомый с результатами современных естественных наук, *Кант* сумел равно верно оценить и апостериорное и априорное начало, и индукцию и дедукцию, и усвоить каждому элементу принадлежащее ему право; без чувственного созерцания понятия, по его словам, пусты, а без понятий чувственные созерцания слепы. “Что все наши познания *начинаются* с опыта, – говорит *Кант*, – в этом не может быть сомнения: иначе чем возбуждалась бы к действию наша познавательная способность, если не предметами, впечатлевающими на наши внешние чувства и частью производящими в нас представления о себе, а частью побуждающими наш рассудок сравнивать эти представления, связывать их или разделять, и т.о.

перерабатывать грубой материал чувственных представлений и достигать того сознания предметов, которое называется опытом”.¹⁷⁰ Следовательно, *по времени* никакое познание *не предшествует* опыту; *все начинается с опыта*. Но если всякое наше познание начинается с опыта, то *однако не все в нашем познании возникает из опыта*. Хотя наше познание опытно, но оно сложено из того, что мы получаем через впечатление извне, и того, что *износит из себя наша собственная познавательная способность* по поводу чувственных впечатлений”.¹⁷¹ Нельзя не упомянуть и о Бэконе, на которого мы уже указывали, как на основателя современного реализма. По его требованию, исследователь в области науки должен “уподобить себя пчеле, которая не ткёт только из себя (подобно пауку, – спекуляция), не собирает только, подобно муравью (эмпиризм), а соединяет в себе и ту и другую работу, – и собирает нужный материал, и самостоятельно обрабатывает его”.¹⁷²

Следуя указанному пути при построении науки, мы будем создавать науку “здорового смысла*”; между тем как она так часто бывала и бывает наукой больного смысла, и тем больше, чем больше ум человеческий поддается крайностям идеализма или эмпиризма. *Философией здорового смысла* назвал было свою философскую теорию Рид, которая после него продолжалась в шотландской школе; потому нам необходимо выяснить, в каком смысле мы признаём здоровый смысл руководительным началом в приобретении познаний и при построении науки. Рид основательно рассуждает, когда предполагает существование таких истин, которые составляют неотъемлемую принадлежность природы человеческого существа, неразрывно связаны с основными условиями нашего бытия и сознания, и потому составляют общее достояние каждого человека, каждого здорового человеческого смысла. Но он находится на пути низведения науки с пьедестала, принадлежащего ей достоинства, ему угрожает опасность слепого смешения философского сознания с вульгарным сознанием и замены первого последним, как единственно авторитетным в решении вопросов бытия и жизни. Если критерием истины всегда и

безусловно будет признаваться мнение, непосредственное убеждение в чем-нибудь большинства людей (а это последовательно вытекает из основного принципа теории *Рида*), то естественно, что в этом случае в решение научных проблем будет закрадываться столько же слепоты, предрассудков, случайностей, сколько их гнездится в людской толпе, и теория *Рида*, как и все философские теории, содержа в себе важный элемент истинный, до того склонилась на сторону этого элемента, что потеряла из виду, как теряют более или менее и все философские теории, прочие элементы, другие стороны предмета, и потому поддалась, как поддаются и другие философские теории, односторонности. Потому термин “здравый смысл” мы понимаем в более широком смысле, чем в каком понимает его *Рид*. Мы понимаем его даже в таком широком смысле, что совмещает в этом понятия, как и замечено нами недавно, все то, что сказано нами доселе о методе построения науки. Здравому смыслу, очевидно, противоположен больной смысл, т.е. ненормальный, такой, какой *не должен быть*, такой, следуя которому мы делаем кое-что такое, чего не следовало бы допускать, и не сделаем кое-чего такого, что следовало бы сделать; и значит, здравый смысл есть такой смысл, каков *должен быть*, какой удовлетворяет своей идее, – такой, следуя которому мы будем аккуратно оставаться в своей роли, не будем выходить из нее ни вперед, ни назад. Наука, значить, будет наукою “здравого смысла” в том случае, когда она будет создаваться с той точки зрения, на которой должен стоять по сущности своей природы человек, – в том случае, когда мыслитель будет пользоваться теми именно (ни убавляя, ни умножая) средствами и путями, одним словом, методами, которыми он должен пользоваться как человек, как существо смысла *человеческою* (а не божеского или животного, – в каких случаях он выступает из своей роли, из роли деятеля со смыслом человеческим). Если мы бросим взгляд на историю философских учений, то увидим, что у всякого сколько-нибудь выдающегося философа была своя *idée fixe*, свой идеал, которому он приносит в жертву все прочее, все прочие идеи, всех прочих богов, – найдем, что такая *idée fixe* была и у всякого

периода истории. По этой-то причине всякий мыслитель и всякая группа мыслителей, живших в известный период истории и проводивших свои идеи в народную жизнь, подвержены большей или меньшей односторонности, обладают не полной истиной, а большим или меньшим обломком истины, частью ее; значит, каждый мыслитель и каждый период истории должны быть рассматриваемы как восполнение другого, и только все они в совокупности, только вся совместно истории в состоянии представить собою то величественное гармоническое целое, которое может быть рассматриваемо нами, как соответствующее идеалу истины. А так как история еще не пришла к концу своему, то и истина, (как и ложь) еще не исчерпана вполне, по всем сторонам и направлениям своим. Когда это совершится, тогда и должен наступить конец истории. и естественно: если и есть только малый член великого организма человеческого. если постижение истины составляет задачу мировой истории, то было бы преступным высокомерием, если бы, напр., *Платон или Декарт, Спиноза или Гегель*. или кто-нибудь другой этого исправления мысли воссел на жертвенник Афины и потребовал себе поклонения и жертв от *Аристотеля, Локка, Гольбаха, Фейербаха* – или, наоборот, последние от первых. Вместо этого все они должны предстать пред престолом истины и поклониться ему, как друзья между собою и верные жрецы сидящей на нем. Как миролюбие в практической жизни составляет необходимое и первое условие для человека, стремящегося сделаться святым, так миролюбие в теоретичной области составляет необходимое и первое условие для человека, стремящегося познать истину И как первый сорт миролюбия обуславливается смирением человека святого, умеющего улаживать дело в столкновениях своих с людьми в практической жизни, умеющего воздавать каждому свое, так последний сорт миролюбия обуславливается скромностью человека ученого, способного и умеющего по достоинству оценивать и научные выводы тех мыслителей, которые вращаются в более или менее чуждых для него сферах, в тех сферах, которые не составляют предмета его специальных занятий, – всегда помнящего, что рядом с ним

стоит много других жрецов истины, которые не могут быть вменены по сравнению с ним в ничто, но которые также составляют нечто, доставляют камни, из которых должен быть сложен храм богу истины. Правда, если каждый из членов организма человеческого рода есть личность, следовательно существо, имеющее в себе вечное достоинство, и независимо от отношения своего к другим существам, не может быть сведено, подобно вещи, не степень чистого средства, но есть в относительном смысле самоцель (имеет цель свою в самом себе), то, значит, каждый из человеческих индивидуумов, как представляющий собою нечто целое, заключенное, в относительном смысле самостоятельное, должен обладать не обломком, не частью истины, а цельной, полной истиной. Он и обладает, но обладает и том случае, когда воспринимает ее, по выражению Евангелия, как “младенец”, а в этом случае обладает ею более или менее *implicite*;¹⁷³ когда же начнет разлагать ее на ясные понятия и освещать светом самосознания, тогда не все стороны ее равномерно освещаются светом сознания к познанию, но одни больше, а другие остаются в тени, смотря по индивидуальности мыслителя, – вследствие чего он подвержен большей или меньшей односторонности и нуждается в восполнении его другими мыслителями: подобно тому как в практической жизни никогда не встречается нам вполне гармонический характер, но всегда видим мы более или менее односторонне характеры, смотря по индивидуальности действующего субъекта, которые только в соединении между собою образуют гармоническое целое. Таким образом, здравому смыслу мы будем следовать в нашем мышлении в том случае, когда возможно меньше будем отклоняться от центра истины; когда, исходя на периферию истины для специального исследования разных сторон ее, не будем износить на периферию центра истины, но будем рассматривать все исследованное нами на периферии истины как луч, исходящий из постоянно неподвижного центра истинны, и относить его к этому центру, когда будем двигаться в мышлении своем по возможности осторожно и осмотрительно, постоянно озираясь назад, на пройденное нами, и соображая его с тем, и относя к

тому, что сделано другими мыслителями и что пережито и переживается общим сознанием человеческим и нашим собственным, но более широким, чем узкая, сравнительно, сфера строго логического мышления; когда тонкая нить *индивидуального* мышления будет по возможности чаще прерываема, чтобы не завлекла индивидуума мыслителя в темный лес, в котором он заблудится; когда будем помнить, что постижение истины предоставлено данному течению истории, и что судьба истории – двигаться к истине не по прямой линии, и по искривленной, по такой, по какой некогда израильтяне двигались в обетованную землю, и что, след., мыслителю на всяком и шагу угрожает опасность ошибиться, и потребуются не редкие возвраты назад, исповедь – “ошибся”, – когда, видя над собой физическое и умосозерцаемое небо, под собою физическую и умосозерцаемую землю, вокруг себя физическую и умосозерцаемую среду, будем всегда помнить, что *medium tenere beati*.¹⁷⁴ Как широка и глубока истина, и как узко и мелко, сравнительно, человеческое сознание! Это должен помнить мыслитель и смиряться.

Если же не будет следовать указанному нами пути при построении науки, если, т.е., не будем гармонично сочетать реальный и идеальный моменты, индукцию и дедукцию, а будем следовать одному какому побудь направлению преимущественно и даже исключительно, то в последнем результате окажется *скепсис*. И история философии свидетельствует, что действительно подобные односторонние направления мысли разрешались *скепсисом*. *Пиррон*, *Аркезилай*, *Энезидем* –скептики оспаривали то положение эпикурейцев и стоиков, что критерий достоверности знаний заключается в чувственных представлениях; а *скептицизм Юма* следовал за идеализмом *Беркли*, а в последнем основании коренится в эмпиризме *Локка*. В самом деле, если источником познания признают одно только которое-нибудь начало – априорное или апостериорное, идеальное или реальное, а между тем каждое из них в отдельности, как одностороннее, не в состоянии выполнить такой задачи, какая ожидается от него, то не остается ничего больше, как сомневаться вообще в

возможности достоверного знания, так как восполнить одностороннее довершить недостающее нечем. А односторонность и недостаточность каждого в отдельности момента, при исключении другого, восполняющего его, может почувствоваться очень скоро и легко после того, что выше сказано нами о каждом из них.

Но и скептицизм, хотя есть теория крайняя, аналогичная практичному отчаянию, включает в себе элемент истины и известную долю пользы; это уже *a priori* можно сказать на том основании, что и скептицизм бывал и бывает исторической силой. Основание истинности его лежит в абсолютной двойственности познающего субъекта и познаваемого объекта, в невозможности полного (не только по содержанию, но и по форме) перевода и разрешения одного момента в другой, в невозможности отождествления их. На этом основании наука, имеющая задачей перевод содержания объективного бытия в сферу субъективного сознания, должна начаться с абсолютного сомнения. *De omnibus dubitandum est*,¹⁷⁵ сказал еще Декарт. Для приобретения достоверного познания, сказал еще раньше *Аристотель*, должно сначала правильно сомневаться, так как познание есть разрешение прежнего сомнения. В самом деле, если понятие бытия не принадлежит к числу тех категорий, которыми определяются свойства и отношения существующих предметов, а составляет необходимый *постулат* всех этих свойств и отношений, то первый вопрос испытующего ума должен быть вопрос о бытии, о существовании; а так как рядом с бытием мыслимо для человека и небытие, так как ему предлежит не *a* только, но и *b*, так как *a* не есть для него безграничное, но ограничивается моментом *b*, то значит ему предстоит сомнение, выбор – *a* или *b*? Прежде чем склониться к *a*, он должен спросить себя: не *b* ли? – так как и *b* представляется *возможным*, а допущенное – оно исключается *a*, потому что *a* и *b* неоднородны, противоречат друг другу, как противоречат друг другу бытие и небытие. Если я вижу перед собой стол с книгами, то для меня существует *возможность* представлять себе его и несуществующим, и даже себя самого – не видящим их; а коль скоро для меня

существует возможность этого, хотя бы даже малейшая, то все кончено, все рушено, я в отчаянии; я мог бы освободиться от такого печального результата *лишь* в том случае, если бы мне было *абсолютно невозможно* [как невозможно, по нашему предположению, для абсолютного существа] мыслить возможность несуществования объективного бытия. В этом радикальном сомнении, которое собственно и окрещено именем скептицизма, коренится и тот вид более поверхностного сомнения, которое, не задумываясь, допускает реальное существование представляющегося нам объективного мира, но делает строгий разбор между фактами выдаваемыми – в области ли природы, или области истории – за истину. Сомнение (вообще) – вот горнило, через которое должно быть проведено мышлением все поступающее в сознание наше, если хотим знать действительную истину, а не ложь под видом истины, если хотим питаться пшеницей без плевел. и если мы обратимся к истории философии, то найдем, что сомнение служило поводом к возбуждению деятельности мышления, парализовало односторонние, след., ошибочные направления его и побуждало изыскивать новые пути к достижению истины.

Но сомнение должно быть не последним, заключительным словом науки, а первым, исходным, и в этом состоит ошибка, односторонность философского направления мышления, известного под именем “скептицизма”. *Декарт*, указавший на сомнение, как на исходный пункт мышления и познания, нашел и архимедов пункт, опираясь на который, мышление наше может двигать по возможным направлениям миром познаваемого бытия, само пребывая устойчивым, неподвижным, – нашел компас, который может безопасно препроводить его через бездну объективного бытия и не допустить погибнуть в первобытном tohu-va-vohu,¹⁷⁶ – нашел критерий истинности и достоверности наших познаний. Этот архимедов пункт, этот компас, этот критерий – наше *самосознание* (cogito, ergo sum).¹⁷⁷ Основание истинности положения cogito, ergo sum заключается в том специфическом свойстве нашего самосознания, что субъект познающий здесь есть вместе и объект познаваемый, что объект и субъект здесь

тождественны, суть *субъект-объект*. Следовательно, знание мое обо мне же, то знание, которое я имею в самосознании, есть знание *непосредственное*, не посредствуемое никем и ничем другим, а потому *достоверное*! иначе, если бы сознаваемый мной в самосознании объект не существовал, тогда не существовал бы, след., и не создавал бы и познающий субъект, так как создающий субъект есть не что другое, как сознаваемый объект; между тем субъект создаёт, след., должен существовать и объект сознания, так как субъект и объект здесь тождественны. А посредством самосознания, т.е. сознания нашего о нас самих, становятся для нас достоверным и всякое другое познание наше, т.е. всякое познание наше предметов объективного мира, которое должно быть сопровождаемо самосознанием и сводимо на него, как на высочайший принцип познания. В этом случае познание наше объективного мира будет так связываться с нашим мыслящим “я”, что или мыслящее “я” должно отказаться от себя, как мыслящего, или признать истинным то, что связано с ним; но мыслящее “я” не может отказаться от себя, как мыслящего (это сейчас доказано), не может потому, что оно потому и есть мыслящее, что оно мыслит, – след., и то, что связано с мыслящим “я”, необходимо должно быть настолько же истинным и действительным, насколько истинно и действительно само мыслящее “я”. Вот на чем основывается и в чем состоит *знание* человеческое о бытии.

Но безусловно ли знание наше? Насколько ля оно ясно и очевидно для нас, что может быть в абсолютном смысле названо видением и поэтому исключает всякое колебание и сомнение? Насколько же не безусловно, насколько на безусловно тождество субъекта и объекта в человеческом самосознании, а вследствие этого – и недостаток безусловно непосредственного видения объективного бытия вообще. А что тождество субъекта и объекта в самосознании человеческом не безусловно, это следует из того, что мыслящий субъект, делая самого себя объектом мышления, различает себя, как *существующее* существо (как бытие), от себя, как *мыслящая* существа (как мысли).¹⁷⁸ Вот почему человек должен быть и есть не только знающее существо, но и *верящее* существо; вот

глубочайшее основание веры человека, и веры не только в объективное бытие вообще, но даже веры в себя самого, в свое собственное существование. Остановимся на несколько минут на этом важном предмете.

Господствующее в настоящее время стремление поставить рефлексивное *знание* единственным источником всякого познания и уверенности в последнем основании должно вести основательного мыслителя к скептицизму, так как в этом случае прорывается (как видно из сказанного сейчас) непроходимая пропасть между субъектом и объектом, между “я” и “не я”. В этом случае человек был бы осужден на жалкую муку Тантала и бесплодную работу Сизифа. Но он спасен от этой незавидной доли, ему сообщен дар, который и самому крайнему скептику служить во благо, утоляет танталовскую жажду его и устанавливает предел (цель) его сизифовской работе. И самый крайний скептик уверен по крайней мере в том, что он ни в чем не уверен, что нет ничего достоверного. Дар этот – *вера* (понимаемая в самом широком смысле). Если знание разъединяет субъект и объект, так как возможно совершенное объективирование содержания сознающего субъекта составляет существенное условие ясности рефлексивного знания, то вера объединяет их, производит таинственную живую связь между ними, и таким образом доставляет нам *непосредственную уверенность* в объекте, уверенность не только не нуждающуюся ни в каком доказательстве, но даже исключаящую все доказательства (по словам *Якоби*), и потому уверенность “успокаивающую вас при взгляде «а объективной мир”¹⁷⁹. Конечно, и эта уверенность *не есть* уверенность *абсолютная*, совершеннейшая (так как и здесь нет полнейшего единения между субъектом и объектом); но такова судьба конечного существа, – конечному, ограниченному существу не могут и не должны принадлежать предикаты бесконечного, неограниченного существа; для бесконечного, с его точки зрения, эта уверенность была бы не довлеющей, но для конечного, с точки зрения его, она должна быть признана достаточной, довлеющей. Мы не хотим сказать того, чтобы в человеке не было и не должно было быть стремления выйти за

пределы этой уверенности, с которой все-таки связана известная доля неудовлетворительности, – конечному, ограниченному, натурально стремиться к бесконечному, неограниченному (поскольку последнее существует); но дело в том, что человек, как существо конечное, ограниченное, *метафизически обязан ограничивать себя, удовлетворяться тем, что неудовлетворительно по сравнению с удовлетворительностью. составляющую удел кого-то другого, стоящего выше его.*

Если в вере происходит живое единение между субъектом и объектом, и вследствие этого последний становится вполне достоверным для нас, то естественно, если специфическим органом веры является сердце, область чувства, – область, в которой, как известно из психологии, субъект и объект сливаются, сравнительно с отношением между ними в познавательной области. А сердце есть центр человеческой личности, след., вера есть дело не одного абстрактного ума, а конкретной *личности*. Если дух человеческий представляет собой не механически сплоченную грудку, а живое органическое целое, то естественно, что в каждом обнаружении ею, в деятельности каждой стороны ею, будет обнаруживаться и целое, и особенно центральная часть; *часть, – замечает по этому поводу рассудительный мыслитель *Дельф.*, всегда должна воспринимать характер целого.... Представления, понятия, суждения, умозаключения – все то, что принадлежит сознанию, обусловленному рефлексией, есть посредственное порождение духа, причиняемое чувственным наблюдением и связанное с объективацией. Оно основывается на том отношении (субъекта) к вещам, в котором влияет на наши внешние чувства только внешняя сторона вещей, только явление их, как обыкновенно выражаются, и от этого явления отвлечено (абстрагировано) и высказано словом. Но в этой посредственной деятельности, связанной внешней стороной, действует и непосредственное отношение, которое исходит не от периферии человека – от рассудка и внешних чувств – и а периферию вещей, а непосредственно захватывает предмет я отображает в себе все *существо* его, и которое исходит из

внутренней, центральной и целостной силы человека, от его сердца (*Gemûth*). Это непосредственное отношение или действие всегда присуще в основе указанному посредственному отношению, и мы называем его верой.¹⁸⁰ Таким образом, значит, печать морального, свободного существа налагается на всякий вообще вид человеческой деятельности и характеризует последнюю, как деятельность *нравственная* существа; “моральное убеждение есть основание всякого другого убеждения”.¹⁸¹ Замечание это указывает нам руководящее начало для отношения нашего к спорящей с вами о каком-нибудь предмете, стороне и вообще для суждения об этом предмете, т.е. об ученых спорах мыслителей. “Напрасен труд, – скажем прекрасными словами *Дельфа*, – оспаривать доводами рефлексии того человека, который не разделяет тех предположений (*Uoraussetzungen*), которые двигают нами. т.е. наших моральных убеждений. Единственная надежда одолеть противника основывается на том, чтобы поколебать моральные убеждения его; а последнее может быть достигнуто не изощрением логических доводов, а моральною силою духа, силою сердца (*des Gemüths*), живо выражающейся без первых, или совместно с ними. Когда эти моральные убеждения будут потрясены, тогда противник наш будет в состоянии принять, как выражаются, доводы наши к сердцу и взвесить их в виду своей совести. Когда же этого не сделано, тогда даже самые убедительные логически и эмпирически доказательства не действуют на его дух, на область его чувства, слова наши будут казаться ему глухими и пустыми”.¹⁸² “Во всяком нашем знании, – прочтем еще несколько слов из интересного сочинения того же мыслителя, – есть нечто такое, что овладевается не рефлексией единственно и преимущественно, а всем тем, что принадлежит к условиям личности, и это именно я есть то, что сообщает своеобразное направление нашим мыслям. Если бы в знании все обуславливалось одной рефлексией и доводами рассудка, в таком случае было бы возможно каждого человека убедить в его заблуждениях и направить на более правильный взгляд (по крайней мере до известной степени, соответствующей способности его рассудка):

если бы дело касалось только “голов”, то было бы необъяснимо “много умов», расходящихся по различным направлениям. Если бы мы, напр., захотели убедить материалиста или дарвиниста в идее жизни и принципиальной разумности, проникающих природу я господствующих в ней, то мы не достигли бы цели одними доказательствами рассудка, хотя бы то самими глубокими и самыми остроумными; точно так же как и ученость и способность к построению комбинаций материалиста или дарвиниста не в состоянии склонить на свою сторону того, кто чувствует себя проникнутым живым и разумным характером природы. Как иначе объяснить это, если не тем, что мы и в науке движемся не одним только рассудком и рефлексией, и личными симпатиями? Есть, без сомнения, основания, заимствованные из психологической и исторической рефлексии и выработанные столетиями, опираясь на которые, можно доказать, что человек божеского рода, а не животного; тем не менее тот, кто связал себя с дарвиновской гипотезой не по легкомыслию только я поверхностности взгляда, не будет подвинут этими основаниями к тому, чтобы примкнуть к другому взгляду на происхождение человека, радикально отличному от взгляда, проведенного в дарвиновской гипотезе; но, с другой стороны, и дарвинист не убедит того, кто посвящен в высочайшие и глубочайшие таинства философии и религии. Основание этого явления заключается в том обстоятельстве, что тот и другой не только рассматривают предлагаемые доказательства глазом рассудка, но и отвисятся к ним с живой силой сердца (*Gemûths*), которая энергично отклоняет от себя то или другое, сообразно своему настроению и склонности, и побуждает *служащий ей* рассудок противопоставить навязывающимся ему доказательствами другие доказательства, действительные или кажущиеся, чтобы во чтобы то ни стало удержать за собой свое существование.¹⁸³

Таким образом в убеждении человека решающий голос дает не знание, а вера, в конце концов все сводится в нем на тот *личный* (а не интеллектуальный только) акт, которым человек вступает в прямое живое соприкосновение с конкретными предметами; и значит только в этом случае может быть речь об

убеждении. Напротив “те, которые воспринимают что-нибудь только понаслышке, опираясь всегда на внешних основаниях, или с закрытыми глазами перескакивают пропасть неведения насильственным актом и salto mortale,¹⁸⁴ не вправе хвалиться ни верой, ни убеждением, а в собственном смысле слова должны быть причислены к servum pecus imitatorum,¹⁸⁵ так как они, наперед отрекаясь от самохотения и самомышления и самоубийственно лишили себя своего человеческого достоинства”.¹⁸⁶ Но хотя вера, на которой основывается всякое доказательство, моральное убеждение, на котором опирается всякое другое убеждение, не суть результат рефлексии, суждений рассудка, касаются “невидимых составных частей доказательства и их комбинации, а простираются на невидимую сторону самого конкретного предмета”,¹⁸⁷ тем не менее вера, моральное убеждение не слепы, не связаны, не слабая и пассивная сторона в человеческом духе, а зрячи, свободны, крепки и активны, даже – “генеральный акт сознательной и свободной личности”.¹⁸⁸ Потому что “сознание и свобода не связаны рефлексивным сознанием, не связаны настолько же, насколько все существо человека не расходится в рефлексивное сознание... Знание веры лучше было бы назвать совестью, συνείδησις. С термином “совесть” обыкновенно соединяют знание божественного закона, νόμος, написанного на скрижалях человеческого сердца. Но что значение это основательно только в относительном смысле, это следует из того, что и коммунист, силящийся разрушить всякий порядок и всякие нравы, ссылается при этом на свою совесть. Следовательно совесть обозначает индивидуальную точку зрения, в которой каждый из людей живет и которую он побуждается в своей жизни”.¹⁸⁹

Но вера, посредством которой мы воспринимаем предметы непосредственно, представляет нам их в общности, нераздельности, – по тому общему впечатлению, какое они производят на нас, следовательно неотчетливо, не вполне ясно. Во-вторых, вера, как вытекает из сказанного нами, индивидуального характера, определяется личностью каждого в частности человека. При встрече, напр., с незнакомым мне

человеком я сначала составляю себе самое общее представление на основании того впечатления, какое непосредственно произведет на мой дух существо его (человека). А впечатление это и соответствующее ему представление будут определяться индивидуальными особенностями моей личности; следовательно, здесь угрожает опасность признавать всякое личное убеждение объективно годным, а отсюда прямой исход к протагоровому “человек есть мера вещей”, истинно то, что каждому представляется таковым. Если поэтом, мы захотим достигнуть отчетливого познания предметов, простирающегося до ясного представления составных частей их и их отношений между собой, если, далее, захотим предохранить себя от индивидуальной односторонности и следовать объективно общегодному, то должны провести нашу веру, порождаемую непосредственным соприкосновением нашим с предметами, через область знания, строго логического мышления, рассудка.¹⁹⁰

Если спросим теперь об отношении между верой и знанием, то должны, на основании сказанного, признать, что они находятся между собою во взаимодействии: можно сказать и *credo ut intelligam*¹⁹¹ (Ансельм); *fides praecedit intellectum*¹⁹² (Августин), и – *credo quia intelligo*.¹⁹³ С одной стороны, так как объект (объективное бытие) есть *данное* для познающего субъекта, так как они (т.е. субъект и объект) никогда не переводимы всецело друг в друга, то всякое знание, всякая наука предполагает – с объективной стороны *откровение*, т.е. откровение объекта субъекту, а с субъективной – *веру* в откровение. Каждое доказательство, говорит *Якоби* предполагает уже нечто доказанное, принцип чего есть откровение; человеческое познание, говорит он же, выходит из откровения; следовательно, познаваемый нами мир есть прежде всего мир откровения. А открываемое может быть не иначе воспринимаемо, как прежде всего посредством веры, доверия, посредством той уверенности, которая отличается характером непосредственности. Мы верим, что мир имеет какую-нибудь объективность, что он основывается на связи идей, что он движется законами, встречающимися с подобными

(однородными) элементами и в нашем субъективном духе. Эта вера возбуждает в нас интерес и сообщает нам энергию к деятельности на поле объективного бытия: между тем без нее стремление к познанию было бы жалкой мукой Тантала. Ни естествоиспытатель, ни историк, ни психолог, ни метафизик, ни моралист не принялись бы за свои научные исследования, если бы не были уверены в существовании законов в тех областях, которые подлежат исследованию их. Итак, значит, в основании всякого знания лежит вера, всякое рефлексивное доказательство предполагает и включает в себя внутреннюю уверенность веры. Но, с другой стороны, полноправно и положение – *credo quia intelligo*.¹⁹⁴ Что касается отчетливого представления предметов, простирающегося до ясного сознания частей их, что касается объективно верного и устойчивого представлении о них, то я могу верить только тогда, когда уразумею их, когда проведу их через область рассудочного мышления, когда займусь систематическим изучением предметов. Такое изучение расширяет взгляд наш на предметы, ознакомляют со свойствами и отношениями их, побуждает проверять наши выводы и таким образом сообщает нашим мыслям в воззрениях большую твердость и достоверность. А каким правилам должно следовать в этом случае, это показано нами в речи о методе построения науки.

Элемент откровения и веры в звании и науке выдвинут на передний план в философской системе *мистицизма*, представителями которой были в древнем мире неоплатоники. в средние века *Бэм*, в новое время *Якоби*. Но они поддались крайности в этом направлении, игнорируя значение логических доводов в познания.

Надеемся, что сказанным нами о методе построения науки достаточно выяснены те требования, удовлетворением которых обусловливается создание науки, те факторы, которые влияют на создание науки. Вот схема науки, а след., и этики. Мы нарочито так долго занимались вопросом о методе науки, чтобы тем рельефнее и разительней выставить результат сравнения представленной нами схемы науки с тою схемою, по которой построятся у нас этика.¹⁹⁵ Если в результате окажется, что эти

две схемы тождественны, или по крайней мере близки друг к другу, то значит, этика как наука, находится у нас в удовлетворительном, или по крайней мере сносном состоянии, если же между ними окажется более или менее значительное расстояние, если они много не похожи друг на друга, то значит состояние у нас науки этики неудовлетворительно, и значит, долг наш привести ее в более удовлетворительное состояние, поставить ее на научную почву.

Кто знаком с состоянием у нас этики и кому, с другой стороны, известны условия построения науки и возможность строго научного изложения учения о нравственности, тот без малейшего колебания будет утверждать, что этика находится у нас в настоящее время в весьма неудовлетворительном состоянии, что она не строится у нас на строго научных началах, на которых должна строиться как наука, – строится в форме науки даже меньше, и значительно меньше, чем другие богословские науки, к области которых она принадлежит, как этика богословская, и в которых также ощущается недостаток научного построения в современном смысле этого слова. Чтобы выразить одним словом характер и направление науки о нравственности у нас, назовем ее *схоластической*. Схоластицизм объемлет ее от начала до конца.

Еще раньше речи о методе построения науки мы указывали два условия, определяющие научную судьбу известного предмета: во-первых, на столько ли самостоятелен этот предмет, чтобы образовать собою особую науку; во-вторых, настолько ли он устойчив, чтобы мы могли подметить и раскрыть законы, которым подчинен этот предмет в своем движении, в своей жизни. Что касается первого пункта, то, вообще говоря, у нас признаётся самостоятельность предмета этики. Но прибавляем: вообще говоря, так как нам лично приходилось выслушивать от компетентных в богословской науке лиц недоумение – стоит ли учение о нравственности того, чтобы создавать из него особую науку, чтобы уделять ему особую кафедру в учебном заведении, – не настолько ли мелок и не широк предмет этики, что исключение последней, как самостоятельной науки, из системы наук, и в частности из круга

наук богословских, может быть неосязаемым? Нет сомнения, что поводом к такому недоумению послужило и служит для многих жалкое состояние у нас науки о нравственности. Вот факт, показывающий отношение у вас к нашей науке, этике, людей рассуждающих, пытливых, компетентных. Если же масса занимающихся этой наукой и не сомневается, как мы сказали сейчас, в возможности и необходимости существования особой науки о нравственности, то, надеемся, не погрешим, если скажем, что весьма значительная часть из нее не сомневается только потому, что состоит из личностей несамостоятельных, подражательных, и потому движущихся в общем потоке, – не сомневается потому, что сказано не сомневаться, сказано признавать учение о нравственности самостоятельной наукой, а не вследствие собственного глубокого убеждения, нажитого трудом от занятия этикой. Первый и последний факты говорят о том, что у нас еще не признана со всей осязаемостью весомость слова *воля* (человеческая). Только тогда, когда она со всею ясностью и осязаемостью будет признана и прочувствована, только тогда мы убедимся во всей глубине и широте предмета этики.

Всякое человеческое действие, а следовательно, и вся сумма человеческих действий, т.е. вся деятельность человека, вся его жизнь, имеет две стороны – внешнюю и внутреннюю. Внутренней стороне принадлежит человеческое действие до тех пор, пока оно не может быть заметным для другого человека, пока, следовательно, остается внутри существа человека, в душе его, не открываясь во внешнем явлении, посредствуемом телесным организмом. До этих пор *воля* может быть предметом только чисто морального суждения, может быть рассматриваема и обсуждаема только с чисто этической точки зрения, но не с эстетической и не с юридической, и следовательно эстетика и наука о праве не имеют еще здесь предмета своего. А внешней стороне человеческое действие принадлежит постольку, поскольку *воля*, как внутреннее самоопределение, воплощается и производит влияние на окружающую действующего человека среду, поскольку она проявляется во внешнем мире в слове или в деле. Здесь действие человеческое может быть уже

обсуждаемо не только с этической точки зрения, но и с эстетической и юридической. Если внешние действия человека, сталкивающегося с разнообразными объектами в мире, т.е. действия по внешней их стороне, весьма сложны, то не менее сложен процесс их и по внутренней их стороне. Здесь воля мотивируется, устанавливает цели, выбирает средства, подчиняет себя известной норме, руководствуется известным моральным принципом, создает себе идеал, – принимает намерения, испытывает желания, укрепляется в решимости, – наживает склонность, похоть, страсть; лишнее и прибавляет, что здесь затрагиваются и действуют все силы души – ум, чувство и воля. Такая сложность процесса внутреннего движения воли, в связи с тем, намеченным сейчас и хорошо известным уже нам, обстоятельством, что внутренняя сторона человеческого действия по преимуществу, специфически есть предмет этического обсуждения, между тем как к обсуждению внешней стороны его могут примешиваться и другие точки зрения для обсуждения предмета (эстетическая и юридическая), заставляет обратить тщательное внимание на эту сторону человеческой деятельности и делать ее по преимуществу объектом этики, главным, существенным предметом ее. Между тем если обратить внимание на содержимое нашими богословскими этиками, то найдем, что в них гораздо больше имеется дело с видимыми действиями человека, с внешними формами его жизни, чем с внутренними процессами воли, предшествующими внешним действиям и сопровождающими их. Обратим для примера внимание на статью в наших “Нравственных Богословиях” о грехе и добродетели, или на ту часть, в которой содержится так называемое “частное изложение обязанностей христианина”. Между тем на самом деле в этике, науке, имеющей предметом своим полю в самой себе, волю, как внутреннее самоопределение, должно быть большее внимание обращено на *субъективность* деятеля, чем на *действия* субъекта. Перевес внимания к действиям субъекта должен иметь и имеет место в науке о праве. Вот причина, почему наши нравственные системы отличаются юридическим (а отсюда казуистическим) характером, вместо морального, – почему они

вместо того, чтобы рисовать живой и связный организм духовно-нравственной жизни, начертывают сухую схему, состоящую из разъединенных и механически сплоченных мертвых пунктов. Первое привлекает и живит, а последнее отталкивает и мертвит.

Названное сейчас явление в наших нравственных системах находится в связи с тем обстоятельством, что из трех основных нравственных понятий – нравственного блага (высочайшего блага), нравственного долга (обязанностей) и добродетели, под которые может быть подводим и с точки зрения которых может быть рассматриваем материал нравственного учения,¹⁹⁶ у нас односторонне выдвинуто понятие нравственного долга или обязанностей, с точки зрения которого рассматривается и излагается нравственный материал. Это видно уже из определений нашей науки, даваемых в наших “Нравственных Богословиях”: нравственное богословие, говорится там, излагает учение о нравственном законе Божиим и об обязанностях христианина.¹⁹⁷ Эта точка зрения принадлежала и принадлежит евреям (и вообще восточным народам) и католикам;¹⁹⁸ она обличает в тех, которые руководятся ею, не сына (свободного), а раба, следовательно должна быть признана в настоящее время (и на основании свободы, доставленной нам в новозаветном царстве, и на основании высокой ступени прогрессивного развития, достигнутого современным поколением) отсталою, анахронизмом. В самом деле, ею предполагается на одной стороне внешний законодатель, предписывающий правила деятельности, а на другой стороне противостоящий ему исполнитель закона, соображающийся в своей деятельности с внешними предписаниями. Такое отношение действительно бывает и должно быть между воспитателем, напр., и питомцем, пока последний не носит еще в себе более или менее самостоятельно выработанных убеждений и в то же время не обладает еще большей или меньшей долей моральной силы следовать этим убеждениям. Такое отношение было и между Иеговой и израильским народом в ветхозаветное время. Но в том именно и состоит задача воспитателя, чтобы постепенно делать своего питомца возможно больше самостоятельным,

девствующим правильно, невзирая на внешний образ воспитателя, а прислушиваясь к голосу собственной совести. – без принуждения внешней силой, а по влечению силы внутренней. Равно во времена ветхозаветного рабства должны были смениться и сменились временами евангельской свободы. Дух Божий говорит в Новом Завете не через первосвященников и пророков, а излит на всякую плоть (Иоил.2:28); новозаветный человек стоит не *под* законом, а *в* законе. Мы не говорим, конечно, в пользу абсолютизма человеческой личности, в пользу полкой автономии его. Как в Ветхом Завете, специальным возвещением божественной воли посредством первосвященников и пророков не уничтожалось .Моисеево законодательство, а восполнялось, индивидуализировалось и субъективировалось, так и в Новом Завете лично-индивидуальным фактором в нравственном законе, опосредствуемом совестью каждого в частности человека, положительный объективный и общий закон не исключается, а предполагается, дополняется, индивидуализируется, субъективируется (поскольку человек, как личность, не может быть чистой копией общего объективного закона). Пока в совести человека будет слышаться свидетельство о *зависимости* его от чего-то высшего, пока в ней будет ощущаться тот величественный императив, который не может быть сокрушен всеми силами нашего существа, всем вообще миром, и которым, следовательно, предполагается власть и сила, царящие не только в человеке, в его ограниченной сфере, но и *над* человеком, и области, простирающейся далеко за пределы человека, до тех пор будет сохранять власть и силу свою противостоящий человеку объективный закон, которому он должен подчиняться. Мы говорим только о том, что в нравственной системе христианской не должно быть односторонне выдвигаяемо на передний план понятие долга, обязанности, но оно должно быть уравнивается другими нравственными понятиями, которые указаны нами недавно и которые овладели западной этикой – как философской, так и богословской – до такой степени, что и доселе не перестают служить для многих западных моралистов принципом для

распределения в систему материала нравоучения и даже признаются единственно научным началом для этой цели,¹⁹⁹ именно понятиями добродетели²⁰⁰ и блага.²⁰¹ В понятии добродетели мыслится человеческая личность, внутренне проникнутая и одушевленная нравственной идеей и соответственно норме, извлекаемой из этой идеи, действующая в своей жизни и укрепляющаяся в этом направлении. А в понятии нравственного блага (высочайшего блага)²⁰² мыслится совершенство, Идеал, составляющий предмет желаний и цель стремления человеческой личности и по мере достижения его, живого соединения с ним, доставляющий человеку удовлетворение, счастье (блаженство), покой. Так как все указанные понятия – блага, добродетели и обязанности – чисто формального свойства, то значит, каждое из них может быть применено ко всякому пункту нравственного учения, ко всякой нравственной идее, смотря по тому, с какой точки зрения мы будем смотреть на нее: и значит, каждое из них само по себе будет односторонне выражать основную нравственную идею, которая должна проходить чрез всю нравственную систему и органически разветвляться в ней, будет выражать только один из моментов, содержащихся в этой идее, и следовательно все они должны быть соединены вместе и наполнены специфическим содержанием, чтобы послужить адекватным выражением основной нравственной идеи. Из этой-то основной идеи и должно быть выведено понятие о нашей науке, т.е. этике, должно быть извлечено начало для разграничения и организации материала нравоучения и должен быть заимствован масштаб для сглаживания и уравнивания тех крайностей, тех шероховатостей, которые являются неизбежным следствием одностороннего обнаружения в нравственной системе одного из какого-нибудь из рассмотренных нами нравственных понятий, в наших богословских этиках – понятия обязанности, долга.

А с указанной особенностью нашей богословской этики, односторонне руководящейся точкой зрения обязанности, долга, находится в необходимой связи то обстоятельство, что из факторов движения нравственной жизни – универсального или

божеского, родового или социального, в соединение с космическим или фактором видимой природы, на почве которой живет и развивается человеческий род, и индивидуального или субъективного (личного) – в ней односторонне выдвигаются на передний план те факторы и те стороны в факторах, которые наиболее соответствуют понятию долга, обязанности, которые совмещают в себе наибольшее число представлений, заключающихся в понятии долга, обязанности. “Универсально-религиозный или божеский фактор наиболее соответствует”, выражаясь словами *Эттингена*, понятию высочайшего блага, так как цель всякого нравственного стремления состоит в достижении идеала совершенства, мыслимого божеским, в осуществлении его и в нравственном обладании им, словом – в совершенном общении с Богом... Коллективным, далее, фактором, объемлющим собою земную жизнь человеческого общества, формируется для индивидуума, для нравственного субъекта, общегодный закон, как разветвленная группа обязующих норм и нравственных задач, вследствие чего долг составляет как бы область общественной жизни, так сказать только в историческом формировании человеческого общества приобретает плоть и кровь. Если же, наконец, поставляется на передний план в общем понятии о нравственности индивидуально-личный фактор, след., то, что мы называем самодеятельной волей личности, тогда начинается сфера добродетели. как дельности личного настроения и годности к исполнению долга и к приобретению высочайшего блага Таким образом, добродетель характеризует некоторым образом субъективную сторону в общем понятии о нравственности, долг – социальную сторону, высочайше благо – универсальную сторону.²⁰³ Но, конечно, “некоторым только образом”, как основательно прибавил *Эттинген* и как мы объяснили выше, указавши на чисто формальное значение этих трех понятий и на необходимость соединения их в одной высшей идее.²⁰⁴ Из сказанного следует, что в нашей богословской этике, односторонне руководящейся понятием долга, обязанности, должен перевешивать фактор социальный, родовой. Но фактор этот, вследствие несовершенного направления нашего

богословия вообще и в частности богословской этики, господствует в последней далеко не во всем своем объеме, а только в той форме своего проявления, которая называется церковью, след., господствует односторонне церковный фактор, законодательство церкви. Этой религиозной формой человеческого общества оттесняются и заслоняются другие формы человеческого общества, не религиозные, мирские, но находящиеся в такой же тесной связи с нравственной жизнью человека, как и первая форма. А с социальным фактором мы соединили выше космический фактор, жизнь природы, на лоне которой живет и развивается человеческий род. Но мало обращая внимания на те формы человеческого общества, которые не запечатлены непосредственно религиозным характером, наша богословская этика, натуральное дело, еще меньше внимания должна обращать и обращает на область физической природы и на отношение ее к духовно-нравственной области: между тем эти две области связаны между собою неразпутанным образом, след., между ними должно быть глубокое отношение. В нашей этике и до сих пор в силе дуализм. Так как, далее, представление о церкви непосредственно направляет мысль нашу на Основателя ее, так как религия невозможна без веры в верховное существо, так как учение христианской религии и церкви основывается на Библии, а Библия предполагается сообщенною Богом, то потому в нашей богословской этике играет весьма видную роль, даже самую видную, универсальный или божеский фактор. Но Бог является здесь не столько благом, составляющим предмет свободного и любовного живого соединения с Ним, сколько законодателем, противостоящим человеку со скрижалями предписаний, с которыми он (человек) должен соотноситься в различных случаях своей деятельности; вместо автономии нравственно действующего субъекта, вытекающей из соединения в любви человеческой воли с волею божескою и след., составляющей в этом одно с теонимией, здесь господствует этеронимия; здесь создаются идеальные положения, сообщаются откровенные нормы, но крайне неудовлетворительно указываются исторические и личные

условия усвоения и осуществления их человеком. Построенная на таком начале, этика называется супранатуральной, исключительно только богословской. Что касается, наконец, индивидуального, личного фактора, то на него наименьше обращается внимания в наших богословских этиках, как на живую, гибкую, многоподвижную силу, – силу, дальше, свободную, но надобно задать себе труд выяснить понятие свободы, а не довольствоваться тою мизерией, какая предлагается нам о столь важном предмете в наших этиках; индивидуум играет в наших этиках роль раба, исполняющего или неисполняющего, и имеющего полную возможность исполнить или не исполнить по своему произволу, приказания своего господина, и соответственно этому награждаемого господином или наказываемого им.

Если сообразим все эти обстоятельства, то найдем, что в нашей этике недостает много интересных и важных предметов, которые могут и должны войти в область ее, и наоборот, найдется довольно такого, что без ущерба предмету может и должно быть выброшено из нее. Для примера укажем на этику *Мартенсена*, в которой содержится довольно новых интересных предметов – не говорим сравнительно с нашими этиками, а с немецкими, и даже с лучшими из них; а старые предметы освещаются с других точек зрения, представляются в другом виде. Видно, что там люди живут, а не дремлют или погрязают в предрассудках и рутине, – живут не практики только, но и теоретики, не философы только, но и богословы, не догматисты только, но и моралисты, – видно, что там и богословы интересуются культурой и стараются соображаться с ней. Между тем наши богословы хотят почивать на “островах блаженных” (*Платон*), вместо того, чтобы войти в многосложный и многотрудный процесс жизни; хотят сохранить не тронутым – ни убавленным, ни прибавленным, ни видоизмененным – наследие предков, забывая, что все живое может сохраниться не портясь и не замирая не иначе, как в том случае, когда оно живет, растет, т.е. когда в нем происходит постоянное и непрерывное обновление, метаморфоза, преобразование. Как проста эта истина, но как однако трудно

бороться ей с предрассудками и рутиной. Гармоническое сочетание консерватизма и прогресса – вот задача наша в настоящем случае. *Medium tenuere beati*,²⁰⁵ повторим и здесь.

Доказав в начале нашей статьи существование особого, специального предмета этики, мы там же указали было на важность его. Важность предмета этики, т.е. нравственной жизни, у нас стоит непоколебимо в сознании; но признана она с ясностью не во всей широте и глубине. При указанном нами односторонне-богословском направлении нашей этики внимание направлено в ней почти исключительно на ту область, которая носит на себе печать непосредственно религиозных действий; между тем нравственная идея должна проникать всю без малейшего исключения область жизни человеческой, ни один момент в жизни человека, ни одно движение его не может и не должно быть изъято без области нравственной, не может в не должно не носить духа, характера и направления нравственных. А вследствие этого важное значение нравственности является в наших этиках абстрактным, отвлеченным для действительной, реальной жизни человека, вместо того чтобы заявить себя в конкретной форме, в воплощенном виде, жизненным. Вот замечания на счет отношения наших богословов – нравоучителей к первому из указанных нами в своем месте условий, от которых зависит научная судьба этики. Второе условие состоит в решения вопроса: настолько ли устойчив предмет этики, что он допускает возможность научного построения последней? Вопрос, значит, о законах, господствующих в той области, которая составляет предмет этики. А предмет этики – человеческая воля (в процессе внутреннего осуществления ею идеи блага), след., вопрос о законах в области воли. Что у нас не созвана еще с ясностью та истина, что и в области нравственной, в области воли, существуют столько же всеобщие и необходимые законы, как и в области естественной, в области физики, но что рядом с этим может быть сохранено нерушимым учение о свободе – на этот факт уже указано нами выше. Вместо того чтобы открывать законы, связывающие явления нравственного мира, мы довольствуемся показанием сосуществования их (явлений) или

временного следования их друг за другом; вместо того чтобы развивать цепь явлений или членов в предоставленной от века причиной связи, создавать заключенный в себе я объединенный глубокою внутреннею связью организм, мы удовлетворяемся описаниями единичных, отрывочных явлений. Свобода воли так часто смешивается у нас с произволом, мы так часто смотрим на нее, как на *tabula rasa*²⁰⁶. На результаты статистических исследований совсем не обращается внимание, между тем как изучение их очень полезно и необходимо и для богослова.²⁰⁷ Задача наша – избежать крайностей и социалистической, натуралистической (пантеистической) этики, “игнорирующей вечное интенсивное значение личного духа и приносящей его в жертву коллективной воле, богатое поле нравственной жизни жертвующей той нивелирующей тенденцией, которая разрушает прекрасное органическое расчленение бытия, равно как и индивидуальную свободу и способность вменения индивидуума, и разлагает их в процесс исторического движения”,²⁰⁸ – и этики субъективистской, атомистической, “грезящей о воображаемой свободе и самостоятельности индивидуума, не принимая в расчет органических и исторических условий, под которыми человек возрастает и становится нравственным существом”.²⁰⁹ Наша богословская этика тяготеет к последнему; прекрасным коррективом может послужить для нее “социальная” этика *Эттингена*.²¹⁰

Обращаясь затем к методу изложения наших богословских этик, найдем, что и в этом отношении (формальном) они весьма неудовлетворительны. В своем месте мы нашли и признали необходимым участие в построение науки двух факторов – эмпирического, апостериорного и спекулятивного, априорного, – индуктивного и дедуктивного. Таков закон построения каждой науки, и след., каждая без исключения наука в этом отношении смененного характера. Но если обратим внимание на предмет каждой в частности науки, то найдем, при сходстве, и значительную разницу между ними в методическом отношении. Самая заметная разница окажется между науками о видимой природе и науками о духе: в первых перевешивает первый фактор, а в последних – последний: и чем ближе к центру

известная наука в группе известной категории наук, тем больше преобладает в ней, сравнительно с другими науками этой группы, последний фактор. Так напр., в математике или логике преобладает синтетико-дедуктивный метод, между тем в естественных науках (в физике, в химии, в зоологии, в ботанике) – аналитико-индуктивный. Что касается этики, то она принадлежит к числу основных наук, занимает, как мы видели в своем месте, первое, центральное место в группе так называемых практических наук о духе. Значит в ней должно быть довольно места для дедукции, для синтеза – больше, чем напр., в истории или науке о праве. Но нет сомнения, что дедуктивные выводы будут тем совершеннее, тем прочнее, тем научнее, чем больше они будут опираться на широкое базисе индуктивных исследований, чем больше синтезу будет предшествовать богатая аналитическая работа. Эта истина с ясностью сознана в настоящее время, с достижением богатых и прочных результатов естествоисследования, опирающегося на широкое основании индукции, анализа; потому желают и требуют в настоящее время, и требуют основательно, по праву, чтобы и науки о духе высказывали и излагали свои положения не по-гегелевски, а по-бэконовски, – доходя даже до противоположной крайности, как видели мы выше. Вообще, известная наука, след., и этика, будет тем совершеннее, чем больше она будет пользоваться тем и другим методом, индуктивным и дедуктивным, которые вовсе не исключают и не делают излишним друг друга, а дополняют и требуют друг друга. Что касается нашей богословской этики, то мы охарактеризовали ее в своем месте термином – схоластическая, след., в ней преобладает дедуктивный метод, а вследствие этого – отвлеченность, безжизненность: ей недостает анализа фактов действительной жизни, заключений по индукции. И в этом существенный недостаток нашей богословской этики. Вместо же собрания и анализа фактов и выводов отсюда путем дедукции рациональных результатов, она занимается собранием текстов из Библии и отеческих творений и довольствуется систематическим изложением их. Долго кружила себе голову наша богословская наука, и, в

частности, этика, в том тумане, которым окутала ее средневековая схоластика; пора же выбраться ей на вольную атмосферу. Довольно того нерасположения и даже отвращения, которое поселено в обществе и даже в среде воспитанников духовно-учебных заведений к богословской науке и в частности к этике богословской – не особенностью только предмета их, но главным образом (по нашему мнению) – метода изложения его; пора же наконец ей сойтись с обществом, понравиться изучающим ее, сознавши, что и “богословие”, поскольку оно хочет быть наукой, должно подчиниться всем условиям современного построения науки, а не представлять собою анахронизм. Обратимся к факту. Раскрываем лучшее у нас руководство по богословской этике (Солянского) и читаем первый попавшийся параграф: “об отношении между нравственным и догматическим богословием”. В первых строках высказывается поэтому предмету следующее *положение*: при “отличии” этих двух наук друг от друга между ними есть и “тесная связь” – “учение веры представляет собою как бы фундамент или основание”, а “нравственность есть как бы здание». Читатель или слушатель-ученик согласился с этим положением, т.е. принял его на веру и ждет *разъяснения* этого положения, перевода веры в *знание* (и вправе ждать этого, так как ему преподается *наука*, которая стремится *познавать* вещи). Но вместо этого ему продолжают: и Библия (“слово Божие”) свидетельствует о “тесной и неразрывной связи между учением веры и учением нравственности”, и затем приводится *целая страница* текстов из разных библейских книг. Читатель или слушатель еще больше *поверил* этому положению, так как оно *засвидетельствовано* теперь высшим *авторитетом*. Но ни на волос почти не *подвинулся* в *знании*, в понимании этого положения (между тем, повторяем, ему преподается *наука*, которая имеет в виду дать ему возможность *знать* предмет), так как ему не высказано ничего больше, как то же самое, уже слышанное им, положение, только в *другой форме*, именно *словами Библии*.²¹¹ Читатель или слушатель начинает томиться тавтологией и многословием; тем не менее терпеливо ждет дела. Но опять не дело; ему продолжают: “также представляли

учение веры и нравственности и св.отцы и учителя церкви“, и затем следует *больше страницы* выписок из разных отеческих творений, и этой скучной материей дело заканчивается, вопрос решен(!)²¹² Какое впечатление производит такое решение вопроса на читателя или слушателя? Неудовлетворенный дух его изнемогает, знание не достигается, и потому любознательность притупляется; не получившее ответа ожидание переходит в раздражение и за ним в ожесточение, и наконец учащийся и вообще интересующийся наукой вполне отталкивается от такой ненаучной науки.²¹³ Хорошего в результате оказывается только то, что читатель или слушатель приобрел кое-какие сведения по своему вопросу из Библии и патристики; но так как он не того ожидал, так как ему преподается не историческая наука, а систематическая, положительная, то указанные сведения теряют интерес для него; а если уж стать на историческую почву, то все ли нужное передается тут из огромного периода истории вопроса, коль скоро цель ограничивается только веками библейскими и патристическими (хотя и основоположными). И при всем том находятся между нашими преподавателями “Нравственного Богословия” такие личности, которые утверждают, что ученики их “охотно *слушают*” (!)²¹⁴ лекции, имеющие подобный указанному сейчас вид. Таким преподавателям мы ответим, что они обманывают сами себя, что они находятся в самообольщении; стоит только заглянуть им в любую педагогику, чтобы убедиться, что подобное преподавание слишком противоречит влечению и стремлениям здоровой природы человеческой, чтобы оно могло нравиться; стоит только раскрыть им историю педагогики, чтобы осведомиться, что еще Ратих и Коменский, жившие за два с лишним столетия до нашего времени, а за ними целый ряд других педагогов, громко проповедовали, что подобное преподавание не может нравиться, так как оно “противоестественно“, и значит может нравиться разве тем из учеников, у которых подобным преподаванием извращена здоровая природа человеческая и ее требования.

Мы не сомневаемся в том, что в понятии нравственности. а след., и в построении науки о нравственности, необходимо участие универсально-религиозного или божеского фактора: а так как божеское слово о бытии и жизни высказано для всех времен в Библии, то значит *христианская* этика (как богословская, так, по нашему мнению, отчасти, посредственно, и философская даже) должна признать одним из источников своих и нормой своего учения Библию, и при том как Новый, так и Ветхий Завет. так как оба они взаимно освещают и дополняют друг друга, и Основатель христианства объявляет, что Он пришел “не нарушить закон и пророков, а исполнить” (Мф.5:17; ср. Ин.5:39), и если припомним сказанное нами в своем месте о вере, как о последнем основании человеческого (условного, относительного) знания, то не станем удивляться нашему требованию, чтобы наука опиралась, между прочим, на авторитете Библии. Мы видели там, что и всякая наука не производит, не творит объекта своего спекулятивным мышлением, а получает его готовым, данным; следовательно, с одной стороны, объективной, предполагается откровение объекта, а с другой стороны, субъективной – вера в него. Потому натурально, если христианская наука, и, в частности, этика, черпает содержание свое и из Библии, источника откровенного и воспринимаемого верой. Тут значит *пока* не может быть упрека в ненаучном характере и в ненаучных приемах искания истины, в логическом *petitio principii*.²¹⁵

Вторым фактором движения нравственной жизни мы признали общество, среди которого живет индивидуум. А так как жизнь общества движется в форме *исторического* развития, то значит, долг индивидуума – внимать голосу истории; а голос истории заключен в *традиции*, отсюда долг индивидуума – подчиняться и с вниманием и уважением относиться к традиции, содержащей в себе сокровище приобретений, сделанных историей. А так как одни из форм исторического общества есть церковь, то отсюда долг христианского мыслителя – прислушиваться к *церковной традиции*. Известно, что в наша дни. дни быстрого прогресса и автономии человека, замечается большое нерасположение к традиции, напоминающее о праве

консерватизма и о подчинении авторитету – замечается стремление к “ниспровержению заповеди о почитании отца и матери, и к совершению отцеубийства и матереубийства”, по выражению *Мартенсена*.²¹⁶ Но направление это. клонящееся к радикализму, к революции, забывает о *живой связи*, которой соединены между собой все моменты истории, не выяснило себе категории развития (хотя последняя и сделалась господствующей в наши дни), требующей для прогресса опоры в прошедшем, в данном, в существовавшем и присутствующем.

Вот несколько небезынтесных слов об этом предмете из этики *Эттингена*. “Внутреннее соотношение (contact) между христианином и содержанием Библии не может состояться без посредства исторического и церковного предания, без живого *свидетельства* в среде развивающегося общества последователей Христа, потому что не письменный документ, а живое, слово, не абстрактная авторитетная истина, а конкретная сила нравов, не буква, а дух порождают жизнь и нравственное познание. Если бы Христос и Его дух на основании библейского свидетельства не оправдывали себя непрерывно в церковном обществе, как возрождающую силу, то ничего не помогла бы апелляция к библейскому авторитету Библия стаза бы “бумажным папой”, языческим оракулом, волшебной книгой, разрушающей истинную нравственность, если бы мы вырвали ее из исторического порядка, нормировать который она назначена по божеской воле, открытой во Христе. Христос повелел апостолам не Библию распространять и разносить в народе писание и проповедовать и свидетельствовать о Нем до концов земли. Проникнутые Его духом, они должны были исповедывать веру, которая их воодушевляла, и должны были быть готовы давать каждому отчет об основании надежды, которая жила в них.

Потому и для этического познания Библия служит богоучрежденным источником не изолированно, а в связи с историческим и церковно-историческим развитием нравственной идеи христианской. Без отношения к *церковной традиции*, к практической жизни церкви в ее великой мировой и культурной миссии св.Писание не может быть понятно. В

особенности конфессиональное формирование этического содержания Библии в борьбе и возрастании общества Христова не должно быть игнорируемо. Иначе Библия останется для нас непонятной магической книгой, силу и авторитет которой мы должны принимать на веру, не имея возможности выведывать и наблюдать действия ее.

Как для общего нравоучения мировая история есть, по выражению *Шлейермахера*, “иллюстрация”, из которой этика заимствует свои общегодные “формулы”, так для христианина и для христианского богословского нравоучения церковно-историческое развитие и господствующие в нем христианские нравы суть тот источник познания, который соответствует социальному фактору нравственной жизни. Отсюда необходимость конфессионально-церковного выражения этического сознания. Отсюда невозможность образования богословской морали, совершенно игнорируя конфессиональные различия. Это значило бы топыриться назад, за пределы того состояния этического сознания, которое по настоящее время фактически приобретено в христианстве путем генетического и исторического развития. Это значило бы неразвитое моральное сознание предпочитать развитому, убегать от духовной борьбы и насильственно восстанавливать те церковные формы, в которых было заключено христианское общество в давно прошедшее, начальное время своего развития. Новейшая тенденция произнести бесконфессиональность или нивелирование конфессиональных различий есть в сущности не что другое, как нелепое предпочтение неразвитого еще содержания христианской истины, принадлежащего фазе несовершеннолетнего христианского сознания, развитому содержанию ее, созревшему в борьбе до ступени мужеского возраста и отчетливее фиксированному. Это было бы ретроградным движением, свидетельством отсталости от достигнутого по настоящее время прогресса”.²¹⁷

Но мы видели в своем месте, что вера представляет нам предметы в их общности, нераздельности, а потому неясно, неотчетливо; след., в ней нет еще и полного познания. Но

именно потому, что она содержат в себе познание, как существенный элемент спой (в составе других элементов), она нудит человека расширять и возвышать познание до возможной ясности и полноты, и тем самым возвышать и укреплять веру. Мы видели дальше, что критерий истинности и достоверности наших познаний лежит в самосознании. А область самосознания есть область *индивидуального* фактора. Таким образом дело сводится с библейского (божеского) и традиционного (церковного и вообще социального, родового), вообще со всякого объективного фактора, обирающегося на авторитет, на субъективный (личный) фактор, основывающийся на самостоятельном постижении предмета. Хотя с одной стороны, богословская этика опирается и последнем основании своем на откровенном учении Библии, но это служит для богослова моралиста (как будет выяснено ниже) только *исходным* пунктом, началом его мышления: в другом! же отношении, именно относительно *конца* или *цели* процесса движения его мысли, богословская этика (как и философская) опирается в последнем основании своем на собственном самосознании моралиста, на его “я”.

Наше “я» есть орган всякого знания, след., и богословского: и этим замечанием определяется господство индивидуального фактора во всяком познании, во всякой науке. А что между человеческим и божеским фактором, между разумом и. и верой не может быть противоречия, и след., содержание последнего может быть проведено чрез область первого и согласовано с ним, это следует из тождества законов, логики, равно присущей и первому и последнему, всему вообще бытию. Но между разумом, как разумом, и откровенной истиной может быть противоречие. а между *тенденцией* разума естественного человека”, по выражению *Эттингена*, и последней (откровенной истиной).²¹⁸ Тертуллиановское *credo quia absurdum*²¹⁹ есть абсурд. А если, далее, и в богословской области дело решается, как видим, индивидуальным “я», силой самосознания. то значит, и богооткровенная истина, и объект богословской веры должен пройти через очистительный огонь сомнения, так как сомнение поставлено нами в своем месте

исходным пунктом мышления и познания (*Декарт*). Если же мы захотели бы оспаривать такое господство индивидуального «я» в области богословского познания, то это равнялось бы уничтожению богословской науки. И Библией отнюдь не воспрещается проводить содержащуюся в ней истину через очистительный огонь научной критики, а напротив предполагается это и требуется ею. Ею мы нередко вызываемся «испытывать» содержащуюся в ней истину; а апостол *Павел* говорит, что он в состоянии и готов давать «отчет» о своей вере. Конечно, восприятие и уяснение разумом богооткровенной истины, переводение веры в знание должно совершаться постепенно, прогрессивно; но также совершается переводение в всякой вообще веры (на которой, как мы видели, коренится в последнем основании знание человека) в знание. На вопрос: «не следует ли нам, в виду печального опыта невозможности построения мира чисто а priori, чисто спекулятивным путем, и вырождающегося отсюда теоретического отчаяния и скепсиса мыслителей, апеллировать к непосредственному божественному откровению, ручательства которого обеспечивает за богословской наукой монополию непогрешимого познания объективной истины». *Эттинген* отвечает: «это значило бы решиться на ниспровержение науки, так как жизненный нерв всякой науки – это интерес к постоянному прогрессивному исследованию. Всякое честное заблуждение, родившееся не из конфузии и не теряющее человека в хаосе спутанных понятий, тысячу раз важнее для состояния науки и достойнее благодарности, чем положительное сообщение истины, основывающееся на мнимой непогрешимости и уклоняющееся от исследования и испытания ее или боящееся критики. Да и откровению будет оказана этим плохая услуга; потому что оно, как исторически живое и реальное, осуществляющее и оправдывающее себя через прогрессивную связь свою, не может и не хочет быть всеобъемлющим теоретическим сообщением истины и тем более – освободить нас от исследования и научного обоснования содержания его. А что касается способа и объема этого обоснования, то и они всегда должны быть признаваемы

несовершенными и в имманентном смысле погрешительными.²²⁰

Что при методе изложения предмета, господствующем в наших богословских этиках, индивидуальный фактор далеко не достигает принадлежащего ему права – это весьма ясно. Как известно, в наших этиках господствует такой порядок: каждая этическая мысль, даже частнейшая, подтверждается соответствующим текстом из Библии (иногда и из отеческих творений), а очень часто и целым рядом текстов. Такой прием (глубоко укоренившийся в нашей богословской науке), с одной стороны, в высшей степени неприятен, а с другой – ненаучен; произведения такого сорта могут производить на читателя не иное впечатление, как отталкивающее. Во-первых, тут происходит смещение “библейского” богословия (и в частности библейской этики) с “научно-систематическим” богословием. – смешение, значит, двух разных вещей, вследствие чего, натуральное дело, ни та, ни другая вещь не может быть надлежащим образом обработана. Бесспорно, что основательное изучение Библии совершенно необходимо богослову и в частности моралисту, но изучении это должно составлять *предварительную* работу его, которую он должен оставить позади себя, приступивши к новой работе, именно – к изложению научно-систематической этики, если не хочет, чтобы его новая работа постоянно расстраивалась вторжениями старой работы. Во-вторых, внутренний ход и внутренняя связь развиваемых мыслей приносятся в жертву отрывочности, дробности (текстов); место вольного, нестесняемого развития (необходимо требуемого наукой) занимает скрупулезность. Чего думают достигнуть, когда в богословской науке, и в частности этике, всякую частную мысль “подпирают” текстом из Библии? Во-первых, думают утвердить в чистоте веру в высказываемую и подтверждаемую текстом из Библии истину, – утвердить тем, что высказываемая истина свидетельствуется божеским авторитетом; во-вторых, по всей вероятности надеются, что они *выясняют* этим высказываемую истину.²²¹ Но они забывают, что имеют дело не в проповеди, а и науке; что имеют дело не с детьми, а с людьми рассуждающими.²²² Область же науки –

область знания, задача ее – восприятие предмета путем самосознания, след., возможное исключение веры во внешний авторитет; тут всякая ошибка, всякое колебание. сопровождающие добросовестное искание истины, гораздо ценнее, чем беспрекословная вера в авторитет. А в тех пунктах, где человеческое знание окажется недостаточным для восприятия истины и след., должно быть дополнено верой, вера должна быть не первоначальная, непосредственная, наивная, детская, а прошедшая путь искания и колебаний, посредствуемая знанием, опирающаяся на убеждения, след., и тут главную роль играет индивидуальный фактор, опорой служит наше “я”, а не внешний авторитет; след., ряд противостоящих нам выписок из Библии. подпирющих каждую частную мысль, теряет тут всякий смысл. А еще меньше, во-вторых, дается выяснение предмета посредством выписок текстов из Библии, как как тексты, следующие за известным высказанным положением, только повторяют в другой форме (словами Библии), как сказано выше, это положение, ничего существенного не прибавляя для уяснения предмета по его основанию и действию. по причине и следствию; след., ничего больше не производят, как только многословие и тожесловие, как только скуку. В этом отношении, т.е. относительно *логического уяснения* предмета, выписки из Библии имеют не больше значения, как и выписки из произведений, напр., философов и поэтов, из творений христианских и языческих писателей; след., Библия не пользуется в *этом отношении* какой-нибудь особенной привилегией, чтобы мы из нее именно выписывали тексты. Мало того. Можно сказать даже, что в *названном отношении* произведения философов, поэтов, языческих писателей имеют большее значение и силу, чем Библия, так как первые суть плод стремления к знанию, к постижению предмета рассудком, и притом стремления усиленного, между тем последняя признается откровенной, данной, готовой, требующей восприятия верой. Таким образом опять теряет всякий смысл ряд выписок текстов из Библии после всякой частной мысли, высказываемой в богословской системе.

Как же богослов,²²³ и в частности моралист, должен относиться к Библии (и преданию), как источнику содержания своего богословствующего мышления? Мы уже сказали, что изучение Библии, и притом *основательное*, совершенно необходимо для него; но он должен помнить, что между Библией и его богословской системой посредствует *живая личность* его, через которую должно быть переведено содержание Библии, прежде чем отразится в богословской системе. А проходя через живую личность, оно (содержание Библии) комбинируется с другими элементами. заимствованными из других источников. и с собственными сознанием богослова и вообще с его личностью, и в этой осложненной и модифицированной форме изливается в богословскую систему. Только в этом случае последняя выйдет, так сказать, из одной сплавки, сохранит целостность, единство, выйдет жизненной, интересной и привлекательной, и будет представлять собой прогрессивное движение внутренне связного содержания развиваемых мыслей. На этой-то внутренней необходимой связи развиваемых мыслей и должна опираться научная аргументация и научные выводы, но отнюдь не на отдельных отрывочных изречениях Библии. Тут *вся* (целая) система будет свидетельствоваться и подтверждаться *всею* (целой) Библией, и *вся* Библия будет отражаться в системе; тут во всей системе, начиная с самых общих положений ее до возможных частных будет дышать библейский, строго-христианский дух, который и будет ощущаться читателем (и будет животворить его); след., не будет надобности тыкать ко всякому частному положению сухую и тормозящую свободное течение мыслей выписку из Библии, не будет даже надобности и общие положения подпирать текстами, так как передаваемые категорически тексты из Библии не суть средство произвести убеждение в читателе в известной истине, а наоборот, получают смысл свой и могут закреплять убеждение в том случае, когда в нем наперед произведено уже убеждение путем научных приемов, средствами логическими. А кто захотел бы проверить согласие богословской системы с Библией и ознакомиться с специальным учением об известном предмете Библии, тог

должен обратиться к “библейскому” богословию, или к экзегетическому, или, наконец, к самой Библии.²²⁴ Мы не думаем, впрочем, произвести полное, безусловное изгнание библейских текстов из богословских систем, и в частности из богословской этики. а только требуем во-первых, значительно и значительно ограничить приведение их в последних, а во-вторых, усвоить приведению их там рациональное значение. Что касается первого пункта, то надобно помнить, что жемчуг слишком дорог, чтобы метать им куда ни попало, чтобы утрировать его; во-вторых, хотя богословская наука, и в частности этика, опирается на Библию, но Библия служит ей, как замечено выше и как выяснено будет ниже, только началом, исходным пунктом для человеческого мышления, вышедшее же из этого начала. мышление свободно движется (и должно двигаться, если хочет создавать науку), следуя общим логическим законам, на приобретенном им основании. А насчет второго пункта сделаем следующее замечания. Во-первых, убеждение в истинности известного этического и вообще богословского, положения производится, как сейчас замечено, не текстами из Библии, а логическими доводами; тексты же, так сказать, запечатлевают убеждение, подтверждают истинность рационального мышления высшим авторитетом, показывают согласие первого с последним, и потому текст может следовать только тогда, когда путем логики произведено убеждение в известной истине. Или иначе: текст (т.е. библейские учение об известном предмете), должен составлять *положение* (факт), из которого мы исходим в богословствовании нашем и которое обязаны разъяснить путем разумного самосознания, создавая богословскую науку. Потому-то мы обличаем в несовершенстве научного построения, (господствующего у нас, те богословские системы, в которых дело ведется так: сначала высказывается положение об известном предмете, а затем представляются доказательства: а)из “откровения” (Библии), б)из учения “отцов церкви” и с)из “разума”.²²⁵ Можно ли ставить в один уровень доказательства из разума и доказательства из откровения и из традиции)? Не суть ли так называемые “доказательства из откровения” и “доказательства из традиции”, собственно говоря,

только *факт*, а "доказательства из разума" – вот *объяснение* факта.²²⁶ Каким же образом можно смешивать эти две различные вещи? Известно, как много происходило в истории человеческого мышления сумятицы и промахов вследствие итого смешения. Не говоря уже о схоластичности указанной формы изложения богословской системы. Во-вторых, приведение текстов из Библии, точно также как в выписки мест из других письменных памятников, как христианских, так и языческих писателей, оживляет и разнообразит речь, делает ее более содержательной, более полной, более фактической; в этом случае Библия трактуется как древний памятник, но имеет то преимущество пред другими, что она есть самый древний из письменных памятников, след., возбуждает к себе особенный интерес. Из сказанного вытекает, что тексты из Библии должны быть приводимы по возможности непринужденно, по возможности свободно, приводимы так, чтобы почти незаметно было, что мы выступаем из области знания, основывающейся на собственном разуме человека, в область веры, опирающейся на внешнем авторитете; должны производить не тавтологию и многословие, а по возможности заменить собой собственные слова автора, который он должен был бы создать для выражения своих мыслей, но которые он удобно может выразить словами Библии. А если мы сравним этику с догматикой, то найдем, что логика может и должна быть еще больше свободна от библейских текстов, чем догматика, так как истины этические ближе к общечеловеческому сознанию, чем истины догматические.²²⁷

После сказанного читатель может догадываться уже, каков наш взгляд на отношение между богословской и философской этикой. Об отношении между философией и богословием много спорили писали;²²⁸ не считаем нужным входить в разбор и критическую оценку всех этих споров и различных мнений. высказанных по настоящему предмету; ограничимся только выводом тех следствий об отношении между философской в богословской этикой, который сами собою вытекают из сказанного нами о методе научного построения этики и науки вообще, и которые необходимо должны быть выведены из

требований здравого разума, опирающегося на факты действительности.

Когда человеческие индивидуумы или человеческие общества переживают низшие ступени в развитии умственного и нравственного существования своего, тогда они и психически и исторически (условиями практической жизни) сильно расположены к тому, чтобы коситься друг на друга, чтобы подозревать и подавлять друг друга: “я” и “ты”, “мое” и “твое” – эти слова занимают первое место в их лексиконе, и коллизии между этими двумя силами – это самый богатый материал, из которого слагается драматизм их жизни. Правда то, что в иных случаях реакция вызывается тут законным негодованием против несправедливостей противника; но в большей части случаев источник свой она имеет в узости взгляда человека на себя и других, в несовершенств суждений его о достоинстве и отношении звеньев (различных предметов) в цепи бытия, склоняющем его к эгоистическому преследованию собственных интересов; в непонимании, далее, или нежелании понять того благоразумного и возвышенного требования, что и “плевелы” должны быть терпимы ради “пшеницы”. Это-то столкновение – характерное, говорим, для совместного вообще существовании двух сил в низших формах бытия и жизни, неизбежно должно было высказываться и нередко высказывалось в истории и в преследования людьми различных частных интересов теоретической и практической жизни, и. между прочем, в суждениях об отношении между философской и богословской областями и в соответствующей практике философов и богословов. Выражением “философский и богословский лагери” метко обозначают натянутое положение дела, когда идет речь об отношении между философскими и богословскими науками, и в настоящее время, время далеко подвинувшееся вперед в научном отношении по сравнению с прежними причинами. Бесспорно, что христианская истина (предмет богословия), как имеющая вечное значение и достоинство, не должна быть поставляема в услугу меняющимся философским системам, в виду прогрессивного направления философской мысли, она должна заявить себя в этом случае консервативной силой.

Бесспорно также, что сущность христианства облекалась по временам в истории в такие формы, которые в здравом, непредвзятом человеке возбуждали серьезное сомнение в истинности христианства, а иногда даже производили отталкивающее впечатление на нравственную и эстетическую натуру. Но следует ли отсюда, что из-за взаимной критики философских систем должна быть отвергнута и вообще философия, как философия? Следует ли отсюда, что из-за формы христианства, иногда не гармонирующей с идеей его, должна быть презрена и идеи христианства, из-за временного явления – и сущность? Кроме того, как *науки* (понимаемые в современном смысле этого слова), не совпадают ли философия и богословие, и в частности философской и богословская этика. в большем количестве пунктов, чем это может показаться на первый взгляд, особенно для младенчеству, или по крайней мере не вполне зрелого ума, и чем обыкновенно у нас практикуется сведение их в гармонию? Мы не хотим сказать безусловно, без всякой оговорки, того, что философия и богословие, и в частности философская и богословская этика, при *настоящем* состоянии жизни человеческой и науки должны быть соединены, обезразличены; тем не менее, наш взгляд на этот предмет таков, что богословие и в особенности богословская этика должны быть больше проникнуты философией, если хотят быть действительными науками, чем это обыкновенно у нас бывает; что богословие в философии дружелюбнее, если будем смотреть на них с высшей точки зрения, чем обыкновенно нам представляется. Если *Гегель* безусловно слил эти две науки, а *Шлейермахер* решительно разграничил их, то мы имеем в виду выяснить средний. истинный взгляд на этот предмет.

Различие между двумя названными категориями наук (богословием и философией, богословской и философской этикой) мы полагаем, собственно, не в предмете исследования и не в методе исследования,²²⁹ а только в *исходном пункте* исследования и в *направлении*²³⁰ его (исследования), – след., больше во внешней, случайной стороне, чем во внутренней, существенной. Богословие. имеющее предметом своим сферу

христианства (христианского учения и христианской жизни), предполагает откровение, т.е. *мнимую* сообщенную людям в известное время истину, заключенную в Библии и передаваемую путем традиции из рода в род; между тем философия *ищет* еще истину, в начале предполагает ее *неизвестной*, след., исходным пунктом для нее служит искомое *х*. Исходя из таких начал, богословие и философия идут, натурально, по двум противоположным направлениям: философия идет от неизвестного к известному, из темноты неведения в светлую область познания истины, чтобы таким образом жить в сродной человеческому существу сфере знания, соответствия мысли с действительностью, а богословие наоборот, от известного к неизвестному, из светлой области в темную сферу неясного сознания в совершенного даже неведения. чтобы осветить эту область светом истины и показать способность ее к этому свету и сродство ее с ним “Философия, – как выразился *Эттинген*, – идет от периферии к центру, а богословие – от центра к периферии”.²³¹ В намеченных положениях высказано и возможное различие между богословием и философией, и глубокое сродство между ними, влекущее их к соединению. Выясним то и другое, имея, в частности, в виду богословскую и философскую этику.

Богословие, сказали мы. исходит из откровения, как из данной готовой истины, между тем философия предполагает ее в начале, неизвестною, как неизвестно и все, чем человек еще не занимался, о чем не думал еще, и пытается найти ее. выяснить себе. Потому моралист-богослов, исходя на дело свое, уже имеет в сознании своем ясное представление о воле личного Бога и содержание этой воли с одной стороны, о воле личного человека и необходимости гармонии ее с волей Бога – с другой, – уже наперед знает о нравственном законе (открытом ему в Библии) и о долге подчинения ему свободы человеческой, и это-то наперед известное составляет для него исходный пункт, между тем моралист-философ исходит из нравственного сознания так называемого “естественного человека”, перед которым не раскрыта еще и которому не видима еще с ясностью истина нравственного мира, но к которой он тяготеет по силе

врожденной ему совести. Потому-то обыкновенно выражаются, что богослов опирается на *вере* (так как откровение на стороне объективной предполагает, как мы видели в своем месте, веру на стороне субъективной), между тем философ основывается на *знании*.

Нельзя, в самом деле, не видеть из сказанного, что есть разница между богословием и философией, между богословской и философской этикой. В своем месте мы говорили, что и так называемые знания основываются в последней инстанции на *вере*; но есть разница между отношением субъекта и объекта в самосознании и отношением их между собою в сознании, т.е. в сознании человека о *других* предметах (а не о своем собственном – разница, состоящая в том, что в самосознании субъект и объект стоят ближе друг к другу, чем в сознании (о стороннем предмете), разделены между собой меньшей пропастью, чем в последнем случае; есть поэтому разница в уверенности в том, что *я сам* знаю, сравнительно с тем, что мне говорят другие, – разница та, что я увереннее в первом и неувереннее в последнем. Не говорим уже о том, что есть разница между отношением человеческого сознания к предметам и явлениям мира видимого, чувственного, и отношением его к предметам и явлениям мира невидимого, сверхчувственного, – разница та, что отношение сознания к первым бывает нагляднее, яснее, отчетливее, недвусмысленнее сравнительно с отношением его к последним; не распространяемся об этом потому, что и философия имеет предметом своим сферу невидимого, трансцендентального бытия, и, наоборот, богословие, как увидим скоро, обязано тщательно наблюдать проявление невещественного принципа в разнообразных формах видимого мира, – хотя, впрочем, философия обыкновенно в больших размерах пользуется наблюдением наглядных фактов эмпирической действительности, чем богословие, до сих пор, характеризующееся обилием дедукций, Потому философия и философская этика, которые в исследованиях своих основываются на разуме (самосознании) и на самом широком базисе наблюдений над опытной действительностью, т.е. на

таких отношениях между субъектом познающим и объектом познания, которые отличаются непосредственностью (относительною, конечно) и очевидностью, доставляют большее удовлетворение испытующему духу человеческому, убедительнее для него, научнее, чем богословие и богословская этика, опирающиеся на заключенном в Библии откровении и на церковной традиции. И обстоятельство это, т.е. то, что человек основывается в научных исследованиях своих не только на знании (философия) во и на вере (богословие) отнюдь не есть ненормальное, неразумное явление отнюдь не служит к унижению человеку (если, конечно. будем рассматривать человека, как человека, а не как высшее по сравнению с ним существо), отнюдь не доказывает несостоятельности богословия, как науки; как ограниченное, условное существо, как живущий в таком мире, который не соответствует своему идеалу, человек всегда будет ощущать (поскольку будет жить на земле) раздвоение в себе, всегда будет сознавать, что в ведении его есть нечто неведомое, трансцендентное, что, поэтому, живя в сем мире, он всегда будет нуждаться восполнять философию свой богословием, разум – откровением. Одним словом, в мире условного не у места безусловное. При настоящих условиях существования человек не может вступать в такое полное единение со всей совокупностью бытия, чтобы в нем, как в “монаде”, с ясностью и полнотой отражалось все бытие. Отношение между разумом и откровением, как руководительными началами испытующего ума человеческого, мы можем и должны представлять себе по аналогии с отношением между воспитываемым питомцем и воспитывающим его воспитателем. И опыт²³² показывает, и здравая психология учит, что без воспитательного влияния на дитя зрелого умом и волей взрослого человека, который бы служил питомцу путеводной звездой, идеалом, к которому должен возвыситься он (питомец), последний не созрел бы умственно и нравственно. То же самое надо сказать и об отношении ищущего истину ума к откровению: коль скоро человек есть прогрессивное существо, а не жизнь покоящаяся, заключенная в себе, довлеющая в самой себе, и коль скоро он

побуждается в движении своем не вынуждающей силою физической необходимости, а мотивами, вызывающими доброхотное изволение его, то свобода его необходимо предполагает возбуждение и нормирование ее открывающеюся ему высшею моральною необходимостью. Потому-то, по сказанию Библии, Бог еще до падения человека являлся ему в раю и сообщал необходимое для духовно-нравственного возрастания его откровение о Себе.

Но если философия и богословие исходят из различных пунктов, опираются на различных началах, то следует ли отсюда, что они суть нечто чуждое друг другу, не сродное, не родственное, что они не могут смотреть друг другу в лицо с спокойствием и довольством между собой, что они не могут даже переливаться друг в друга, образовывать собой относительное, по крайней мере, тожество,—следует ли, еще хуже, что они необходимо должны представлять собой два враждебных и непримиримых лагеря?

Что уже в исходных пунктах, с которых начинаются Философское и богословское исследования, в началах, на которых опираются философия и богословие, есть сродство, относительное тожество, это следует из того, что в своем месте сказано нами об отношении между знанием и верой. Мы видели, что и знанию присуща вера (вследствие недостатка у человека творческой способности производить знание об объективном мире из самого себя); “кто не хочет верить в Бога и Его откровение, метко заметил *Мартенсен*, – тот необходимо должен верить в мир, в разум, в природу, и развивает из этого предположения знание свое; между тем тот, кто верит в Бога и Его откровение, развивает соответствующее этой вере знание”.²³³ Потому-то требование верить не может производить и не производит на человека впечатление чего-то ненатурального, несродного, чуждого духу человеческому; напротив, оно родственно ему, втихомолку выжидается им.

Но еще больше убедимся мы в сродстве и относительном тожестве богословия и философии, богословской и философской этики, если обратил внимание на направление, которым идут они, выходя из своих начал (указанных нами), и

наконец, к которым они приходят в результатах своих. Задача “систематического” (а не исторического) богословия и богословской этики отнюдь не ограничивается простым анализом откровенного учения библии (в связи с учением церковного предания), приведением только в систематический порядок того, что содержится в Библии (каким богословские этики бывали до сих пор у нас). В последнем случае получилось бы богословие не *научно-богословское*, а *“библейское”*; между тем эти понятия не покрывают друг друга. Во-первых, “библейское” богословие и в частности “библейская” этика уже по объему богословия вообще и в частности богословской этики; они представляют собой только как бы эскиз последних, не исчерпывают всего разнообразия человеческих отношений, всей полноты прогрессивно движущейся человеческой жизни.²³⁴ Во-вторых, откровенное библейское учение есть *готовое* учение, положительно сообщенное человеку, как *непосредственный данный факт*, который должен быть принимаем человеком на веру. Но наука не может удовлетвориться таким простым, таким младенческим учением; непосредственно данные факты служат для нее только материалом, который предлежит науке разрабатывать логическим мышлением, и поскольку она это делает, лишь постольку они и становятся наукой; без этого же условия научное сознание низводится на степень популярного сознания, которое не задается вопросами – почему и для чего, а довольствуется простым восприятием явления, как непосредственно данного факта, без надлежащего объяснения. Потому богословие и богословская этика, если хотят быть наукой, и наукой в современном смысле слова. Все науки, заметили мы в своем месте, смешанного характера в методическом отношении, и многосложность метода обличает не бедность, а богатство судительной силы, многосторонность, полноту ее, след., должна быть не избегаема, а преследуема.

Нет, по нашему мнению, различия между философией и богословием, между философской этикой и богословской и в предмете исследования; т.е. мы отнюдь не думаем, будто исключительный предмет богословия и богословской этики есть

сфера христианского учения и христианской жизни, а исключительный предмет философии и философской этики есть область естественного разума человеческого. С одной стороны, философия и Философская этика отнюдь не в праве и не могут без существенного ущерба своему достоинству игнорировать специфическую область христианства. Они могли бы быть свободны от речи о христианстве в том случае, если бы создавались в дохристианскую эпоху; но коль скоро они создаются на почве христианства, в христианскую эру, коль скоро, далее, христианское учение и христианская жизнь так многосложно и тесно переплелись с новейшим культурным сознанием и культурной жизнью, что современная гуманность немыслима отрешенно от христианства и была бы невозможна и необъяснима без него, коль скоро, затем, задача философии и философской этики в том и состоит, чтобы оправдать Христово учение (предположив, что философия ищет истину, и что истина содержится в христианстве), коль скоро, наконец, и звенья, по которым философия переходит от предмета к предмету, в конце концов вводят ее в область, воспринимаемую верою, – то и специфическая область христианства, специфический предмет богословия и богословской этики должен входить в состав философии и философской этики.²³⁵ С другой стороны, и богословие и богословская этика существенно повредили бы себе, если бы при исследованиях своих не входили в сферу общего гуманного сознания, в сферу общечеловеческой жизни. Они могли вести дело таким образом в прежнее время, в века схоластики, когда человек готов был довольствоваться сухим, абстрактным и голословным учением, отрешенным от жизни; но в настоящее время богословские науки с таким содержанием не удовлетворяют испытующий разум человеческий, не будут выслушаны образованными современниками и не возбудят интереса в них, даже с презрением будут оттолкнуты. Ведь в том и состоит задача богословских наук, чтобы оправдывать откровенное христианское учение пред естественным разумом человеческим и перед общечеловеческой жизнью, чтобы доказать, что христианская идея есть общечеловеческая идея, годная и необходимая для всех, что христианский идеал и есть

тот идеал гуманности, который ищется народами и всем человечеством в истории. Но эта задача не выполнима, если богословские науки не выйдут из тесного круга библейского богословия, как системы в готовности данных и принимаемых на веру положительных истин, и не войдут в широкую область жизни и знания, так как в этом случае мы будем иметь один только элемент, но будет не доставать другого элемента для сопоставления, для сравнения.

Таким образом мы приходим к тому заключению, что различие между богословской и философской этикой и вообще между богословием и философией заключается, как мы объяснили, только в исходном пункте исследования и в направлении последнего. но, впрочем, так как разница между богословской и философской областями все-таки есть (сейчас указанная), то эта разница не может не производить некоторой разницы и в предмете и далее – в методе исследования, – разницы не существенной, но тем не менее заметной, касающейся не сущности содержания, а формы или объема его. Именно: так как философия и философская этика имеют первым и непосредственным предметом (содержанием) своим учение так называемого естественного разума человека и сферу общечеловеческой жизни (отсюда исходит), а в область откровенного христианского учения входят собственно для того, чтобы, так сказать, запечатлеть учение естественного разума, чтобы показать присущее уму и духу человеческому влечение к созданию в мышлении и действиях человеческих гармонии с тем, что говорится на этот счет в откровенном учении христианства, чтобы доказать научным образом, что естественное учение, и естественная жизнь человеческая очищаются и возвышаются по мере того, как воспринимают в себя элементы христианства, чтобы откровенным учением христианства (Библии) дополнить, как необходимой составной частью, естественное учение разума человеческого, – то они (философия и философская этика) на могут входить в такие частности откровенного христианского учения и специфически христианской жизни, в какие могут и должны входить богословие и богословская этика, не могут вдаваться в

индивидуальные формы и в конкретные явления этого учения и этой жизни, в которые могут и должны входить богословие и богословская этика, а остаются в сфере общих понятий и абстрактных форм, и вследствие этого получают особый характер и особый тон, отличные от характера и тона богословских наук. Если, напр., моралист-философ, следуя нашему мнению об отношении между философской и богословской областями, станет говорить в своей этике и об отношении между законом и евангелием, и об обращении человека-грешника и необходимости возрождения, и о живом идеале нравственной жизни (Христе) и последовании Ему и т.п., то он не может доходить до тех частных черт и сторон этих предметов и исчерпать их в полноте, до которых доходят и которые исчерпывает моралист-богослов. И наоборот: так как богословие и богословская этика имеют первым и непосредственным предметом (содержанием) своим откровенное учение и жизнь христианства (отсюда исходят), а на учение и жизнь "естественного человека" направляют внимание потому собственно, чтобы оправдать откровенное христианское учение, чтобы объяснить, что оно не есть нечто непримиримое с естественным разумом человеческим, чтобы доказать, что оно освобождает дух человеческий и имеет значение общечеловеческой нравственной идеи, чтобы приблизить его к человеку и сделать более ясным и понятным для сознания его, – то они (богословие и богословская этика) не могут, без нарушения стройности системы, входить во все частности проявления естественного сознания и естественной жизни человека, им неудобно исчерпывать вполне широкую область индивидуальных форм и конкретных явлений этого сознания и этой жизни и обстоятельно излагать в своих системах процессы научных исследований в этой области (что составляет задачу философии и философской этики), они пользуются, в большей или меньшей степени, результатами философских исследований по этому предмету. Если, потому, моралисты ставят вопрос – которая из этик шире по объему, богословская или философская, и отвечают на этот вопрос различно, то, по нашему мнению, в одном отношении

(указанном сейчас) может быть названа более широкой богословская этика, а в другом (тоже указанном) философская.

А показанная разница в содержании (предмете) богословской и философской этики необходимо вызывает некоторую разницу и в методе исследования. Хотя все науки, сказали мы в своем месте, смешанного характера в методическом отношении, но тем не менее, смотря по свойству предмета и ни направлению наследования, в одних науках имеет перевес один метод (анализ), а в других – другой (синтез). Если вспомним сказанное нами выше об исходном пункте и о направлении исследования богословской и философской этики, из которых первая исходит из данной путем откровения готовой истины, а последняя ищет путем философствования истину, как неизвестное x , то должны предположить, что аналитико-индуктивный метод будет иметь более широкое применение в философской этике, а синтетико-дедуктивный – в богословской. Но это не значит, повторяем, что эти два метода исключают друг от друга, они требуют друг друга и должны быть гармонически сочетаемы; след., не об исключении, а только о перевесе может быть речь.

Разницей в исходном пункте и в направлении исследований философской и богословской этики объясняется, далее, возможность коллизий между тою и другою этикой и ненормальных состояний той и другой. Так как философская этика (и вообще философия) исходит из неизвестного x и стремится постигнуть его путем и средствами разумного самосознания человеческого, а между тем мы видели в своем месте, что человеческое знание, опирающееся на самосознания, не есть безусловное, так как тут нет полного тождества между субъектом и объектом, то на пути к искомому пункту, т.е. к истине, она может более или менее уклониться от прямого пути и натолкнуться на которую-нибудь из точек на радиусе, исходящем от центра истины, и принять ее за самый центр истины; и из истории этики известно, что не редко так действительно и бывало; мало того, она (философская этика) может прийти к прямо противоположному истине полюсу. В этом случае она находится в ненормальном состоянии, и моралист-

философ, творец ее, повинен в таком состоянии ее. Повинен тем, что он не сознал или игнорировал неисчерпаемость человеческим знанием глубины истины и необходимость восполнения знания верой, верой в истину, открытую абсолютно ведущим существом. Если бы в познании дело ограничивалось исключительно логикой, как чисто формальными средствами мышления, тогда философ был бы в состоянии проникать всю глубину истины, так как логика, как видели мы в своем месте, одна и для субъективного и для объективного бытия; но так как кроме логической необходимости есть еще, как опять видели мы, фактическая необходимость, и факт должен быть дан, открыт человеку (условному существу), то значит философ не в состоянии справиться в познании истины силой одной только логической необходимости и не вправе требовать на основании одной только этой необходимости подчинения своей теории познающего человеческого ума. Потому-то моралист-философ никогда не в состоянии был бы окончательно решить собственными средствами, напр., вопросов о происхождении зла и о победе над ним. Наоборот – и богословская этика (и вообще богословие) может находиться в ненормальном состоянии и быть повинной в коллизии своей с философской этикой. Так как богословская этика исходит из данной готовой истины, то ей предлежит возможность заключиться в тесном кругу веры в откровенную в библии истину я не сознать или игнорировать необходимость перевода языка веры на язык знания и оправдания первой из последнего, – возможность требовать подчинения себе философской мысли на основании одного только авторитета, а не на основании произведении го ею удовлетворения этой мысли; и из истории этики известно, что эта опасная для науки возможность нередко и осуществлялась в действительности; в этом состоят, видели мы, недостаток и современного состояния этики в нашем отечестве. Если бы в познании все ограничивалось восприятием и запоминанием открываемых фактов, тогда другое дело; но цель науки состоит в уяснении, в уразумении фактов субъективным мышлением. Сколько бы, напр., ни повторял моралист-богослов, что закон нравственной деятельности

человеческой лежит в воле личного Бога, и сколько бы ни подтверждал авторитетом Библии и церкви истинность этого положения, но он до тех пор не заслужит внимания философа и вообще мыслящего человека и будет повинен во враждебном раздвоении философской и богословской областей, пока не докажет несостоятельности автономии человека и недостаточности безличного абсолютного принципа.

Из частых коллизий между философской и богословской этикой, случавшихся в истории человеческого мышления и случающихся на наших глазах, с очевидностью следует, как трудно сохранить правильные и мирные отношения между философией и богословием, между философской и богословской этикой, удерживать их в надлежащих границах, “и одно делать, и другого не оставлять», – как трудно мыслителю надлежащим образом сочетать знание и веру. И нет сомнения, что тут играет, между прочим, не последнюю роль субъективное душевное настроение мыслителя. Припомним сказанное нами в своем месте о зависимости, между прочим, логической силы мышления и ее направления от моральной силы убеждения. Если, потому, *Эттинген* говорит, что “при определении границы между богословской и философской областями дело не касается противоположности субъективного настроения богословского и философского исследователя”,²³⁶ то тем не менее, по нашему мнению, и по сказанному нами в своем месте о знании и вере и об отношении их между собою, установление правильных отношений между богословской и философской областями находится в зависимости, между прочим, и от субъективного настроения мыслителя.

Из всего сказанного нами об отношении между богословской и философской этикой следует, что есть пункты, которые делают невозможным полное, безусловное отождествление этих двух этик, уничтожение всякого различия между ними, – невозможным точно так же, как невозможно для человека при настоящих условиях полное переведение веры (из которой исходит богословие), в знание (из которого исходит философия). Хотя и богословие, видели мы, направлено на то, чтобы выяснить воспринятую верою откровенную истину путем

разумного самосознания, но откровенная истина никогда не может быть всецело постигнута в настоящее время разумом человеческим. Что *Шлейермахер* сказал об отношении между “физикой” и “этикой” – это мы должны повторить, говоря об отношении между богословскою и философскою этикой, между верою и знанием. Только тогда, когда наступит “исполнение всяческого” по выражению апостола, только тогда “физика” сделается “этикой, – говорит *Шлейермахер*, и “этика” сделается “физикой”, т.е. то, что будет существовать в действительности, будет тем, что должно существовать, и наоборот – то, что долженствует существовать, будет тем, что существует уже в действительности. Потому-то обыкновенно писались и пишутся или “богословские», или “философские» этики, и те и другие отличались и отличаются особенным духом, особенным характером, особенным направлением, даже особенностью в содержании или предмете и в методе. Но нет сомнения, что христианское нравоучение будет достигать тем высшего совершенства, чем больше оно будет представлять собой живое соединение философского и богословского изложения», – как заметил еще *Вуттке*,²³⁷ – так как эти два вида изложения нравоучения представляют собою две части одного целого; нет сомнения, что чем больше нравоучение будет удовлетворить указанному требованию, тем больше оно будет приближаться к своему идеалу (к идеалу науки) и тем больше будет удовлетворять дух человеческий; несомненно, далее, что и философия приводит мыслителя в конце концов к необходимости признания веры в истину (это мы видели), несомненно, наконец, что между двумя какими бы то ни было сродными предметами нельзя положить непереходимых границ, они переливаются друг в друга. Отсюда следует, что возможно и желательно такое изложение нравоучения, которое представляло бы собою живое и гармоническое соединение и богословской и философской этики, которое с равным правом могло бы быть отнесено и к философии, и к богословию. Что такое изложение нравоучения возможно, это следует уже из того, что оно существует. Укажем на этики *Халибеуса*, *Фихте* младшего, *Мартенсена* и на некоторые другие, явившиеся в

последние годы. Такому изложению нравоучения мы весьма симпатизируем, так как оно наиболее близко, повторяем, к идеалу и наиболее способно удовлетворить дух человеческий. Ясно, что тут потребуются возможное ограничение того, чем разнятся между собою богословская и философская этика, и возможное обнаружение того, в чем они сходятся. Ясно также, что построенная таким образом этика должна быть названа и не богословской этикой, и не философской, – а *христианской*.

Введение в историю нравственности и нравственных учений

Говоря в своем месте о факторах построения науки, мы призывали одним из таковых фактор *апостериорный*, доказали необходимость *опытно данного материала* для создания науки – спекулятивной ли то или эмпирической, философской или богословской; и чем богаче будет материал, тем величественнее будет здание. Но ударяя с решительностью на необходимость руководствоваться при научных работах данными опыта, мы должны предохранить себя и других от недоразумения по этому предмету. Именно, с распространением в последнее время естественно-научных исследований замечается склонность ограничивать опыт тесным кругом чувственных явлений, усвоят научное значение только тем опытом, которые производятся в области чувственной природы при содействии меры, числа и веса. Между тем рядом с опытами в области чувственной природы стоят факты в области истории, – следовательно, область опытов обнимает собою и область духа. Хотя истины, выводимые из фактов истории, не могут быть доказаны математически, не допускают применения меры, числа и веса (по крайней мере не могут быть вполне исчерпаны последними), тем не менее они могут быть доведены до ясности в нашем сознании, и потому вынуждают нас признать их. Правда, опытами в области истории²³⁸ мы не можем пользоваться с такою же свободой и с таким же удобством, с какими пользуемся опытами в области физической природы. Во-первых, преданы опыта в области человеческой ограничиваются, сравнительно с пределами в области физической природы, нравственным достоинством человека; над личностью, имеющею вечное достоинство, мы не вправе производить опыты с такою же свободой, с какою можем производить их над внешней природой; чем, вообще, выше жизнь и возвышеннее предмет, тем меньше имеем мы власти над ними, тем больше суживаются пределы опыта в этих случаях. Потому-то так называемые эксперименты

(искусственные опыты) почти совсем не имеют места в области человеческой. Опыты в собственном смысле этого слова (разрушающие или извращающие объект исследования с целью научного анализа) должны заменить здесь *наблюдения*. В значительной мере они заменяются наблюдением и в области физической природы,—при исследовании жизни растений и животных (иначе жизнь их разрушалась бы; между тем подметить процессы ее есть цель исследования) и при изыскании законов колоссальных явлений в области неорганической природы, каковы, напр., астрономические или метеорологические (по причине невозможности для экспериментатора обнять и анализировать действующие в этих областях силы); но еще больше — в области человеческой, духовной. Во-вторых, в области человеческой, специфический закон которой есть закон свободы, гораздо труднее производить опыты, чем в области Физической природы, подлежащей закону необходимости. Сцепление причин гораздо сложнее и запутаннее в первой области; каждое явление есть там результат многих скрещивающихся факторов; факторы здесь гибче и неуловимее, причины глубже, скрытнее и не так наглядны, не так ясны; потому требуется много времени и труда, много наблюдений, чтобы вывести из явлений исторического (нравственного) мира общегодное положение с такою же верностью, точностью и надёжностью, с какими естественные науки находят посредством наблюдений и опытов общие законы природы. Один и тот же опыт должен быть повторен в этой области (человеческой) с самыми многоразличными переменами условий, чтобы можно было отделить множество случайных, побочных обстоятельств, примешивающихся к результатам и извращающих выводимое из опыта заключение, и найти существенное и законосообразное в опыте. Исторический опыт тем больше будет иметь достоинства и значения и тем больше будет приближаться к опыту естественных наук, чем точнее и глубже будет проведено разделение всего предшествующего известному историческому факту, т.е. всех предшествующих ему причин, всех влияний на него, по крайней мере на две группы, из которых одна может

быть с большей или меньшей уверенностью рассматриваема как главная причина явления или Факта, а другая – как совокупность более или менее случайных, побочных обстоятельств, сопровождающих главную причину. Гораздо проще сочетание факторов и яснее сцепление причин в физической области, а потому опыты могут быть производимы здесь с большей легкостью и с большею точностью, заключения могут быть выводимы с большей уверенностью.

Хотя таким образом опыты или, точнее, наблюдения в исторической (нравственной) области должны быть поставлены ниже наблюдений и опытов естественных наук по точности и благонадежности выводов, тем не менее каждое действие в области истории, каждое слово, каждая мысль, даже фантастическая, – все это *факты*, которые должны быть исследуемы, и из рассмотрения которых может быть выведено общее заключение, может быть извлекаем закон. Не напрасно потому *Шлейермахер* называет историю “иллюстрацией” нравоучения. В частности, моралист-богослов (отчасти и философ, как нам уже известно) должен обратить прежде всего внимание на тщательное и притом непосредственное изучение исторических памятников библейских или библейско-церковных. Вот почему мы признали нужным предварить изложение “системы” учения о нравственности изложением “истории” нравственности. Для построения систематического здания этики нам нужен материал, нужно возможно большее количество фактов, а материал этот, факты эти, доставляются историей. При разработке же данного материала в этическую систему необходимо руководствоваться *психологическими* точками зрения, так как область этики есть область человеческого духа, область воли. Таким образом *история*²³⁹ и психология (в связи с метафизикой)²⁴⁰ – вот два столпа, на которых должно опираться здание этики.

Как видим, история нравственности получает у нас пропедевтическое значение, – она составит поле, на котором мы будем оперировать орудием психологии (и метафизики) для создания этической системы. Тем не менее она может иметь и самостоятельное значение; имея конечную цель в доставлении

материала для систематической этики, следовательно вне себя, она в тоже время имеет относительную цель в самой себе, в истории, как истории, в удовлетворении исторического интереса. Нравственность есть явление историческое, и притом всемирно-историческое; оно неотделимо от человеческого существования и потому современно ему: в этом отношении оно может быть сравнено с явлением религиозным, но превосходит явление, напр., индустриальное, или художническое. Потому-то история нравственности есть самая богатая история, самая обильная сторона во всеобщей истории, и притом сторона, как увидим скоро, самая глубокая и важная, самая веская: следовательно, обладает достаточными средствами для того, чтобы возбуждать интерес к себе любознательности и удовлетворять любознательную мысль. Существует же у нас наука – всеобщая история; существуют в виде особой науки и отдельные отрасли исторической науки, напр., история философских учений, история религиозных учений, вообще, истории различных видов человеческой жизни и деятельности, следовательно может существовать в виде науки и история нравственности. В этом отношении этика в широком смысле этого слова, т. е. вообще науки о духе отличаются от физики в широком смысле этого слова, т. е. от наук естественных, которые хотя имеют историю науки, но не имеют истории предмета науки. Это происходит от того, что предмет физики, естественных наук, не подлежит прогрессу, что он находится в таком состоянии, в каком должен быть, что в природе нет противоречия и вообще разницы между идеей и действительностью между тем предмет этики, наук нравственных, не круговращается, подобно предмету физики, а непрерывно подвигается вперед, развивается, все больше и больше приближается к идее своей, с которой он находится в несоответствии и даже в ощутительной разладице. Историю предмета, происходившего во времени, в физике (за некоторыми исключениями) заменяет непосредственное наблюдение предмета, подлежащего нам в пространстве. Исследование в области физики того, что есть, есть в то же время и ознакомление с тем, что было назад тому много лет; между тем в этической области настоящее состояние, т. е.

человека, весьма разнится сравнительно с прошедшим, прошедшее разнится сравнительно с давнопрошедшим и т. д.²⁴¹ Следовательно, мы имеем сугубое побуждение и сугубый интерес заняться историей нравственности.

И в виду самостоятельного значения истории нравственности, и в виду пропедевтического значения ее, считаем весьма полезным и необходимым удовлетворять в излагаемой нами истории нравственности тем требованиям, которые в настоящее время должны быть поставлены и отчасти поставляются уже по отношению к изложению истории вообще. Во-первых, дух наш, как известно, стремится к единству, стремится по возможности связывать воспринимаемые им предметы и явления в одно гармоническое целое, и только по мере достижения этой цели удовлетворяется своим знанием. Потому и историческое знание, если хочет быть научным, должно преследовать необходимую связь своих объектов и открывающихся в них законов; прогресс исторических, и, в частности, этических, идей должен быть развиваем из *одного принципа* и *объединяем одним принципом*, а не разграничиваться случайными данными времени (периодами) или другими внешними признаками. Только надо позаботиться при этом о том, чтобы соблюсти строгое беспристрастие, объективную правдивость в суждениях об исторических событиях; этого требует этическая точка зрения, которой должен руководствоваться историк в своих работах.

Во-вторых, в настоящее время не довольствуются уже господствовавшим в прежнее время в истории направлением, почти всецело расходившимся на внешнюю историю народов, поставлявшем задачей своей возможно полное собрание и сопоставление событий, имен и годов. Между тем последнее не есть то, что оживляет историю и сообщает ей образовательное влияние на изучающего ее человека: вследствие чего история выходила, да отчасти и теперь еще выходит, сухой и скучной. Потому в настоящее время начинают сознавать, что существенная задача историка должна быть направлена не на внешние состояния и учреждения, а на самого человека и его внутреннюю жизнь, – что главное дело его следить за нитью и

разветвлением культуры, внешние же события важны лишь постольку, поскольку доставляют точки опоры для изображения внутренней жизни народов, бывших в известный период времени носителями культуры; и значит, интерес историка не в одинаковой мере должен быть направлен на все народы и на все периоды жизни известного народа, – один народ самостоятельнее или оригинальнее в культурном отношении, чем другой; один момент в истории жизни известного народа характернее для выражения внутренней жизни его и решительнее по отношению к последней, чем другой. И потому-то история начала преобразовываться в настоящее время в *историю культуры*, и в этом выражается прогресс исторической науки. Такой ход исторической науки вполне сообразен с законом развития психической жизни, направляющейся от внешнего и дробного ко внутреннему и связному. Потому и в истории нравственности главное внимание наше будет направлено на выяснение смысла внутренней жизни этической у разных народов и в разные эпохи и скрытых мотивов ее, на внутреннее движение коллективной воли человеческой от самого зарождения ее до настоящего состояния: и лишь в виду достижения главным образом этой цели будет обращено внимание на историю внешних человеческих действий, воплощающих в себе волю, как внутреннее самоопределение.

Историческое исследование наше озаглавлено “историей нравственности и нравственных учений”. Так как мы принялись за настоящее историческое исследование прежде всего потому, что нам нужны факты, как материал для построения систематической этики, что последняя должна опираться на историю, как на одном из основных столпов своих, то внимание наше должно быть обращено прежде всего на то, что действительно, фактически происходило в жизни разных исторических народов, как люди на самом деле жили в разные времена, что делали и к чему приходили путем известных действий своих, – должно быть обращено прежде всего на практическую сторону предмета. Но не менее важна для нас и теоретическая сторона, и учение у разных народов и в разная

времена о различных предметах нравственной жизни, так как и последнее, и учения, суть факты, показывают нам то, что люди думали и говорили когда-либо. Последние факты (учения) отчасти тождественны по содержанию с первыми фактами (с практической жизнью), а отчасти расходятся с ними, – тождественны, поскольку учением определяется и формируется жизнь, а жизнью определяется и вырабатывается учение, – расходятся, поскольку то и другое, учение и жизнь, не одно и то же, а две разные вещи. Далее, излагая историю нравственности, мы будем обращать внимание и на культурное вообще развитие человечества. Обстоятельство это. с одной стороны, расширит и значительно затруднит наше дело, так как потребует обращать тщательное внимание не только на тот предмет, который предлежит непосредственному нашему исследованию, но и на кое-что стороннее, но находящееся в соприкосновении с главным предметом исследования, – потребует выискивать точки соприкосновения между прогрессивным ходом нравственной жизни человечества и другими видами человеческой деятельности, показывать отношения в разные эпохи между элементами, из которых складывается полная жизнедеятельность человеческая. Но за то, с другой стороны, потраченным трудом мы достигнем важного приобретения – углубления в предмет. Мы знаем известный предмет тем поверхностнее, чем менее известна нам причинная связь его с другими предметами, существующими совместно с ним, и тем глубже, чем больше выясняется нами эта связь; следовательно выискиванием и указаниями соотношения нравственной стороны человеческой жизни к другим сторонам ее будет выясняться и углубляться познание наше первой, так как у нас будет больше точек зрения на предмет. Но понятное дело, что другие элементы или факторы человеческой жизни будут приняты нами во внимание лишь постольку, поскольку это необходимо для нашей цели, т.е.. для уяснения нравственной стороны жизни человеческой, но отнюдь не будут нигде рассматриваться сами по себе, без отношения к нравственной жизни и к цели уяснения последней. При таком ведении дела,

думаем, можно надеяться исчерпать предмет, с одной стороны, в широте его, а с другой – в глубине его.

Кому известно⁷ положение дела, за которое мы принимаемся, тот ясно сознает трудность его. Если мало разработана по настоящее время (особенно у нас; систематическая этика, то еще меньше разработана этика историческая. Конечно, этические предметы должны были затрагиваться и затрагивалась при разработке и изложении общей истории (разрабатываемой довольно успешно) и историй других отпращлений (помимо нравственного) человеческой жизни, особенно религиозного и юридического; но по крайней мере руководств специально по истории нравственности крайне недостаточно, гораздо недостаточнее, чем по систематической этике. Так, у нас в России совсем нет ни одного руководства по истории нравственности (между тем как есть кое-что по систематической этике). На иностранных языках кое-что есть по этому предмету; но, во-первых, только действительно *кое-что*; во-вторых, давно уже писалось, а потому устарело; в-третьих, не обнимает собой полной истории нравственности и нравственных учений, если будем брать каждое сочинение в отдельности; в-четвертых, мало удовлетворяет при разработке и изложении материала тем требованиям, которые должны быть поставлены в настоящее время по отношению к исторической науке; между тем как по систематической этике в настоящем году найдем на немецком языке довольно хорошего.

Литература предмета

Наиболее потрудился для истории нравственности и нравственных учений *Штэйдлин (Stäudlin)*. Самое большое исследование его по этому предмету – *Geschichte der Sittenlehre Iesu*, 4 Bde., Göttingen, 1799 – обнимает время от основания христианства (предпосылается нравоучение древнееврейского народа) до возрождения наук. В другом сочинении его – *Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften*, Göttingen, 1808 – обнимается все последующее время с возрождения наук. В третьем сочинении его же – *Geschichte der Moralphilosophie*, Hannover, 1822 – излагается история философской морали, начиная с древнегреческого народа. В четвертом сочинении (небольшом) – *Geschichte der philosophischen, ebraischen und christlichen Moral im Grundrisse*, Hannover, 1806, и в этике (систематической) *Штэйдлина* – *Nenes Lehrbuch der Moral für Theologen nebst Anleitungen zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen*, Göttingen, 1813 – сделаны краткие очерки философской и богословской морали.²⁴² В этих сочинениях собран богатый материал по некоторым частям нашего предмета, но нет единства (цельности) и глубины в исследовании. Второе место в литературе нашего предмета укажем *Файерляйну (Feuerlein)* и затем *de Bemme (de Wette)*; из которых сочинения первого – *Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen*, 2 Thle, Tübingen, 1857–1859, и *Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen*, Tübingen, 1855 – обнимают собой всю историю нравственного учения за исключением восточных народов, а история нравственности второго, помещенная во второй части (в двух выпусках) его нравоучения (*Christliche Sittenlehre*, 3 Thle, Berlin, 1819–1823)²⁴³ обнимает период христианства. Та и другая история в научном отношении должны быть поставлены ниже истории *Штэйдлина*: мало самостоятельны и неосновательны; не глубоко и не отчетливо разрабатывают предмет. Не особенно высокого научного достоинства и история христианской этики *Неандера (Neander)* –

Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik, herausgeg. von Erdmann, Berlin, 1864. Но почти никуда не годятся сочинения: Майнерса (*Meiners*) – Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft., 2 Thle, Göttingen, 1800–1801;²⁴⁴ Гундлинга (*Gundlingius*) – Historia philosophiae moralis, P.1, Halle, 1706;²⁴⁵ Штоллена (*Stolten*) – Historie der heydnischen Moral, Iena, 1714; Кёдворта (*Cudworth*) – Treatise concerning eternal and immutable morality, London, 1731.²⁴⁶ Довольно хорошего найдено у Шляйермахера (*Schleiermacher*) – в его Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin, 1603–1604; у Платнера (*Platner*) – в его Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte, 2 Thle, Leipzig, 1782; у Гарве (*Garve*) – в Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten, Breslau, 1798; Бутервека (*Bouterwek*) – в Museum der Philosophie und Literatur, 2 B., Göttingen, 1813; Ботэна (*Boutain*) – в La morale de l'Evangile comparée aux divers systèmes de moral, Paris, 1855. Следует указать еще на сочинения: Геннинга (*Henning*) – Principien der Ethik in historischen Entwicklung, Berlin, 1824; Марайнекке (*Marheinecke*) – Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation vorhergehenden Jahrhunderten, 1 Th., Nürnberg und Salzbach, 1806; Древеца (*Dreves*) – Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit zusammengestellt, 2 Thle, Leipzig, 1797–1798; Гофбауера (*Hofbauer*) – Aniangsgründe der moralischen Philosophie und insbesondere der Sittenlehre nebst einer allgemeinen Geschichte derselben, Halle, 1798. Евербекк (*Ewerbeck*) написал небольшое сочинение – super doctrine de moribus historia ejus fontibus, conscribendae ratione et utilitate, Halle, 1787, в котором трактует о способах изложения нравоучения. Из итальянской литературы укажем по нашему предмету на привлекательное сочинение Ансальди (*Ansaldi*) – Riflessioni sopra i mezzi di perfezionare la filosofia morale, Torino, 1778²⁴⁷ и на сочинение Розмини (*Rosmini*) – Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale (XII т. соч. его, Милан, 1837.²⁴⁸ Из новейших руководств хорошими пособиями для краткого ознакомления с историей нравоучения могут

служить: *Вуммхе* (Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewusstseins überhaupt (в 1т. его соч. – Handbuch d. christl. Sittenlehre, Berlin. 1861) и весьма дельный, но весьма краткий очерк *Пфляйдепера* (*Pfleiderer*) – Geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion (в соч. его – Moral und Religion nach ihren gegenseitigen Verhältniss..., Leipzig, 1872). К этой же категории отнесем краткий очерк (конспект) *Вернера* (*Werner*) – Grundriss einer Geschichte der Moralphilosophie als Leitfaden für Vorlesungen, Wien. 1859. Серьезное сочинение *Штайна* (*Stein*) – Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprincipien..., Wien, 1871, содержит в себе историю моральных принципов (патологических). Есть довольно и монографий по нашему предмету: напр., *Кузена* (*Cousin*) – Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, Bruxelles, 1844., *Тома* (*Thoma*) – Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit d. Neuen Testaments, 1879; *Гринебаума* (*Grinebaum*) – Die Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber, Strassburg, 1878 (2 Aufl.); *Мартена* (*Martin*) – La morale, chez les Chinois, Paris, 1858; есть монографии по этике *Лютера*, *Меланхтона*, *Кальвина*, – по морали иезуитов и мн.др.; но мы не считаем нужным перечислять в настоящем месте все, так как они будут указываемы нами в своих местах, именно в тех, к которым они относятся.

До 19 века естественное право и мораль не разграничивались строго, а потому в тогдашних историях естественного права разрабатывался и этический материал; литературу этого предмета см. в истории моральной философии *Штэйдлина*, ст.13. И вообще, вследствие тесного отношения между юридической и нравственной сторонами в жизни человека, историями юридического права и политических учений можно пользоваться, как пособиями, при разработке истории морали. Укажем прежде всего на полезное для нас сочинение этого рода *Жанэ* (*Janet*), которого история политики изложена прямо в отношении к истории морали, – Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 1. Ilt., 2 édit., Paris, 1872; на сочинения: *Фухте* мл. (*Fichte. I.H.*) – Die

philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von der Mitte 18 jahrh. bis zur Gegenwart (в 1т. его этики –System d. Ethik, Leipzig, 1850) и *Форлэндера (Vorländer)* – Geschichte der philosophischen Moral, – Rechts – und Staatelehre der Engländer und Franzosen..., Marburg, 1855. Есть и на русском языке подобного рода исследования; назовем *Чичерина* – История политических учений, 1–4 части, Москва, 1869–1877; *Пилянкевича* – История философии права, Киев, 1870. А так как, кроме юридического права, нравственность и нравственное учение находятся в соотношении и с другими сторонами человеческой жизни и с учением об этих сторонах, то нам полезно будет обращаться к историям – религии (и это в особенности, по причине тесной связи между нравственностью и религией; напр., *Пфляйдерера, Хрисанфа*), культуры (напр., *Климма, Генне-Ам Рина, Гельеальда*) философии (напр., *Риттера, Ибервега, Фишера*), литератур (напр., *Шерра*), искусства (напр., *Карьера*), политической жизни (напр., *Вебера*). Во всех этих историях можно находить довольно, по крайней мере некоторую часть материала для истории нравственности, только надо уметь выискивать его между чуждыми элементами и пользоваться им, не развлекаясь и не увлекаясь не относящимися к делу предметами. А обращаться к этим историям необходимо как потому, что специально история нравственности весьма мало еще разработана по настоящее время, так и потому, что в настоящее время мало обращено внимания на выяснения отношения нравственной стороны к другим сторонам человеческой жизни, –а между тем без выяснения этого отношения не может быть основательности в учении о нравственности. Весьма полезны, далее, для нас такие исторические сочинения, как напр. *Вымке (Wuttke)* – Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben, I. II Thle, Breslau. 1852.3. (неоконченное), *Дункера (Duncker)* – Geschichte des Alterthums, I–IV Bde, Berlin; *Твестена (Twisten)* – Die religiösen, politischen und Socialenideen der asiatischen Culturvolker und der Aegypter in ihrer historischen Entwicklung, herausg. von *Lazarus*, I. II Bde, Berlin, 1872. Нужны и такие, как *Шписса (Spiss)*–

Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Jena, 1877: *Шнайдер (Schneider)* – Die Unsterblichkeitsidee. im Glauben und Philosophie der Volker, Regensburg, 1870, и т.п.

Идея развития и факторы истории – моральный, юридический и религиозный

В понятии тварного бытия включено понятие конечности, в понятии конечности включено понятие ограниченности, в понятии ограниченности включено понятие несовершенства, в понятии несовершенства включено понятие развития,²⁴⁹ итак, жизнь тварного бытия тождественна с процессом *развития*. В самом деле, если жизнь по внутреннему содержанию или глубочайшему существу своему тождественна с любовью,²⁵⁰ если она по сложению или составу своему (по составным частям, по элементам своим) состоит в единстве идеи и материи,²⁵¹ то по внешнему виду или по форме своей она есть постоянное, непрерывное движение, прогресс, или, что то же – развитие. Все производимое природою возникает не вдруг, а постепенно, с течением времени, и притом из незначительного задатка, в котором нельзя было различить того, что впоследствии усматривается нами в произведениях природы. Вековое дерево первоначально было незначительным зерном; массивное животное развилось из малейшей частицы материи. Аналогичное явление встретим и в неорганическом царстве: пожар возникает из незначительной искры; широкое и бурное течение реки вначале было тихим журчанием небольшого ручейка. Этому всеобщему закону развития подлежит и человек. Все достоинство телесной и духовной организации его возникает из малой капли семени и из самого неуловимого и самого простого задатка духовной силы. Все достигнутое человечеством в истории по настоящее время есть результат длинного ряда развития в продолжение многих веков

Особенное значение получила идея развития в настоящее время. Если, напр., в средние века господствовал принцип теологический, если в XVIII веке господствовал принцип просвещения (почему и весь период этот назван периодом просвещения), если с конца прошлого столетия (со времени Гердера, апостола гуманности) господствовал принцип гуманности, – то “атмосфере настоящего времени”, выразимся

словами *Фишера*,²⁵² сроден принцип развития. – термин, встречающийся в новейшей философии, – замечает *Ульрици*, – на каждом листке книги”.²⁵³ Причину господства в настоящее время принципа развития выискать не особенно трудно. В настоящее время столкнулось два направления в испытующем духе человеческом: с одной стороны – направление к специализации, к дроблению объектов исследования, вытекающее из реалистического характера нашего времени, из успехов естествознания; а с другой – направление к связности, к единству, вынуждаемое высотой уровня, на которую поднялся по настоящее время самосознающий дух человеческий и с которой он в состоянии обнять одним взглядом многое. Чтобы удовлетворить одновременно этим двум задачам, необходимо, натуральное дело, произвести связь между дробными элементами и моментами в предметах и явлениях природы, не исключая в то же время множественности их; а так как предметы и явления природы протекают во времени, преемственно сменяя друг друга, то отсюда для испытующего духа задача – показать отношение между происходящими во времени предметами и явлениями природы, объяснить, каким образом из одного предмета или явления возникают другие, и притом те именно, которые возникают, а не какие либо иные, которые не возникают (задача значит – генерализация). Понятие развития в настоящее время переносят, и по праву, на все, что человек видит вокруг себя и знает, – как на предметы естественной области, так и на предметы области исторической, не исключая и самых высших явлений человеческого духа, напр. религии. Думают, что все живущее только тогда проводят нормальную жизнь, достигает цели своего существования, когда оно правильно, соответственно цели своей *различается*, – и что, значит, мы будем познавать известное живое существо по мере того, как будем познавать его развитие, и следовательно содействие известному существу в достижении им цели своего существования должно состоять в содействии развитию его.

Принцип развития ввел в философию еще *Аристотель*, признав его главным метафизическим началом для исследования процессов мира явлений и прогрессивных

ступеней эмпирического бытия. В новое время с решительностью высказался за идею развития и применял ее в философии *Шеллинг*. Но честь специального занятия этой идеей и строго научного обоснования ее принадлежит мужам той нации, в которой резко высказался дух специализации и приготовил плодоносную почву для исследования в этом направлении, именно английской. Как на представителей принципа развития в естество-научной области надобно указать на *Дарвина*,²⁵⁴ *Гексли*, а в философской области – на *Спенсера*, *Модсли*.

Но сколь ни обычными стали в настоящее время формулы “развитие”, “процесс развития” и т.д., тем не менее в понятии этом заключается много таинственного, непостижимого. Пытаясь говорить о сущности развития, испытующий дух человеческий вступает в область, туманную для человеческого сознания, туманную тем больше, чем дальше движущая развитием сила выступает из области механизма и вступает в область динамизма. Натурально, что тут открывается широкое поле для суждений – пока гипотетических; между тем современные натуралисты довольно неосторожны на этот счет, высказывая без разбора положения своей теории категорически, ко вреду не только истине вообще, но и своей собственной теории.²⁵⁵

Задачей нашего исследования не требуется вдаваться в пространные метафизические изыскания о сущности развития; мы ограничимся изображением самой общей схемы развития, обнимающей собой всякое развитие, след., и историческое, и затем поспешим к прямому предмету нашего исследования. Совсем же обойти изображение этой схемы нам не хотелось бы, так как по ней совершается нравственно- историческое развитие человечества, и она нам пригодится впоследствии.

В понятии развития надо различать следующие моменты. Прежде всего мы не можем говорить и не говорим о развитии в том случае, когда замечаем в чем-нибудь неподвижность, покойное состояние, а говорим в том случае, когда наблюдаем ряды изменений какого-нибудь существа, метаморфозу состояний его, происхождение новых явлений в одной и той же

неизменяемой субстанции: а изменение невозможно без движения, следовательно в существе развития необходимо должен быть мыслим момент *движения*. Это та категория, которая в настоящее время играет такую важную роль при объяснении явлений как физического, так и духовного мира.

Но не всякое изменение, не всякое движение есть уже по одному этому и развитие. Во-первых, чтобы движение могло быть названо развитием, между моментами его должна быть теснейшая непрерывная связь, не допускающая никаких скачков; во-вторых, о развитии в строгом смысле этого слова может быть речь только там, где известное существо в течении жизни своей раскрывает положенную в нем изначала идею, стремится к предуготовленной субстанцией его цели, осуществляет идею блага. Таким образом, в развитии каждый из моментов его нераспутанным образом связав с предшествовавшим (и вообще с предшествовавшими) и с последующим (и вообще с последующими) моментами; без предшествовавших моментов немыслимо существование последующих, и значит, последние имеют необходимое основание свое в первых, а без последующих не были бы довершены первые и, значит, не достигли бы цели своей. Без юности напр., как человеческого индивидуума, так и человеческого рода, не мог бы осуществиться зрелый возраст их, который питается плодами юности; а без зрелого возраста не достигло бы раскрытия идеи свое существо, пережившее юность. Потому-то по цели, предуготовленной известному существу, т.е. по последующим моментам развития его, можно узнать о природе этого существа, т.е. о предшествовавших моментах развития; а по природе существа можно сделать заключение о цели его, т.е. о последующих моментах развития. И значит, в развитии ничего не теряется, но все, положенное на низших ступенях развития, входит в высшие формы существования.

Сказанное сейчас приводит нас к третьему, самому трудному пункту в понятии развития. Именно, моменты развития мы связали друг с другом так тесно, что каждый из последующих моментов развивается из предшествующего, и

следовательно в какой-то форме должен был уже содержаться в нем, и каждый из предшествовавших моментов переходит в последующий, и следовательно в каком-нибудь виде должен продолжать существование свое в нем. Но, с другой стороны, непонятно, каким образом при такой общности, при таком единстве между моментами развития возможно и существенное различие между ними, – каким образом каждый из моментов развития может одновременно и содержаться и не содержаться в другом моменте, – каким образом между ними может быть и тождество, и противоположность. Задача, значит – определить реальное отношение между моментами развития. Но едва ли человеческому уму удастся когда выяснить тайну перехода одного момента развития в другой, так как в этом заключается неведомая человеку тайна жизни; нам остается довольствоваться схематическим описанием перехода одного момента в другой, схематическим объяснением отношений между ними. Так как по метафизическому закону *ex nihilo nihil fit*,²⁵⁶ то значит в основании развития, т.е. на каждой предшествующей ступени развития, порождающей из себя следующую ступень, должно лежать нечто реальное, действительное; но так как между содержимым предшествующей и содержимым последующей ступени развития нет полного тождества, а есть только близкое сродство, так как первое содержание является только задаточным по отношению ко второму содержанию, то значит всякая предшествующая ступень, содержа в себе реальное основание последующей ступени, включает в себе и идеальный момент по отношению к следующей ступени, т.е., нечто такое, что имеет еще осуществиться на следующей ступени, но на что указывает уже предшествующая ступень. Таким образом в развитии всегда присущи два элемента – *реальный* и *идеальный*, и процесс развития состоит в постепенном и непрерывном переходе идеального элемента в реальный и реального в идеальный. Нелепо представлять себе дело так, как представляли его прежние физиологи и психологи, т.е. будто каждый из последующих моментов развития всецело заключается в предшествовавшем моменте, но только в

завитом виде, *implicite*,²⁵⁷ и значит, стоит только анализировать последний, и мы посредством анализа нашли бы там все, что является на последующих ступенях развития; – нельзя, говорим, представлять себе дело в таком виде потому, что тут было бы уничтожено понятие развития (действующего из собственной силы), а осталось бы простое раскрытие, простое вынаружение того, что прежде было прикрыто: тут значит в сущности не происходило бы ничего нового, а только раскрывалось бы старое, тут не было бы места творческому принципу. Но, с другой стороны, ничего в сущности не высказывается, когда говорят, что позднейшая ступень развития заключается в предшествующей “в возможности”, так как возможность есть абстрактная логическая категория, между тем у нас речь о конкретной жизни. Мы наилучше охарактеризуем отношение между моментами развития, если скажем, что последующий момент содержится в предшествующем *в силе* (действующей по известной, имманентной ей. идее), – наилучше, так как, с одной стороны, тут есть реальное основание, сила, способная произвести то, что является на последующей ступени, а с другой стороны, сила к произведению чего-нибудь не есть еще само это произведение, следовательно, тут присущ и идеальный элемент, имманентный силе; и значит в развитии хранится и старое, и в то же время происходят новое; и следовательно тут имеет место не только анализ, но и синтез.

Что касается направления, которое принимает движение при развитии известного существа, то, с одной стороны, оно идет изнутри ко вне, а с другой – извне вовнутрь. В первом направлении существо стремится, так сказать, выйти из себя, вступить в отношение к другому, перевести единство в разнообразие; а во втором направлении оно противодействует тенденции первого направления, чтобы удержать равновесие, т.е. стремится возвратиться в себя, стать в отношение к самому себе, удержать единство в разнообразии, и таким образом сохранить свое индивидуальное существование, свою самостоятельность.

Наконец, хотя развивающийся организм (физический и духовный) не может проявить в обнаружении своем ничего чуждого ему, а только то, что первоначально положено в существе его, хотя никакому, значит, органическому существу не может быть навязано извне то, чем оно имеет сделаться, но оно может сделаться этим только изнутри самого себя, побуждаемое влечением к образованию, как внутренней причиной развития, – тем не менее развитие невозможно, если организм не будет возбуждаться к развитию внешней силой. Последнее основание этого обстоятельства заключается в ограниченности, в обусловленности конечного бытия.

Вот несколько слов о сущности развития. Мы сказали, что идея развития получила господствующее значение особенно в настоящее время. В связи с этим в настоящее время возбужден живой интерес к истории и к историческому изучению разных наук; говорим: в связи с этим, так как преобладание в современных науках исторического начала означает не что другое, как введение в различные области знания принципа развития, в надежде этим путем наиуспешнее достигнуть объяснения познаваемого предмета. Потому-то и мы нашли интересным и важным предварить систематическую этику этикой исторической.

Говоря о развитии, следовательно и истории, мы должны коснуться трех вопросов: а) *что* развивается (*предмет* развития), б) *как* развивается (*форма* развития) и с) *к* чему, на какой конец развивается (*цель* развития). На первый и последний вопросы мы будем отвечать в следующей главе (имея, конечно, в виду специально *историческое* развитие, а не вообще развитие), а в настоящей главе дадим, по нашему плану, ответ на второй вопрос. Но так как этим вопросом затрагивается главным образом формальная сторона дела (развития), а схема всякого развития, следовательно и исторического, в общих чертах уже начертана нами, подробное же изображение ее повлекло бы нас в сторону от предмета нашего исследования, то мы ограничимся в ответе на этот вопрос указанием только *факторов* исторического развития. Под факторами же исторического развития мы разумеем те

силы, которыми движется история, т.е. развивается человечество. Нравственность, историю которой мы изучаем, есть одна из таких сил; а потому нам необходимо показать отношение этой силы к другим силам, движущим историю, показать взаимодействие между ними.

Так как и человеческий индивидуум, и все человеческое общество представляют собой сочетание природы и духа, так как история развивается на почве физической природы, то самыми общими факторами исторического движения должны быть признаны *природа* и *дух*. Так как обе эти силы совместны в своем существовании, то, натуральное дело, между ними должно быть какое-нибудь отношение; и это отношение, которое в последнем основании есть отношение соподчинения,²⁵⁸ ввиду взаимоотношения между природой и духом человеческим есть отношение подчинения и господства, – подчинения первой (природы) и господства последнего (человеческого духа). Но никакая сила, как бы она ни была велика по физическому или высока по нравственному достоинству, никогда не влияет и не может влиять образовательным или вообще деятельным образом на другую, низшую силу, не воспринимая в свою очередь влияния от этой последней и, значит, в большей или меньшей степени не образуясь (или вообще не производя в себе известного состояния, соответствующего воспринятому влиянию) под действием последней. Поэтому-то человеческий дух может развиваться не иначе, как под двумя психологическими категориями – ассимиляции и продукции. Потому и к природе человеческий дух относится двояким образом – ассимилирующим (усвоительным) и продуктивным (образовательным).

Земля наша, как одна из планет солнечной системы, во-первых, имеет отношение к центру своему – Солнцу и спутнику своему – Луне, а во-вторых, имеет свою собственную жизнь, как самостоятельный организм. В первом отношении вместе с Землей и человек, живущий на ней, подлежит неотразимому влиянию Солнца, Луны, времен года и перемен дня. Уже сотни раз повторено, напр., что климатические крайности жаркого юга и холодного севера неблагоприятствуют прогрессу культуры. А в

последнем отношении на дух человека влияют географическая физиономия окружающей его местности и свойства веществ, служащих средством питания человеческого тела. Много раз повторено также, что на ум и чувство человека различно влияют местность гористая и лесистая, и местность ровная и степная, – земля горная или узкая долина, и земля широкая, просторная; страна приморская или сильно изрытая реками, и страна отдаленная от морей и бедная реками. Инд и Ганг, Тигр и Евфрат, Нил – вот сила, притягивавшая к себе народы в древнее время и давшая толчок к зарождению культуры. А продуктивная деятельность человеческого духа по отношению к природе должна выразиться в украшении природы и в выработке из нее служебного орудия духа. Возвышая внутреннюю, духовную красоту свою, человек, по закону отношения между внутренним и внешним, станет выражать ее и во внешних эстетических формах, а не только в формах своего собственного телесного организма, но и в формах окружающего его чувственного мира вообще, так как усовершенствовавшийся нравственно-эстетически глаз его не станет сносить не эстетических форм. А усовершаясь в самодеятельности, выступая постепенно из-под власти необходимости и вступая в область свободы, человек, по закону отношения между двумя неравными силами, станет подчинять противоположную ему физическую природу целям своей свободы; а пользование услугами физической природы и свободное распоряжение ею необходимы для человека потому, что он, вследствие связи своей с ней, связан в своей деятельности условиями ее существования и ограничен деятельностью природы. Рационалисты и пантеисты, определяя нравственную задачу человека, обыкновенно выводят ее в последнем основании из отношения человека к природе; высочайшее нравственное благо, по их определению, состоит в нормальном отношении между духом и природой, между разумом и чувственностью, т.е. в господстве первых над последними. Укажем для примера на *Шляйермахера* и его последователя *Poete*. А из древних это воззрение господствовало у греческого народа, у которого идеал добра смешивался с идеалом красоты. Бесспорно, что

определение это содержит в себе немалую долю истины; истина заключается здесь в том неопровержимом положении, что достижение высочайшего нравственного блага невозможно без известной степени господства свободы над необходимостью, духа над природой, разума над чувственностью. Адаму и Еве, говорится в Библии, поручено было обладание раем. Но если личность есть самая высшая форма существования, то значит самые высшие отношения, в которые может вступить человеческая личность, суть личные отношения, – отношения личности не к природе, а к личности же, отношения между “я” и “я” (“ты”), между “волей” и “волей” (по выражению *Гербарта*). Ошибка критикуемого нами воззрения коренится в дуалистическом мировоззрении, по которому материя, чувственность, сама по себе рассматривается как нравственное зло (между тем на самом деле источник зла может заключаться только в воле, и у крайних эгоистов нередко чувственность находятся в подчинении воле), а разум, воля, сами по себе, помимо такого или иного направления их, считаются нравственным благом (между тем разум и воля, влияя на природу, могут преследовать дурные цели). Следовательно, высшую нравственную задачу надо искать в области духа.

Другим общим фактором истории назван нами дух. Подобно природе, и дух представляет собой организм. составленный из сил и способностей, лежащих в основании организма человеческой деятельности. А понятием организма предполагается гармония; гармония же состоит из тонов, из которых один основной, а прочие находятся в согласии с ним; подобно тому в организме человеческой деятельности должен быть основной, направляющий элемент, а прочие должны обниматься и нормироваться им. Такой основной, господствующий момент в человеческой жизни, есть *моральный* (нравственный) элемент, который есть не только один из факторов или сил, движущих культурную²⁵⁹ историю, но и главный по достоинству фактор, главная сила, сообщающая человеку истинно-человеческое достоинство. В настоящее время, как известно, вошел в силу принцип “разделении труда”,

– принцип, высказанный еще *Платоном* в “Республике”, но вполне испробованный в полезности своей на практике только в настоящее время. Исключительность занятия предметом своей специальности доставляет человеку возможность сделаться виртуозом в своем деле и довести его до совершенства; но тут же коренится и большая опасность для личности человека. Односторонность занятия втискивает человека на узкую дорогу, на которой он не получает достаточно разнородных элементов для питания своей личности; таким образом происходит то ненормальное явление, что, по мере совершенствования объекта деятельности, субъект ее тускнеет, вянет. Тут нужно, очевидно, содействие к предотвращению такого явления; и содействие это должно состоять в таких мерах, которые давали бы человеку возможность рассеявшуюся, так сказать, личность свою снова собирать к единству. “Сердце, – говорит по настоящему поводу *Лазарус*, – есть орган своеобразный, отличный от других органов нашего тела. Между тем как большая часть других органов заняты меною движения и покоя, сердце всегда деятельно; оно бьется от первой до последней минуты жизни человека; перестает оно биться – и прекращается жизнь, – начинается гниение, порча, разложение”.²⁶⁰ Сердце это (в организме духа) – религиозно-нравственная жизнь, которая держит человека в центре личности и не дает ему потеряться в механизме специального занятия по профессии.

Но есть ли мораль фактор прогрессивного развития культурной истории? – *Макинтош*, *Дрепер*, в самой резкой форме *Бокль* дают отрицательный ответ: интеллектуальный фактор и фактор моральный признаются ими непримиримыми противоположностями, а потому онб пожертвовали последним в пользу первого. Конечно, гораздо легче видеть и доказать интеллектуальный прогресс в мировой истории, – стоит только указать на быстрое расширение и углубление в последнее время наук: легче показать прогресс и в эстетическом и индустриальном отношениях, особенно в последнем; но не так заметен прогресс в моральном отношении, так как центр тяжести нравственной жизни лежит не во внешнем действии, а во внутреннем настроении, и источники, по которым мы можем

проследить историю морального прогресса, не так богаты, как источники для изложения интеллектуального, эстетического, индустриального и религиозного прогресса: и по этой-то причине не только в нашей отечественной литературе, но и в иностранной, мы не имеем еще удовлетворительного специального исследования об этом предмете. Но трудность предмета отнюдь не освобождает нас от исследования его, и тем менее дает право игнорировать его, считать недействительным, не существующим.

Исходя, с одной стороны, из того положения, что “главная причина человеческих действий крайне изменчива”,²⁶¹ а с другой — из того, что “нравственные начала неподвижны”, что “в нравственной области не может быть сделано никаких новых открытий”, что “нет ничего в мире, что менее подвергается бы изменению, чем великие начала, из которых состоят нравственные системы”, что “в нравственной системе, Нового Завета нет ни одного положения, которое не было бы высказано прежде”, и значит “утверждение, что христианство принесло какие-либо неизвестные прежде нравственные истины, доказывает или грубое невежество утверждающего, или сознательный обман с его стороны”, что “существенные начала нравственности — делать добро другим, жертвовать для их пользы своими желаниями, любить ближнего, как самого себя, прощать врагов, сдерживать страсти, чтить родителей, уважать тех, кто стоит выше нас — были известны много тысяч лет тому назад, и ни одной иоты, ни одного параграфа не прибавили к ним все проповеди, поучения и афоризмы, какие только могли произвести теологи и моралисты”,²⁶² — исходя, говорим, из этих положений, *Бокль* приходит к тому заключению, что двигателем “цивилизации” были и будут не нравственные истины и нравственная жизнь, а единственно ум и приобретаемые им знания. Развивая и доказывая это положение, *Бокль* наговорил так много неосновательного и даже странного, что надо удивляться, каким образом мог говорить так ученый, обладающий богатыми познаниями, ясностью и трезвостью ума, опирающийся “на факты”, на то, что “положительно” известно.²⁶³ Уж не объясняется ли это явление отчасти тем

обстоятельством, что история *Бокля* далеко не представляет собою законченного, тщательно обработанного сочинения, а скорее похожа на кучу набросанных мыслей, имеющую послужить материалом (или точнее, частью материала) к созданию чего-то;²⁶⁴ но это что-то осталось невыполненным за ранней смертью автора.²⁶⁵ Но главная причина названного явления заключается, конечно, в чем-то другом, в личности мыслителя.

Полным фактическим опровержением теории *Бокля* послужит вся наша история нравственности, в которой мы представим прогрессивный ход человечества в нравственном отношении; потому в настоящем месте ограничимся немногими замечаниями. Мы можем и даже должны назвать верным положение *Бокля* о неподвижности нравственных истин, – но в каком смысле? В таком же, в каком можем и должны назвать верным положение о неподвижности и логических истин, т.е. Основных правил логики, “остающихся, – по выражению *Лянге*, – одними и теми же с незапамятных времен”;²⁶⁶ и при этом *Лянге* упоминает о *Канте*, который “хотя также сказал, что в моральной философии мы не дальше ушли, чем древние, но который почти тоже самое сказал и о логике”.²⁶⁷ В самом деле, истинный прогресс необходимо предполагает и консервативный элемент, если хотим, чтобы он (прогресс) был основательным, чтобы опирался на прочный фундамент. Потому мы отнюдь не отвергаем (а напротив утверждаем), что в нравственных учениях христианском, древнееврейском и языческом есть нечто общее, есть сродство. Так напр., найдем сродство между некоторыми изречениями *Лао-цзы* (о воздаянии добром за зло, о делании добра без ожидания награды и т.п.) или основателя буддизма (о равенстве всех людей между собою, о непрестанной борьбе с чувственными пожеланиями, о неослабной бдительности над помыслами и т.п.) и евангельским учением, – между нравственным принципом *Платона* (принципом богоподобия), описанием великодушия у *Аристотеля* и нравственным принципом и нравственным учением христианским, – между нравственным идеалом (мудрецом) стоицизма и нравственным идеалом христианства.

А на тесную связь новозаветного учения с ветхозаветным с ясностью указал сам Основатель христианства, заметив, что Он „пришел не нарушить закон или пророков, а исполнить” (Мф.5:17). Основная заповедь христианская – заповедь о любви высказана с таким же достоинством (с достоинством основной заповеди) еще в ветхом завете (Втор.6:5; 10:12; Лев.19:18; Нав.22:5). Но, во-первых, нам уже известно, что нравственная деятельность складывается из двух элементов или сторон – внешней и внутренней, из видимого действия и из душевного настроения или расположения при совершении действия и движущих человеком мотивов, и в последних-то заключается суть нравственной деятельности, по ним-то определяется нравственное достоинство человеческой деятельности. Потому-то- с внешнего виду, по букве, по форме, нравственные правила и нравственная деятельность различных времен и народов могут иметь между собой большое сродство, но по сущности своей, по духу и основному направлению своему, по общим коренным принципам они могут расходиться до противоположности. Потому в формальном отношении христианские и языческие понятия о нравственности могут быть отчасти отмечены общими признаками; но по существенному содержанию своему они далеки друг от друга “как небо от земли”, по выражению *Лянге*.²⁶⁸ “Если мудрец по *Лао-цзы* не должен стремиться к славе, но лишь потому, чтобы не возбуждать зависти и ссоры в других людях, то это, очевидно, не особенно высокая ступень нравственного воззрения, хотя на первый взгляд она кажется таковой. Если *Лао-цзы* предписывает не собирать земных сокровищ, но это потому, чтобы они не служили приманкой для воров, то кто найдет тут сходство с христианской нестяжательностью? Если мудрец по *Лао-цзы* должен воздавать за оскорбления благодеяниями, то это мотивируется, по принципу *Лао-цзы*, не почтительностью или любовью к оскорбившему ближнему, или не чувством долга по отношению к божеской заповеди, а самолюбием, тем, чтобы не расстраивать покой духа своего”.²⁶⁹ Найдем разницу в этом отношении, т.е. относительно внутренних мотивов, и между нравственностью ветхозаветной и новозаветной. Во-вторых,

еще *Тертуллиан* заметил, что “душа человека по природе христианка”. Истина положения этого состоит в том, что в глубине души всякого, и естественного человека, коренятся требования тех благ и стремление к ним, которые доставлены роду человеческому христианством, и что, с другой стороны, христианство не имело в виду сообщить человеку и не сообщило (да и не успело бы в этом) того, что неестественно, несвойственно ему. Так как у всех людей человеческая природа одна и та же, то значит, всем людям должно принадлежать обладание общим достоянием человечества, общими нравственными чувствами, – но лишь в задаточном состоянии, отнюдь не исключающем прогресса в нравственной области. “Первые принципы, – говорит *Фишер*, – всегда могут быть одни и те же, но применение, расширение, углубление и специализирование их могут подлежать богатому развитию. Для аналогии можно указать на религиозную область. Поскольку нам известно из истории, общие религиозные идеи были общи всем поколениям и народам; но станет ли кто на этом основании отрицать прогресс религиозных воззрений и культов в течении времен?”²⁷⁰ Нам нет нужды делать каких-нибудь новых открытий относительно законов нравственного поведения человека, особенно с появлением христианства; но полное и точное переведение объективно положенного в нравственной природе человеческой в ясное субъективное сознание потребует весьма длинного процесса сознательного усвоения объективно данного. Вообще, воззрение *Бокля* применимо не только к “нравственным истинам”, но и к “умственным”. Ведь, напр., новейшие пантеистические и материалистические теории не были ли высказываемы уже давным-давно, в древнее еще время? Сама теория *Бокля* о преобладающем значении умственного элемента в культурной жизни человечества не была ли известна еще древнегреческим философам, и даже раньше – китайским мудрецам? “История наук с очевидностью показывает, – пишет *Вундт*, – что инстинктивное познание всегда предшествует сознательному. Новые принципы исследования обыкновенно уже давным-давно существуют и прилагаются на деле в сотнях случаев, прежде нежели ученые

дойдут до ясного познания их сущности... Прежде чем наука пойдет по новому пути, в ней всегда замечается множество симптомов, предвещающих этот новый путь. Тот, кто первый совершает переворот, большею частью только проявляет в действии то, что прежде, более или менее ««ни, таилось в умах многих других... Таким образом и в науке почти не бывает ничего нового под луною. Вся заслуга людей, открывающих новые законы и являющихся реформаторами в науке, состоит в том, что они ясно видят цель, к которой ведут шаги их предшественников, и в первый раз с ясным сознанием высказывают и оценивают вещи, которые прежде понимались только инстинктивно”.²⁷¹

Из сказанного следует, что метод *Бокля* страдает ненаучностью: на основании нескольких внешних признаков предметов он спешит сделать заключение о тождестве их, игнорируя внутреннее, существенное различие между ними; да если бы и с внутренней стороны они имели *несколько* сходных признаков, то и тогда нельзя еще делать заключение о *полном* тождестве их пи существу (*Бэкон*).

Спросим далее, не обусловливается ли умственная культура нравственным элементом? и наоборот: не суть ли “нравственные истины” – “истины умственные”? На первый вопрос ответим словами *Лянге*. Заметив, что основные правила познания с незапамятных времен остаются одними и теми же, *Лянге* продолжает: “можно утверждать, что совершенное применение, сделанное из этих правил новым временем *главным образом, должно быть приписано моральной причине*. В самом деле, ведь *моральные* свойства направляли древних на свободное и индивидуальное мышление, но заставляли довольствоваться известной степенью познании и больше достоинства приписывать образованию личности, чем одностороннему прогрессу в знании. Основная *моральная* черта средних веков вела к созданию авторитетов, к подчинению авторитетам и к ограничению свободного исследования формальным преданием. *Моральные* свойства были самоотвержение и мужество, с которыми при начале нового времени *Коперник, Жильбер и Гарвей, Кеплер и Везаль*

преследовали свои цели. Можно даже указать аналогию между нравственными принципами *христианства* и тактикой исследователей, – так как последними ничто столь строго не было требуемо от себя, как отречение от своих химер и пристрастий, разрыв с мнениями окружающей среды и всецелое предание себя объекту. О величайших исследователях можно сказать, что им необходимо было умереть для самих себя и мира, чтобы в общении с внятным голосом природы проводить новую жизнь.²⁷² А по второму вопросу приведем несколько стронь из указанной выше, по нашему предмету, статьи одного из наших периодических изданий. *Бокль* говорит, что “нравственные истины” суть те, которые относятся к нашим обязанностям. Но разве *Бокль* не желает, чтобы люди последовали его учению о превосходстве интеллектуального развития перед нравственным и сосредоточили все свои усилия на приобретение возможно большого количества реальных знаний, сделав это первостепенной своей обязанностью? Если же желает этого, в чем не может быть сомнения, то почему он отчисляет это свое учение к числу “умственных истин”, когда он сам определил, что эти последние относятся лишь к нашему познанию? Хотя у *Бокля* не находим разъяснения всех этих недоумений, тем не менее очевидно, что указываемый *Боклем* принцип истинной цивилизации имеет практическую тенденцию и вполне совпадает с воззрениями древнейших мыслителей.²⁷³ В доказательство своей теории *Бокль* ссылается на то обстоятельство, что люди добродетельные, но невежественные производят зло в мире. Но почему *Бокль* не потрудился тут же задаться вопросом: а что производят люди гениальные, но порочные? – не большее ли еще зло? Вспомним только о кровожадных завоевателях и деспотах. Не следует ли из этих двух фактов только то, что для достойного человеческого существования необходимо соединение обоих элементов – умственного и нравственного, – только то, что для достижения высокой степени нравственного совершенства необходима достаточная степень умственного образования? Да и что за нравственность разумеется у *Бокля*, когда в пример невежественных, но добродетельных людей, производящих зло

в мире, он представляет религиозных фанатиков? Так как нравственное чувство у этих личностей совершенно заглушено и превращено в слепое орудие религиозной страсти, то значат надобно назвать их скорее безнравственными, нравственно больными, а не нормальными выразителями здравого нравственного духа.

И странно: если допускается *индивидуальное* нравственное совершенствование, то неестественно отрицать социальное нравственное совершенствование. Правда, Бокль ссылается на то кажущееся обстоятельство, что плоды нравственного развития человечества не могут быть передаваемы из рода в род по преданию, что нравственные действия “отличаются личным и одиночным характером”, тут “каждый начинает дело сизнова”.²⁷⁴ Верно, что нравственность не может быть передаваема столь же прямо и непосредственно, как могут быть передаваемы познания, – и в этом состоит высокое значение и достоинство нравственности, обусловленной свободой и самодеятельностью человеческой личности; тем не менее против Боклевой изолированности и непередаваемости нравственных действий и невозможности, вследствие этого, нравственного прогресса говорят следующие факты. Во-первых, для достижения нравственности (нравственной жизни) требуется не только практическое упражнение в нравственной деятельности, но и поучение, наставление в нравственной жизни, наставление о том, что нравственно и что безнравственно, как надобно вести себя, чтобы быть нравственным человеком, а последнее совершается, между прочим (даже главным образом), теоретическим путем передачи сведений, следовательно тем путем, каким передаются Боклевы “умственные истины”, обуславливающие, по Боклю, прогресс культурной истории. Во-вторых, человеческий индивидуум возрастает и развивается, как известно, не иначе, как в окружающей его человеческой среде, и в этом случае, по свидетельству опыта и по данным здоровой психологии, он претерпевает неотразимое и даже решительное влияние от окружающей его среды, действующей на него множеством актов и сил и определяющей характер и направление последующей

жизни его.²⁷⁵ Значит, взрослые поколения передают (и намеренно, и ненамеренно) свойства свои возрастающим среди них молодым поколениям. Наконец, в настоящее время доказан факт наследственной передачи от родителей к детям не только особенностей телесной организация, но и духовных свойств и предрасположений.²⁷⁶

Выискивая причину неподвижности в нравственной области, *Бокль* находит ее с *Макинтошем* в том обстоятельстве, что “Факты, служащие к составлению нравственных понятий, равно доступны и ясны как грубейшему варвару, так в просвещеннейшему философу”.²⁷⁷ Прежде всего неверно самое положение *Бокля*. Если станем изучать обычаи диких народов, на основании которых единственно при недостатке письменных кодексов, мы можем ознакомиться с нравственными представлениями и понятиями диких народов, то найдем, что у образованных народов и у дикарей факты для образования нравственных понятий далеко не совпадают, что нравственная жизнь тех и других значительно разнится, и что следовательно дикарям гораздо труднее образовывать чистые нравственные понятия, чем культурным народам, – труднее за недостатком фактов. Но если бы мы предположили даже, что положение *Бокля* верно, то и тогда не вправе делать из него тот вывод, какой сделал из него *Боклем*. Большая разница – созерцать факт, и составить понятие о нем. Разница эта доказывается разнообразием суждений людей об одном и том же предмете. Следовательно, мы можем наблюдать факты, но можем не иметь верного понятия о них.

Исходя из идеи нравственности (морали), как главного (задающего тон) момента в понятии о личности, как индивидуальной, так и коллективной, и переходя в форму или область существования человека в обществе, мы наталкиваемся на идею *права*, – понятие, находящееся в таком тесном сродстве с нравственностью в специфическом смысле этого слова, что “по-видимому, едва ли может быть различаемо от нее”, – заметил *Эттинген*.²⁷⁸ Право может быть понимаемо и в широком, общем смысле слова, в смысле идеальном, этическом. В этом смысле право есть необходимый коррелят

долга (основывающегося на законе). Нравственный миропорядок зиждется на незыблемом объективном законе, независящем от произвола человека(и какого бы то ни было тварного существа, участвующего в бытии); значит человек, подчиненный нравственному миропорядку, *обязан* в субъективной деятельности своей сообразоваться с объективными требованиями закона, и так как ни один момент из жизни человека и вообще члена нравственного мира не может выйти из подчинения нравственному закону; иначе нравственный миропорядок рушился бы, то значит нравственный субъект должен быть нормируем объективным законом в отношениях своих ко всем без исключения объектам универсума, ко всем без исключения видам бытия; а отсюда следует, что на стороне объективного закона лежит право по отношению к нравственному субъекту – быть ему (закону) исполненным деятельностью последнего. Таким образом происходит, что обязанности и права взаимно переплетаются в отношениях между собой названных нами в своем месте. Факторов нравственной жизни, которые суть Бог, человеческий индивидуум и человеческое общество и видимая природа, переплетаются, так как все отношения между названными факторами посредствуются законом. Но мы говорим о праве не в этом смысле слова, а в смысле тесном, социально-политическом, следовательно о праве, осуществляемом в *государстве* (δίκη, jus, Recht, droit). Это-то право, лежащее в основе политико-гражданского общества и в нем осуществляемое, мы ставим, по силе теснейшего сродства его со специфически нравственной идеей, вторым фактором истории. Право это имеет место там, где воля свободного существа и ее произведения во внешнем мире сталкиваются с волей и произведениями другого подобного свободного существа, и вследствие этого возникает потребность – для избежания возможных коллизий устанавливать общие нормы, которым должны подчиняться такие существа, чтобы сохранять гармонию между собою, чтобы жить не среди анархии и междоусобной войны, а в благоустроенном обществе. Значит область права есть собственно область *человеческих*

отношений, отношений между волей и волей человека. Правда, юридические законы отчасти простираются и на отношения человека к Богу, напр., налагают наказание за публичное богохульство, за публичное оскорбление святыни и т.д.; с другой стороны, ими отчасти нормируются и отношения человека к физической природе, напр., образуются общества покровительства животных, налагается штраф за добровольную порчу полезных растений и т.д. Но при этом имеется в виду главным образом благоустройство человеческого общества, сохранение порядка общежития, потрясаемого иррелигиозностью и порчей нравов, а не внутреннее нравственное совершенствование человеческого индивидуума. Да и надо припомнить, что к Богу и к физической природе человек находится в ином отношении, чем к равному себе. Право божественного существа (понимая право в тесном смысле), собственно говоря, и не может быть нарушено, так как воля Творца бесконечно возвышена над свободой тварного существа, и всякая дисгармония последнего с волей первого неминуемо наказывается (в совести), – и потому, вместо заявления прав со стороны тварного принципа, от него требуется безусловная преданность Творцу. А к физической природе человек стоит в отношении господства, она никогда и нигде не выступает перед ним с равным значением субъекта, а потому и не может заявить прав своих по отношению к нему непосредственно, а заявляет их чрез посредство вложенных в нее Творцом законов, противодействуя ненормальному отношению к ней человека, подчиняя его и этом случае своей власти, или отказываясь служить ему вследствие истощения своего. Таким образом, только в среде свободного тварного принципа лежит область равноправных отношений, только здесь встречается равенство (по достоинству) субъекта и объекта деятельности (тот и другой суть относительные тварная личности), следовательно собственно здесь открывается поле для действительных коллизий, для столкновений в собственном смысле слова; и потому, повторяем, область человеческих отношений по преимуществу есть область права; человеческое

общество – вот чему специфически принадлежит последнее. “Истинный субъект права, – заметил *Каулих*, – есть человек”.²⁷⁹

Вопросом об отношении между правом (юридическим) и нравственностью, как и связанным с ним вопросом об отношении между государством и церковью, много занимались юристы и моралисты и довольно наговорили об этом предмете. Нам нет нужды входить в разбор теорий и положений, созданных и высказанных по этому предмету; мы скажем только, что со времени *Гегеля* и по его примеру начали отождествлять право и нравственность (мораль), отождествлять жизнь в государстве и жизнь в сфере специфически нравственной, через меру идеализируя право и государство и усвая им универсальное значение. Сторонники этой натуралистической теории числятся и на стороне моралистов-богословов, напр., *Роте*. По теории *Гегеля*, развитой в его философии права, нравственность всецело объемлется правом, которое он (и последователи его) называет “объективным организмом человеческой свободы”. Общая воля (“объективный дух”), имеющая значение силы и авторитета по отношению к индивидуальной воле, имеет местопребывание свое и проводит жизнь свою не вне истории, а внутри ее, в историческом существовании народа, образующего собой государство. Потому на государство с его историческими учреждениями и законодательством надо смотреть как на общую волю, представляющую собою высочайшую силу и высочайший авторитет по отношению к индивидууму. Можно ли, спрашивается, отождествить идею нравственности и идею права? Какое вообще отношение между этими двумя областями?

И то и другое, и право и нравственность коренятся на идее *справедливости*, имеют в виду осуществление правды, т.е. такое поведение человека, которое соответствовало бы объективному закону, нормирующему жизнь человека, – такое отношение его к различным видам бытия, какое предположено в идее творения. Но в характере осуществления тем и другою идеи справедливости есть существенная разница. В области нравственности внимание обращается главным образом на

внутреннее расположение и направление воли, из которых проистекают действия: между тем в области права имеются в виду собственно действия человека, порядок внешнего поведения его в сожительстве с другими людьми, т.е. в обществе. В первой (в области нравственности) непременно и главным образом спрашивается о мотивах действий, по которым индивидуум поступает так или иначе, и только по ним оценивается нравственное достоинство действий; а так как коренной мотив истинной нравственности должен лежать в любви, то действие человека получает большее или меньшее нравственное достоинство, смотря по тому, ближе ли или дальше мотив его от этого корня; между тем в последней (в области права) довольствуются соблюдением только формы действий, и последние оцениваются здесь только формальным соответствием их с предписанием юридического закона. В области нравственности имеется главным образом в виду *субъективность* деятеля, а в области права – *действия* субъекта. Потому-то нравственное совершенство, т.е. совершение действий из внутренней свободы и любви, не может быть достигнуто теми средствами, которые находятся в распоряжении государства и которые все принудительного характера, – оно достигается духовными влияниями на внутреннюю нравственную природу, на совесть человека; между тем в области права, как сейчас замечено, действия вынуждаются внешними средствами. Потому и наказания за неисполнение нравственного и юридического законов бывают внутренние, посредствуемые собственной совестью провинившегося человека, и внешние, посредствуемые поставленной для этого в государстве судейской властью. Далее: нравственность имеет отношение к *высочайшей* цели жизни, к конечному назначению человека, к идеалу абсолютного блага; между тем право имеет в виду сохранение гражданского порядка, регулирование совместного сожительства людей, безопасность их личностей и их имущества, следовательно, *относительную* цель, *условное* благо.²⁸⁰ Потому смешение этих двух областей неминуемо поведет за собою вредные последствия и для нравственности. и для права; для

нравственности – алиенацию²⁸¹ и сужение понятия о нравственности, вследствие рассмотрения последней с точки зрения права, а для права – идеализацию и универсализацию понятия о праве, вследствие суждения о последнем с точки зрения нравственности.

Но при таком различии нравственной и юридической областей, они не только не чужды между собой, а тем меньше противоречат друг другу, но, напротив, находятся в тесной внутренней связи между собой, как уже замечено нами в начале речи об отношении между этими двумя областями. Недавно мы сказали, что и нравственность, и право преследуют одну цель, именно – осуществление идеи справедливости, следовательно между ними должна быть и есть общность интересов; хотя они не тождественные понятия, но взаимно обуславливают друг друга и служат друг другу. С одной стороны, нравственность служит необходимым внутренним основанием права и живительным элементом ее; все юридические понятия должны быть создаваемы на нравственных принципах; это потому, что корень всякого вообще внешнего поведения человека, следовательно и сожителства его с другими в обществе, лежит во внутреннем настроении человека (составляющем специфическую область нравственности) и следовательно, обуславливается им, и что только в этом случае можно поручиться как за гуманность юридических законов (так как основной нравственный мотив человеческих отношений заключается в любви), так и за исполнимость их в народе, за плодотворность их влияния и тесное соприкосновение со всем существом человека; наконец деятельность юридическая должна быть вместе и деятельностью нравственной, так как человек не есть только *ζῷον πολιτικόν* (*Аристотель*), но и нравственное существо, следовательно должен сочетать ту и другую деятельность, выводить их “из одного и того же источника”.²⁸² “У всех народов, – пишет *Арнольд* относительно предпоследнего нашего положения, – право сохраняет свою силу и свою истинность только до тех пор, пока оно проникнуто национальными нравами и нравственностью. ...Достаточно известно, как немного успевают те законы, которые стоят в

противоречии с ними, как много раз они должны быть повторяемы и изоцряемы, пока наконец не окажутся бессильными и не будут преданы забвению... Всякое право и всякий закон имеют значение и силу только тогда, когда они коренятся не только во внешней потребности народа, но и во внутреннем настроении его. Другими словами – только тогда, когда они живы, когда они действительно суть выражение национальных нравов, существуют не на бумаге только, но и в духе народа.²⁸³ Не напрасно потому *Кнапп* назвал право, не растворяемое и не освящаемое нравственностью, “бессовестным правом”.²⁸⁴ Потому-то изложенная нами гегелевская теория “исторического права” страдает недостатком абсолютного принципа нравственного, безусловного основания, на котором мог бы опереться исторический авторитет (“объективная воля”) и которое ощущается в совести. Поэтому, далее, право не может быть выводимо ни из власти сильного и более рассудительного, как думают одни, ни из взаимного соглашения, договора людей между собой (*contrat social*),²⁸⁵ как утверждают другие (*Гроций, Гоббес, Руссо*), а из авторитета, – авторитета человеческого, основывающегося на авторитете божеском (Ср. Рим.13:1; 1Тим.2:1 и д.). Деспотизм и коварство со стороны правителей, своеволие и революционные попытки со стороны подчиненных будут служить всегдашним посмеянием и обличением фальшивости первых двух, названных сейчас, теорий права и государства. Еще древний мудрец заметил, что гораздо легче построить город на воздухе, чем создать его на земле без богов. Если мы обратимся к генезису права, то найдем, что право (юридические понятия, юридические законы и юридические учреждения) есть произведение народных нравов; а нравы, в свою очередь, создаются нравственным чувством, которое в первоначальную пору развития человеческого общества находит в них свое выражение.

С другой стороны, и право оказывает важную услугу нравственности. Мы сказали сейчас, что нравы суть первоначальное выражение нравственного чувства, присущего природе человека. А из нравов постепенно вырабатываются

нормы и правила жизни, которые закрепляются в положительном законе. Закон этот противостоит нравственному сознанию человека с значением права, которое на этой ступени, в эту пору обнимает еще весьма широкую область (и политико-юридическую, и специфически нравственную, и религиозную». Но по закону психического развития, протекающего трехмоментную схему (описанную в особенности философией Гегеля), объективный закон, положенный субъективным сознанием нравственного существа и служащий выражением его, в свою очередь обратно влияет на уяснение и возвышение последнего, доводя его до более или менее строгого разграничения областей специфически-нравственной и юридической. Но и тогда (т. е. после разграничения юридической и специфически-нравственной областей) юридическое право не перестает оказывать своего содействия нравственности. Оно получает значение воспитательного средства; грубые проявления человеческой природы встречают здесь преграду, под влиянием внешнего авторитета вырабатывается внутренняя свобода. Воспитательные средства права так относятся к воспитательным средствам нравственности, как напр., в области педагогики воспитательная «дисциплина» относится к воспитательному «управлению». «Где не достает любви, там должно заявить себя право, – должно решить спор и с насилием восстановить правду».²⁸⁶

Как видно из сказанного, разграничение нравственности и права свидетельствует о нравственном несовершенстве человеческих обществ. Если бы в мире господствовала любовь, тогда все действия людей, все отношения их друг к другу были бы проникнуты искренним благожеланием, проистекающим из внутренней свободы; следовательно тогда не было бы нужды нормировать отношения людей между собою внешним, принудительным законом права, – для этого достаточно было бы внутреннего, свободного закона нравственности. Тогда, значит, право и мораль, право и любовь вполне покрывали бы друг друга, и значит, в роде человеческом господствовала бы теократия (в высшем смысле этого слова), т. е. все овладевалось бы и объединялось абсолютной

нравственной силой божественной идеи, божеской волей. Но при настоящем фактическом состоянии человеческого рода нравственность и право более или менее расходятся, не тождественные понятия, – расходятся тем дальше, и даже вступают в противоречие друг к другу, чем несовершеннее состояние человеческого общества. С одной стороны, право может издавать такие предписания, к которым нравственность относится более или менее безразлично, но которые, впрочем, должны быть исполняемы, так как право мы признали нравственной силой; с другой стороны, нравственность, как видели мы из всего сказанного об отношении между нравственностью и правом, содержит в области своей много такого, к чему право относится безразлично. Но право, сказали мы, может вступить и в коллизию с нравственностью, позволяя или даже требуя того, что нравственностью запрещается.

Что касается сравнительного объема нравственной и юридической областей, то из сказанного не трудно заключить, что область нравственности шире области права, так как нравственность, во-первых, имеет свою собственную весьма широкую область, которую прямо не затрагиваются интересы государства и на которую потому не простирает своих притязаний право (область отношений семейных, дружеских, отчасти школьных и т.п.); во-вторых, и область права, как мы видели, не свободна от влияния нравственности; идея права должна иметь корень свой в идее нравственности; нравственная идея обнимает собой область мотивов всех без исключения действий человеческих, следовательно, и действий в сфере политического общества. Впрочем, в раннюю пору жизни человечества право, как уже замечено нами, обнимало собой более широкую область (не только политическую, но и нравственную и религиозную), чем впоследствии, по мере возрастания внутренней свободы человека и сознания специфически нравственной идеи.

Исходя из идеи нравственности и поднимаясь на поверхность в мире эмпирических отношений человеческой жизни, мы встретились с идеей права; а исходя из той же нравственной идеи и проникая вглубь, в идеальное основание

нравственности, мы встречаемся с идеей религии, – с идеей, находящейся в столь же близком отношении к идее нравственности, как и идея права. Потому третьим фактором истории мы ставим фактор *религиозный*. Вопрос о религии и об отношении ее к нравственности принадлежит к числу животрепещущих вопросов наших дней, потому мы остановимся на этом предмете подольше.

В прогрессе исторического развития религиозно-нравственного духа человеческого обозначились в древнем и новом мире два, шедших параллельно, крайних направления в реальном выражении отношения между религией и нравственностью. В первой половине жизни своей древний человек, человек Востока, был всецело проникнут и поглощен сознанием безусловной зависимости своей от высшей, абсолютной силы, которую он признавал божественной и которую представлял себе в пантеистической форме; а сознание зависимости от абсолютной, божеской силы есть сознание религиозное. Следовательно, на Востоке религия преобладала и поглощала собой нравственность, служащую выражением свободы, самостоятельности человека; здесь господствовал акосмизм, квиэтизм, мистическое погружение в Бога. На территории греческой древний человек начинает освобождаться от давящего сознания его тяжести религиозной зависимости; сведши богов почти на уровень с человеком, грек почувствовал себя свободнее, самостоятельнее; он с ревностью и охотой начал проявлять свою самодеятельность, характеризующую нравственность. Уже в “Антигоне” Софокла, по указанию *Пфляйдерера*, встречается трагическое столкновение между индивидуальной нравственностью, заявляющей вечное и безусловное право свое в *совести* каждого человека, и нравственностью объективной, выражающеюся в *государственном законе*.²⁸⁷ Греческие философы идут далее: *Сократ* черпает философию, направленную у него на решение нравственно-практических вопросов, из себя самого, из собственного внутреннего существа человеческого, а *Аристотель* заходит уже так далеко, что признает религию и нравственность по существу своему

совершенно отличными и независимыми друг от друга, нравственную идею он производит не из идеи Бога, а основывает ее на разумном самосознании. Затем ратовали за освобождение нравственного духа от религиозной основы стоики – греческие и римские, следуя своему принципу – φύσει ὁμολογουμένως ζῆν²⁸⁸. Все описанное, совершившееся в древнем мире, было повторено, конечно в ином духе и в иных формах, и в мире новом. Изучая историю христианства от основания его до реформации, и от реформации до настоящего времени. встретим немало религиозных направлений, оттеснявших религиозным сознанием, сознанием зависимости человека, сознание нравственное, сознание свободы и самостоятельности его; укажем для примера на католическое монашество и на протестантский пиэтизм. Как реакция этим крайним религиозным направлениям, всякий раз возвышала голос свой автономия человека, в параллель голосу ее в стране свободного древнегреческого народа. Наияснее и наирезче голос ее слышится в настоящие дни; поборники и сторонники индифферентизма и просвещения 18в. доставили ей твердую почву, а в основе ее, т.е. так называемой, “независимой морали”¹ (morale indépendante), лежит кантовский “категорический императив».

Нередко приходилось и теперь еще приходится христианству слышать от людей мира сего упреки в том, будто оно отчуждает человека от действительной жизни, делает его бесполезным, а то и вредным членом общества, убаюкивает его в состояние полубоддрственной, полусонной дремоты, в которой ему грезятся фантастические образы из области несбыточного, или по крайней мере сомнительного, далекого, неясного. “Мы далеки от той мысли, чтобы этот упрек заслуживало само христианство по своему истинному существу и по своей чистой форме; но не можем оспаривать того, что его по справедливости заслуживают те односторонне религиозные направления христианства, которые причислены нами к первой из категорий, указанных сейчас по вопросу об отношении между нравственностью и религией. Правда, односторонне-религиозные направления обнаруживают существенный момент

в понятии нравственности, именно, глубокое внутреннее настроение, из которого должны пульсировать хотения воли и воплощаться во внешних формах в объективном мире. Нельзя, далее, сказать и того, чтобы эти односторонне-религиозные направления были совершенно индифферентны и в отношении нравственной самодеятельности человека. Но их внутреннее настроение, их “вера*”, остается “без дел», а потому “мертвой»; если же ими совершаются, как сейчас замечено, и дела, то эти дела мотивируются не столько “повелениями», сколько “запрещениями», а потому одностороннего, отрицательного характера, следовательно, также мало имеют в себе жизни. В корне этих направлений лежит дуалистическое представление об отношении между Богом и миром, божественным и человеческим, священным и мирским, духом и материей, как элементами безусловно неоднородными. Почему все мирское, естественное, общечеловеческое рассматривается если не как прямо противоречащее, враждебное христианству, то как бесполезное для религиозно-нравственной жизни христианства, или по крайней мере нравственно необязательное. Вследствие чего те сферы жизненных отношений человеческих, которые служат важными силами для выработки здорового нравственного характера, каковы семейство, общество, государство, – далее, наука и искусство, игнорируются или пренебрегаются, как профанирующие чистую религиозно-нравственную жизнь. “Христианство, – скажем словами *Пфляйдера*. – на взгляд этих направлений есть совершенно иной, второй мир, стоящий вне мира естественно-человеческого; замечая противоположности в эмпирической действительности, они выпускают из виду другой момент, тот момент, что христианство хочет быть не чем другим, как преобразованием того же естественно-человеческого, совершенствованием и восполнением человеческой природы по подобию Божию; замечая нехристианские явления в действительном мире, они не в состоянии возвыситься к познанию того, что существо и назначение всякой мировой жизни, по идее Творца, состоит в том, чтобы послужить материалом, который должен быть возвышен нравственной работой христианского духа в царство

Божие”.²⁸⁹ “Направив взгляд свой исключительно на царство благодати, – продолжим словами *Мартенсена*, – они не замечали царства природы, царства первого творения, которое между тем должно было послужить предположением для царства благодати. Они в такой степени углубились в учение о спасении и Спасителе, что учение о Боге-Отце, о Боге всемогущем, о Боге Творце неба и земли не могло достигнуть у них того развития и применения, которые должны принадлежать ему. Творение было понято ими слишком односторонне под точкой зрения греховности и испорченности; настоящая жизнь рассматривалась *только* как приготовление к будущей; между тем они выпускали из виду то обстоятельство, или по крайней мере не обращали надлежащего внимания, что настоящая жизнь *только* тогда может быть поистине *средством* для будущей, если она вместе с тем будет *целью* сама по себе, если жизнь в сем земном, назначенном нам Богом существовании, будет основательно и в полноте проведена по всем своим задачам. В учении они твердо держались, конечно, того пункта, что грех не составляет существа человека, что творение, хотя расстроено грехом, но все-таки остается произведением не диавола, а Бога. Но понятие это не было надлежащим образом развито и разумно применено на практике; смысл и чувство оставались слепыми для многочисленных явлений естественной жизни человеческой и естественного духа человеческого”.²⁹⁰

Они (односторонне-религиозные направления) забыли, что, по выражению апостола, “все наше” , т.е. все, принадлежащее к полноте человеческого существования, вся земная жизнь с разнообразием ее интересов неотъемлемо принадлежит человеку, следовательно не посягает на нее и христианство, – забыли, что все должно быть собрано и соединено под Христом, как главою (Еф.1:10), следовательно, между всем должно быть нечто общее, элемент сродный: что царство небесное подобно “закваске, которую женщина положила в три меры муки, доколе не вскисло все” Мф.13:33) – это образ христианского принципа, преобразующего по духовному, божескому началу жизнь человека в сем земном мире. Они забыли, что причина зла

коренятся не во внешнем, объективном мире, а в воле человека, следовательно в том самом начале, из которого истекают истинность и богоприятные хотения и действия человека, и что значит добро и зло переплетены между собой в нашем мире, и как повсюду можно находить в нем зло, так повсюду можно находить и добро. Они забыли, что если известный предмет не может быть конечной целью человеческого стремления, то отсюда еще не следует, что он не может быть *условной, относительной* целью, следовательно, может составлять для него благо в *относительном* смысле, если не в *безусловном*.²⁹¹ Они забыли, что христианство и культура, по свидетельству истории, находятся между собой во взаимоотношении: с одной стороны, христианство влияло на зарождение культуры в тех странах, где оно распространялось,²⁹² а с другой, как увидим ниже (в речи об отношениях между нравственным фактором истории, и факторами интеллектуальным, эстетическим и индустриальным), есть одно из необходимых условий полного уяснения и раскрытия религиозно-нравственных понятий и нравственной жизни. Они забыли, наконец, что, по свидетельству опыта, “истинные последователи и ученики Христа находятся во всех званиях и на всех должностях, находятся в сферах всякого рода человеческой деятельности; он (опыт) научает нас, что дух Христа присутствует и действует не только в храмах, но и на рынке, в мастерской художника, в кабинетах поэта и философа, – что он может препроводить морехода и матроса через море, воина – в пыл сражения. Во всех этих и подобных случаях дух благочестия и христианства сообщается не объекту, предмету деятельности, а субъекту, личности, сообщается вере человека, как твердой основе и несокрушимой силе, при содействии которой он действует и все сносит”.²⁹³ Неудивительно поэтому, если эти односторонние направления, отклонив взор свой от сего мира, назначенного служить сферой для проявления самодеятельности человека, и направив его почти исключительно на абсолютное, на Бога, перед которым человек является исчезающей малостью, по сравнению с которым ему свойственно безмолвное и трепетное

созерцание величия и могущества Вечного, – не в состоянии были создать в себе гармонии необходимости и свободы, подчинения и самостоятельности, пассивности и активности. Таким образом, в результате оказывается, что у них вместо возвышения достоинства отношений человека к абсолютному, и вообще ко всему существующему, оно унижается, так как низводится на степень отношений безличных, в которых человеческое “я” теряется и низводится на степень несвободного, слепого орудия. Вспомним только о человеке Востока. Между тем, “в том именно состоит величие и царственный дух христианства, что он, по справедливому замечанию *Мартенсена*, хочет господствовать над свободными, над такими слугами, которые в другом отношении суть сами господа”.²⁹⁴ Неудивительно, далее, если религиозный дух человека с таким направлением остается пустым, бессодержательным, если жизнь его оказывается бесплодной. Неудивительно, если благочестие его извращается “в игру чувствами и представлениями”.²⁹⁵

Если рассмотренное нами направление, т.е. религия без нравственности, без нравственной самостоятельности человека, в настоящее время “не может рассчитывать, – по верному замечанию *Мартенсена* – на многих защитников”, то зато “тем более поборников имеет в наши дни” второе из указанных нами направлений, “нравственность без религии и веры”.²⁹⁶ Явление это станет вполне понятным для нас, если вспомним о приобретениях, сделанных человеком по настоящее время, особенно в последние столетия, если вспомним о высоком развитии самосознания и самоопределения его, о господстве его над природой и над самим собой и в теоретической области, и в практической. Углубляясь в самого себя, в сущность и условия своего бытия и существования, человек нашел, что он должен носить и действительно носит в самом себе закон своего бытия и жизни (кань носит в себе таковой и все вообще существующее), и этот закон сознает. Если же так, то ему нет нужды заимствовать норму для своей жизни извне, нет нужды обращаться ко внешним предписаниям, обыкновенно санкционированным именем божеского авторитета, которые, как

внешние, могут быть случайны по отношению к сущности человека; достаточно норм, воздвигаемых собственным разумом человека, которые не могут быть в противоречия с сущностью человека, иначе был бы нарушен закон тождества. Таким образом человек, сознающий себя нравственным индивидуумом, личностью, является сам для себя законодателем, следовательно, существом самостоятельным, независимым, заключающим начало и цель свою в самом себе. Таковы основы автономической нравственности, получившей в настоящее время преобладающее значение.²⁹⁷

Автономическая этика обнаруживает важный момент в понятии нравственности, – момент, игнорируемый рассмотренной нами сейчас супранатуральной, односторонне-религиозной (богословской) этикой. Потому она имеет важное значение и относительное право на существование. Значение ее состоит в том, что она стремится основать нравственность на собственном внутреннем существе человека. следовательно поставляет ее в *необходимое, субстанциальное* отношение к природе человека, – что она не допускает никаких нравственных требований и никакого авторитета, оснований которых человек не находил бы в самом себе и не имел бы возможности ясно сознать их и самостоятельно убедиться в этом, что не знает также никакого содержания нравственных требований или никаких нравственных задач, которые не производились бы из собственного существа человека или из идеи человечества. Таким образом, автономическая этика ратует за свободу человека, составляющую необходимое условие нравственности, и за личное достоинство его, спасая его от рабства чужой воли, от унижения до простого средства чужим целям, от этерономии, – а это случилось бы, если бы нравственный закон противоречил человеку как нечто внешнее, чуждое ему, насильственно вынуждающее к подчинению ему, а не возбуждающее в нем добровольного и охотного послушания. “Под именем христианства, – пишет Вайссе, – часто господствовал внешний номистический дух, он господствует и ныне в католической церкви, достигши наивысшей силы своей в романизме и иезуитизме; его встречаем, хотя в смешении с

существенными элементами истины, но все-таки как вредную закваску, и в евангелической церкви – в ортодоксизме, клерикализме, пиетизме, пуританизме, методизме и т.д. Когда существо Бога, а следовательно, и отношение к Нему не мыслятся истинно этическими, тогда нравственность, именно вследствие религиозного мотивирования ее, получает этеронимический характер, так как тут примешиваются страх, жажда награды и т.п. мотивы, – так как тут место нравственности занимает *opus operatum*.²⁹⁸ Против такой этеронимии автономический гуманизм заявляет полноправный протест свой”.²⁹⁹ Важно значение автономической этики и в виду современных материалистических и эвдемонистических направлений и в теории, и в жизни, поскольку она определяется (при автономии) идеей личности человека и признанием нравственного достоинства человеческого. Свидетельствуя о проявлениях и преобладаниях свободы в мире чувственности, о победе духа над природой, о неискоренимости из человеческой природы нравственных и идеальных дарований, она противодействует широко распространившемуся в настоящее время отрицанию духовной стороны природы человеческой. Наконец, достоинство ее состоит в том, что она противодействует рассмотренному нами одностороннему обнаружению религии в жизни человека и подавлению ею самоопределения человека, как следствию не только средневековой мистики, во и лютеранского учения об оправдании верой, благодатью. Потому автономическая этика, как заметили мы, и как следует из сказанного о значении ее, имеет право на существование (относительное). Величие и царственный дух христианства, сказали мы выше словами Мартенсена, состоит в том, что он хочет господствовать над свободными, над такими слугами, которые в другом отношении суть сами господа. Значит, “для достижения *истинной* религиозной зависимости, – продолжим его же словами, – именно зависимости *свободной*, для утверждения теонимии истинно свободной, человек должен обладать *относительной* автономией, известной степенью, сообщенной ему самостоятельности, должен, конечно в относительном,

ограниченном смысле, иметь в самом себе свой собственный средоточный пункт и быть для себя своим собственным законодателем. Человек должен быть в состоянии понять себя как самоцель, должен в относительном смысле основывать и созидать царство гуманности, как свое собственное царство, чтобы и нравственность могла быть развита как его *собственная* нравственность. ...Таким образом для достижения нравственности религиозной человек должен быть способен развить и выразить нравственность *мирскую*,³⁰⁰ как начало, определяющее жизнь его в отношениях его к себе самому и к миру, не устанавливая при этом личного и свободного отношения к Богу”.³⁰¹

Но право на существование имеет автономическая этика только *относительное*, сказали мы. Это значит, что, она содержит в себе не полную истину, а только часть ее, одну сторону ее, – что она чем-то обуславливается, ограничивается, и что, следовательно, и это ограничивающее, обуславливающее должно быть принято в расчет, если хотим получить полную, безусловную истину. Это ограничивающее, обуславливающее, и есть тот момент, с которым мы сейчас сопоставляли автономическую нравственность, т.е. момент *религиозный*, теонмия. Значит, в расчет должно быть принято и то направление в решении вопроса об отношении между нравственностью и религией, которое выше рассмотрено нами и окритиковано, как тоже одностороннее. Односторонность, а следовательно несостоятельность автономической этики обнаруживается и в виду основ нравственности, и в виду цели нравственности, и в виду мотивов ее. Покажем несостоятельность ее с этих трех сторон.

Сторонники автономической морали, углубляясь в существо природы человеческой, находят в собственной же природе человека закон нравственного существования его, открывают имманентные субстанции его нормы нравственной жизни: следовательно, заключают, человеку принадлежит автономии. Между тем именно тогда, когда мы углубимся в существо внутренней природы человеческой, сознанию нашему откроется неотразимое указание на безусловное, на божественное,

следовательно на принцип религиозный. Именно, если станем всматриваться в явления совести (факт общечеловеческий), служащей носителем в человеке нравственного закона, то найдем, что совесть *ограничивает* человека, – ограничивает и до совершения свободного действия, обязуя его к свободно-нравственному действию, к согласию с возвещаемым ею нравственным законом, и отклоняя от безнравственного действия, от разногласия с нравственным законом, и после совершения действия, произнося суд над ним и соответственно суду награждая миром, спокойствием совести, или наказывая беспокойством, мучением совести. Ясно отсюда, что в совести человека заключается сила, стоящая *выше* человека, следовательно указывающая на вышечеловеческий принцип. В самом деле, сохраняя долг свой к известному роду деятельности, человек ощущает в себе силу, противостоящую свободе его со значением *необходимости*, следовательно отличную от вей (свободы), иную, нетождественную с нею и ее произведениями, а господствующую над ними. Значит человеческому “я” присущ нечеловеческий элемент. Конечно, содержание нравственного закона, открывающееся в совести человека, равно содержанию нравственной природы человеческой, принадлежит к сущности ее, тождественно с ней; но это содержание открывается в человеке в такой *форме*, которая свидетельствует о *высшем* происхождении его, о начале, переступающем границу природы человеческой, а потому являющемся по отношению к человеку со значением авторитета, противоположности, вызывающей человека на подчинение, на примирение противоположности, – относится к нему так, как “я” относится к “ты”, оказывается в результате “двое”. Не напрасно потому *Кант* восклицает: “О долг! ты возвышенное, великое имя...; где достойное тебя начало, где корень твоего благородного происхождения?” Только мы не можем удовлетвориться ответом *Канта* на этот глубокий вопрос, – ответом, по которому источник долга в самом же человеке, в его “личности”, в “собственном разуме его”. Человек не может заключать в себе достаточного основания, довлеющей причины для происхождения обязующего его нравственного

закона, – он есть только носитель его: не может потому, что человеческая личность, как существо условное, ограниченное, и начало своего собственного происхождения не заключает в самой себе, следовательно не может быть причиной и того, что содержится в ней; будучи обусловлена сторонней, внешней силой в своем собственном бытии, она, естественно, должна быть обусловлена и в сознании присущего ей нравственного закона. Развиваясь из темной, бессознательной области, переходя постепенно из необходимости к свободе, она *застает* нравственный закон *данным* ей, *положенным* в ней, следовательно кем-то другим, высшим ее, кем-то таким, кто раньше существования человеческой личности передумал его и характеризуется такими же свойствами вечности, неизменяемости, безусловности, как вечен, неизменяем, безусловен нравственный закон (“категорический императив”, по выражению *Канта*). В причине должно быть отнюдь не меньше, чем сколько содержится в произведенном ею действия; следовательно человек, не отличающийся указанными сейчас свойствами, не может быть причиной действия, сопровождающегося этими свойствами. А что сказать о тех случаях, когда в совести ощущается человеком разлад между совершенными им действиями и требованиями нравственного закона, когда нравственный закон не только противостоит воле человека, как нечто иное, отличное от нее, не зависящее от нее, но и находится в противоречии с ней, исключает ее, относится к ней как нечто чуждое ей, непримиримое, уничтожающее ее. Тут уже самым ощутительным образом обнаруживается двойство в совести принципа человеческого и выше-человеческого (божеского), независимость от человека нравственного закона по происхождению его.

Если таким образом довлеющей причиной нравственного закона не может быть признан человек индивидуум, то не может быть признана ею и совокупность индивидуумов, человеческое общество. Уже много раз повторено и естественными, и философскими науками, что род, порода – это абстрактная категория, логическое отвлечение от индивидуального бытия,

следовательно, в сущности, содержит в себе не больше, чем сколько содержится в индивидууме, а потому и не может быть высшею авторитетною силою по отношению к последнему. Кроме того, “общество, – как заметил *Пфляйдерер* – т.е. множество индивидуумов, в которых порода получает реальное существование, не может быть принципом абсолютного нравственного закона, а разве закона пользы”.³⁰² Тогда человеческая история, по выражению *Мартенсена*, была бы не больше, как коммерцией человеческой воли с самою собою”.³⁰³ Не может быть признана причиной нравственного закона и окутывающая человека физическая природа, так как последняя стоит *ниже* человеческого духа (между тем нравственный закон стоят *выше* человека); человеческий дух, возрастая к свободно-нравственной жизни, имеет задачей освободиться от давления физической природы, вступить в обладание ею, в господство над ней, а нередко – и в борьбу с ней, в противоречие ей. Иначе не может состояться духовно-нравственная жизнь человека, не может совершиться в нем переход от необходимости к свободе. Если же так, если причина присущего человеку нравственного закона не может заключаться ни в человеческом духе, ни в физической природе, то значит, ее надо искать в силе, стоящей выше человеческого духа и природы, в силе, произведшей как субстанцию духа и материи, так и их законы. Причина эта может быть мыслима в различной форме: пантеизм мыслит ее в форме безличной идеи;³⁰⁴ что касается нас, то мы вынуждаемся признать ее *личностью, духом*, иначе она не может быть признана основанием для произведения человеческого духа (да и физической природы), так как в причине должно содержаться не меньше, чем сколько содержится в действии, – иначе оказалось бы, что нечто происходит из ничто (что невозможно).

Насколько необходимым оказался абсолютный, религиозный принцип при изыскании основ нравственности человеческой, настолько он неизбежен и в виду достижения цели нравственной жизни. Не обладая совершенным, законченным бытием, а находясь в процессе совершенствования, возрастания, человеческий дух наталкивается в нравственном развитии своем на различные

препятствия, на силы, противодействующие нравственному развитию его, или по крайней мере делающие сомнительным успешный исход нравственной деятельности человеческой. Прежде всего человек развивается на почве объективной для него физической природы. В этой природе и человек-индивидуум, и все человеческое общество встречают непреодолимую границу: физическая природа течет себе своим собственным путем, подчиняясь своим собственным законам, не обращая никакого внимания на течение жизни человеческого духа: как же обойтись тут без коллизий? И без них не обходится: нравственная свобода сильно тормозится физической необходимостью; человек не уверен в успехе и частных, отдельных действий своих, и всей суммы своих действий, всей вообще жизни своей и жизни всего человечества. К чему послужат все труды его к осуществлению нравственности? Не будут ли они “беспрерывным катаньем сизифового камня?”³⁰⁵ Где ручательство конечной победы царства блага, коль скоро в самом себе человек не носит такого ручательства, так как не есть полновластный распорядитель в мире бытия? Но препятствия в течении нравственной жизни своей человек встречает не только в природе, лежащей вне человека, но и в природе, положенной в самом человеке, в телесной стороне существа его, так как и над нею человек не имеет полной власти, и она следует в течении своем собственному закону, общему у нее с законами физического бытия вообще. Сюда принадлежат болезни, увечья, вообще физические страдания, поражающие духовную жизнь человека. Как вести себя остается человеку во всех указанных случаях? Остается противопоставить непреодолимой судьбе стоическое самоотречение.

Но что в результате окажется в подобном случае? Иное дело, если человек верит в личного Бога; хотя тут также потребуется от него подчинение высшей силе (Богу), но так как эта сила сама есть сила благая и желающая человеку блага, то она ведет человека такими путями и устрояет судьбы его таким способом, что они служат во благо человеку, содействуют достижению конечной цели его. Значит человек, хотя подчиняется здесь сторонней, внешней силе, но, в сущности,

подчиняется тому же самому нравственному началу, которое носит в самом себе и которое составляет существо духовной природы его; след., подчинение не находится здесь в противоречии с самостоятельностью, с автономией человека, свобода человека здесь сохраняется. Но отвергнув личного Бога, высшую нравственную силу, и поддавшись стоическому самоотречению, человек попадает в неразрешимое противоречие. поддается вопиющей несправедливости, самому жалкому унижению человеческого достоинства; потому что в этом случае он противопоставляет себя такой силе (физической), которая по могуществу выше его, непреодолима для него,³⁰⁶ но которая в то же время относится безразлично в даже враждебно к судьбе человека, так как она неоднородна с живущею в человеке нравственною силою и потому течет своею особою колеей, по своим собственным законам, отличным от закона духовной природы человека. Ясно, что тут свобода человека переходит в то, что находится в прямом противоречии с нею, именно – в безусловную зависимость от слепой необходимости, от фатума. Из сказанного следует, что мы в том только случае можем быть уверены в достижении цели нравственной жизни, в осуществлении идеи блага и в конечной победе ее царства, если признаем бытие существа, превознесенного как над миром истории, так и над миром природы, правящего ими и поставляющего последний в услугу первому.

Но встречая препятствия к осуществлению нравственной идеи вне себя, в физической природе, не встречает ли их дух человеческий и в самом себе, в своей собственной духовной природе? И если так, то не уничтожается ли и идеал стоической морали, полагающей целью нравственности не господство блага в мире вообще, а только внутреннюю добродетель индивидуума? Ответ дает ап. Павел, говоря, что “мы делаем не то, что хотим, а то, что ненавидим”, – что мы “добра, которого хотим, не делаем, а зло, которого не хотим, делаем” (Рим.7:15,19). Ясно, что это практическая автономия, игнорированная Кантом, указавшим столько антиномий в теоретической области, в которых запутывается разум

человеческий, – *Кантом.*, который говорит: “ты обязав исполнять свой долг, следовательно ты можешь исполнить его; потому что было бы противоречие, если бы закон требовал невозможного”. Конечно, с идеальной точки зрения это положение *Канта* можно принять безусловно; но с эмпирической точки зрения оно должно быть ограничено.³⁰⁷ Если станем следить за направлением воли новорожденного дитяти, то заметим, что еще до раскрытия самосознания и свободного самоопределения в нем станет проявляться естественная склонность ко злу (упрямство, злоба, зависть и т.п.). Опыт говорит, далее, что всякий человек в продолжение всей жизни своей чувствует в себе “радикальную» склонность ко злу (расходящуюся по двум основным направлениям – высокомерия или самолюбия в тесном смысле слова и чувственности), с которой должен бороться, если хочет проводить нравственную жизнь, и в борьбе с которой очень часто изнемогает. Причину этого ненормального явления объясняет названный сейчас апостол, говоря об “ином законе в членах наших, противоборствующем закону ума нашего и делающему вас пленниками закона греховного, находящегося в членах наших» (Рим.7:23).³⁰⁸ Т.е. воле нашей присуще иное начало, кроме доброго, начало злое; и вот причина, почему мы часто не в состоянии бываем исполнить то, к чему обязует нас нравственный закон. Идеальные требования нравственного закона всегда, конечно, присущи духовной природе человека и свидетельствуются в совести его; но недостает в человеке силы к реальному осуществлению требований нравственного закона; и в этом случае совесть служит лишь к тому, что обличает человека в слабости, в нравственном несовершенстве и даже низости, и вызывает в человеке беспокойное сознание дисгармонии, вины, столь известное всякому из опыта. Какой же силой может быть уничтожен этот дуализм в человеке? Вопрос этот не может быть решен удовлетворительно с абстрактной точки зрения, на которой стоит *Кант*; он, может быть с основательностью и ясностью решен только с исторической точки зрения. Став на эту точку зрения, мы увидим, что зло сделалось в человеке исторической силой, т.е. силой,

превосходящей человека-индивидуума обнимающею собой его, — стала в нем, по выражению апостола, “законом”, следовательно таким началом, которому человек с необходимостью должен подчиняться, из-под власти которого сам собою никогда не может вполне освободиться, несмотря на все усилия свои. Следовательно, освобождение человека от противоречия в духовных силах его может последовать не изнутри человека, а извне. Но оно не может последовать от окружающей человека природы, так как природа, как мы видели уже, относится индифферентно и даже враждебно к выполнению нравственной задачи человека. Оно может последовать только от духовно-нравственного же существа, но стоящего выше человека, имеющего безусловную силу и власть над его бытием; следовательно, может последовать от того только существа, которое выше признано нами виновником бытия человека и имманентного ему нравственного закона. Сила эта, освобождающая человека из-под власти зла (греха) и содействующая ему к выполнению нравственной задачи, сообщена человечеству в христианстве, учащем о необходимости “нового рождения” (Ин.3). Но мы прибавим, что если бы человек и не вышел из нормального состояния своего, то и тогда он нуждался бы для успешного течения нравственной жизни своей в сторонней помощи подобного ему, но высшего существа; доказательством служит каждое дитя, нуждающееся в воспитателе, в его наставлениях и в его примере. И тогда, кроме имманентного ему нравственного закона, он нуждался бы в возбуждении и содействии к следованию нравственному закону со стороны существа, открывающегося из мира трансцендентного. Значит, и тогда не могло бы быть признано состоятельным учение деистов.

Доказав необходимость религиозного принципа при исследовании основ нравственности и цели ее, не трудно, наконец, показать необходимость его и при рассмотрении мотивов нравственности. Может ли быть логика неотразимее следующей: “будьте святы, потому что Я свят, Господь Бог ваш” (Лев.11:44–45, 19:2, 20:7); “будьте совершенны, потому что совершен Отец ваш небесный” (Мф.5:48). Неотразимость ее

основывается на законе тождества (сродства природ божеской и человеческой); а фактическая действительность неотразимости этой логики доказывается силой примера при нравственном воспитании детей (да и при самовоспитании взрослых). Между тем, изгнав из нравственности религиозную сторону, мы лишаемся столь сильного побуждения к нравственной жизни. Нравственный закон остается, конечно, во всей своей высоте и величии (“категорическим императивом”); но зато тем резче ощущается несоответствие между идеальными требованиями закона и реальным осуществлением его человеком, тем неотразимее из глубины души будет пробиваться грустное сознание той ненормальности, что существует абсолютный закон, но не существует адекватной ему воли, воплощающей в себе этот закон. Естественно, что сознание это будет влиять на человека не ободряющим, оживляющим образом, а ослабляющим, парализующим нравственную деятельность его; а между тем “мужество, и мужество светлое, совершенно необходимо при всяком важном предприятии”.³⁰⁹ Как идти человеку, слабому существу, по никем не проложенному пути к нравственному совершенству? Нет поддержки, а отсюда недостаток надежды и терпения. Какие печальные результаты могут оказываться при подобном положении дела, достаточно вспомнить о широкой практике у стоиков самоубийства. А чем больше ослабляется нравственная энергия, чем недостижимее оказывается нравственный идеал, тем больше помрачается и этот идеал, тем ниже сводится со ступени абсолютного достоинства на ступень обычного утилитаризма, эвдемонистического самодовольства. Идеализм автономической нравственности ниспадает таким образом в практический реализм.

К такому нежеланному результату мы пришли, приняв исходным пунктом формальную сторону в мотиве нравственной жизни. К нему же придем, обративши внимание на материальную сторону его. Если корень зла лежит в эгоизме, т.е. в положении моего индивидуального “я” без одновременного обретения другого “я”, “я” универсального, т.е. всей совокупности других “я”, то начало добра, принцип

нравственности должен быть признан в любви, т.е. в признании моего собственного “я” в другом “я”, в предании моего собственного “я” другому “я”, но без потери моего собственного “я”, и одновременном восприятии другого “я” в мое собственное “я”, но без уничтожения самости (личности) этого другого “я”.³¹⁰ Но чтобы любить всякое частное, конечное, человеческое “я”, которых бесчисленное множество и которые стоят не выше меня по достоинству своему, не представляют в отношении ко мне абсолютного обязательства любить их, я должен принять в посредство всеобъемлющее “я”, “я” универсальное, обнимающее собою все человеческие “я” и обязующее меня своей любовью к ним любить их. А универсальное, всеобъемлющее начало есть божеское начало, Бог, который есть “безусловное отрицание эгоизма, есть любовь”, этот “источник нравственного настроения и нравственной жизни”, скажем словами *Шенкеля*. Потому “любовь *возникает из религии, даже есть сама истинная религия*”, продолжим его же словами; потому «любовь к Богу производит и истинную любовь к миру», “есть источник всякой истинной любви». “Любя Бога, можем ли мы не любить божественного в людях и в мире?” “Только религия, как общение с Богом, очищает сердце наше от эгоистического служения миру”. “Освобождая духовное существо человека от естественной необходимости по силе единения с Богом, только любовь к божеству делает человека истинно свободным”.³¹¹ Описывая затем действия любви, имеющей источник свой в Боге, в религии, *Шенкель* характеризует их след., словами: “Из любви проистекают все благородные наслаждения, все высшие радости жизни. Она спасает человека от его изолированного положения, от односторонности и окоченелости индивидуальной ограниченности его. Она научает его бежать ложной самости и искать нового существования в других существах; она раскрывает пред ним богатства мира, которые он приобретал бы, но не творя хищничества, обеспечивал бы себе право на участие в них свободным преданием себя им. Пред ней охотно открываются сердца; мягким дыханием своим она в состоянии разложить и жесткую кору эгоизма, разбить оковы предрассудка,

разрушить границы рутины, уничтожить закрепы кастового и цехового духа. Она смягчает болезни. Она приносит счастье. Как ангел утешитель, она идет к печальному; она возвышает радость веселящихся; она насыщает алчущих; она одевает нагих; с ее появлением и на сухой почве произрастают ростки, цветы и плоды. Она творит чудеса. Она верит в человечество, и на одичалом, исковерканном человеческом лице она умеет прочесть сглаженные следы образа Божия, и если ей приходится сомневаться, то однако она никогда не отчаивается. Что эгоизм разделил, то она связывает; где ярится война, туда она приносит благословение. Человеческая жизнь, освященная духом и действиями любви, есть жизнь прекрасная, совершенная⁰. «И грубый самолюбец чтит ее, когда в пошлых действиях своих прикрывает себя личиной любви.³¹² Радикально противоположны действия эгоизма. Тот же *Шенкель* описывает их следующим образом. «Эгоизм есть источник всякого несчастья. Когда человек только себя самого ищет в жизни, он теряет все другое, находящееся вне его и выше его, и становится пустынным в себе. Призванный усвоить своей личности блага мира, пополнять богатством вселенной свою разъединенную индивидуальность, вводить внешний мир во внутреннее существо свое и расширять его до того, чтобы оно стало отобразом универсума, он высокомерно противопоставляет свое незначительное, бедное “я” миру и живет с ним в губительном споре, оканчивающемся уничтожением его собственного существа. Заглушив совесть, оболгав рассудок, поразив волю, отравив всю вообще личную жизнь, эгоизм порождает мрачную мизантропию, ожесточение, равнодушие и тупость к вечным благам, зависть ко всякому чужому преимуществу». «Потому эгоизм не верит в человечество; он осмеивает труды и борьбу из-за блага его, как забавную фантазмагорию; он верит только в индивидуум и его права. Он разложил человечество, разбил его на части, в которых едва могут быть замечены следы первоначального образа Божия, который наивеличественнее должен бы сиять из него (человечества)». «Потому эгоизм наполняет мир нескончаемой войной за собственные интересы». «Живя без

высоких идей, без широких целей, без влечения к идеальному, без воодушевления к прогрессу человеческого рода, живя только в собственное удовольствие на счет других, эгоизм представляет собою и в себе рабское чувство, к которому неизбежно присужден каждый из его слуг”.³¹³ Вот плоды эгоизма, неизбежного следствия нравственности без религии; вот и плоды любви, порождаемой и возгреваемой религией. При недостатке серьезности, священной строгости жизни, как следствии отсутствия живого, воплощенного идеала нравственной жизни, человеку без религии недостает и мягкости, нежности в жизни, как следствие отсутствия живого участия в судьбе людей и всего человечества. “Нет любви без веры, а любовь есть сумма морали; ergo без веры нет и морали”.³¹⁴

Мы нарочито распространились о следствиях эгоизма для нравственной жизни человека, противоположных следствиям любви, чтобы видеть, что человек-автономист, игнорируя отношение свое к Богу и опираясь лишь на себе самом, становится эгоистом, а став эгоистом, он всецело повреждает всю свою нравственную жизнь; след., автономия сама себя обличает, так как ведет не к нравственности, а к безнравственности, она “в самой себе носат *коренной недостаток* свой”.³¹⁵ Не напрасно потому бл. *Августин* назвал языческие добродетели *splendida vitia*;³¹⁶ хотя они суть добродетели, но тем не менее в самих себе носят разрушительное начало свое – эгоизм, опираются на слишком узкой и непрочной почве, на самом по себе человеке. Не напрасно *Лебер* и *Мартенсен* напоминают сторонникам автономической морали миф о Прометее. И если обратимся к практической жизни, то ясно убедимся в разрушительности для нравственной жизни автономического начала. Обратим внимание на наше время. Кому не известно, что в наши дни особенно широко распространилось начало автономии человека; известно также всякому, что в наши дни широко распространилось и начало гуманности. человеческих отношений между людьми,—окончательно выводится рабство, учреждаются дома для бедных и сирот, требуется всеобщее образование, все

уравниваются перед законом, вводится в последний строгая правда, но вместе и снисхождение, заботятся об общем благосостояния, о благосостояния всех. Но действительно ли все эти стремления проникнуты истинным духом жертвующей любви? Если бы так, скажем словами Вайссе, то “различные классы общества и различные нации не находились бы по отношению друг к другу в таких натянутых и вооруженных положениях, в каких они находятся в настоящее время и какие заставляют опасаться, что не ныне- завтра разразится *bellum omnium contra omnes*”³¹⁷. “Только в том случае, когда человек ставит себя в отношении к личному Богу, только тогда все люди действительно равны между собой, только в Нем, как отце, все люди суть братья и сестры между собою, только общее призвание всех людей к вечному сообществу с Ним сообщает всем людям безусловное достоинство (или недостоинство), по сравнению с которым временные различия звания, состояния, дарования, образования, внешней деятельности и связанных с ними особенных интересов каждого исчезают”.³¹⁸

Таким образом, и основами нравственности, и целью ее, и мотивами ей неизбежно предполагается религиозный принцип и значит, автономия человека необходимо включает в себя теологию. И вот почему *Кант*, пытавшийся утвердить автономию человеческой воли, оказался непоследовательным в своей системе, сделав в конце концов невольное признание в несостоятельности автономической этики. Собственно говоря, уже в “категорическом императиве” *Канта* можно усматривать религиозный момент (безусловное); звучит религиозностью и речь *Канта* о величии и святости долга: но со всей ясностью постулирована *Кантом* необходимость бытия живого личного Бога для сохранения нравственного миропорядка в конце его моральной системы. Именно: существованием Бога по *Канту* обуславливается высочайшее благо, слагаемое из элементов – добродетели и соответствующего ей счастья, обуславливается гармония духа и природы, разума и чувственности: между тем ми закон нравственный, ни закон природы не служат ручательством достижимости этого блага. Довольно ясно просвечивает признание подобной же необходимости и в том

пункте моральной системы *Канта*, где последний говорит о потребности откровения сверхъестественного авторитета для признания разумом, одолеваемым чувственностью, законов своих и об учреждении религиозного общества. Еще дальше повел дело автономии практического разума *Фихте*, сделав последовательные выводы из учения *Канта* об 'том предмете; потому у него еще резче обнаружился недостаток нравственной автономии человеческого "я" и возсияло на горизонте духовного мира божеское "я". Сгладив кантовский дуализм разума и чувственности и низведя последнюю на степень *отрицательного* только момента, полагаемого самим разумом ("я", по *Фихте*) с целью саморазвития, призвав затем нравственный миропорядок", определяющий нравственную задачу и нравственную деятельность человеческого "я" (по отношению к "не я"), существующим только в сознании самого человека,—*Фихте* пришел таким путем к утверждению абсолютности человеческой свободы с ее целями, абсолютности человеческого "я". Между тем *Фихте* не мог не заметить, что на самом деле, в действительности, человеческое "я" не есть неограниченное "я" (ведь оно уже ограничивается другими "я"); след., необходимо предположить чистое "я", эту божественную первооснову, явлении которой суть конечные человеческие "я".

Утверждая автономию практического разума человеческого, основывая нравственный закон на собственной природе человека, *Кант* думает, что опереть нравственный закон на каком-нибудь другом основании, лежащем дальше человека, за пределами его, значит лишить закон безусловности, самостоятельности, "категоричности". Между тем на самом деле абсолютною волею абсолютного существа только и обуславливается безусловность и нерушимость нравственного закона, получающего соответственное себе абсолютное основание. Ссылаясь на божескую волю, как на источник нравственного закона, мы только доставляем нравственному закону большую и сродную ему глубину. Мы только сочетаем идеальное и реальное, абстрактное и конкретное, понятие и жизнь. — сводим первое (идеальное, абстрактное, понятие) на

последнее (реальное, конкретное, жизнь), и таким образом восполняем его (первое). Нельзя, далее, сказать, что ссылаясь на внешнюю, божескую волю, как на принцип нравственности, мы этим помрачаем чистоту нравственного закона, бескорыстность действий исполнителя его, как думает *Кант*. Напротив, мы видели выше, что именно тогда, когда человек не видит перед собою адекватной абстрактному нравственному закону воли, т.е. воли, от вечности в совершенстве осуществляющей нравственный закон, он ослабевает в нравственной энергии и мужестве и низводит абсолютное, но недостижимое благо на степень относительного блага, измеряет благо масштабом пользы и удовольствия, судит о нем с точки зрения односторонней субъективности. “Эта (т.е. без религии) мораль, – справедливо говорит *Шулер*, – называет себя независимой или свободной; между тем менее всего можно сказать о ней, чтобы она на самом деле была такова. – на самом деле она носит на себе ясные следы того, что она раба всех прихотей и страстей человека, и что она находится во власти не менее духа времени, как и обстоятельств и отношений, среди которых находится воображающий себя автономным человек. Она следует как заблуждениям поврежденной совести, так и давлению испорченного чувства. Подобно тому как человек, толкующий об абсолютной свободе знания, создает себе мнения, как попало, как понимает, – и тот, кто ратует за абсолютную свободу совести, сам создает себе мораль, т.е. создает ее так, как понимает или как угодно ему”.³¹⁹ Явление это доказывается и исторически. “Как из идеализма *Канта* и *Фихте*, – пишет *Пфляйдерер*, – вышла романтика с ее иронией, в которой самосознающий индивидуум рассматривает все общее, как преодоленную точку зрения, и ничему больше не придает веса, как только себе самому во всем ничтожестве своих выдумок и прихотей, так из антропологизма *Файербаха* вышел нагой эгоизм, объявивший любовь к людям сумасбродством и признавший разумным единственно самолюбие. Явления эти не случайны; они доказывают, что автономическая нравственность действительно ведет последовательно к тому, что противоположно ей, так как она не

имеет почвы под ногами”.³²⁰ Но иное дело, когда человек подчиняет волю свою святой воле абсолютного существа, имеет пред глазами живой идеал нравственной жизни. Нельзя, наконец, думать, что, отказываясь от автономии, мы этим лишаем себя принадлежащего нам человеческого достоинства. Теономия не унижает человеческую природу, а, напротив, возвышает, помещая принцип и цель ее в Боге (высшем, но в то же время и сродном человеку существе). “Истинное достоинство человека – (как ограниченного, конечного существа), – заметил *Мартенсен*, – есть не его собственное достоинство, не то достоинство, которое приобретается его собственными силами и им самим приписывается и усваивается себе, а то, которое *даруется* ему Богом и Его благодатью”.³²¹ Не унижается тут человеческое достоинство потому, что, сводя закон нравственной жизни своей на Бога, как на законодателя, человек не попадает из автономии в этерономию, а только сообщает в теонии более глубокое основание для автономии своей.

Не напрасно поэтому важное значение религии для нравственной жизни человека признано и древними, и новыми, и языческими и христианскими мыслителями. Невольно исповедуют силу ее и противники ее.³²²

Из всего сказанного нами об отношении между нравственностью и религией вытекает два следствия. С одной стороны, нравственность и религия представляют собою два различных момента, два различных фактора жизни человека, следовательно не могут быть отождествляемы; а с другой стороны, они находятся между собою в тесной, неразрывной связи.

Расходясь по двум крайним направлениям, то провозглашая независимость нравственности от религии, то заслоняя религиозным элементом элемент нравственный, не понимающие правильного отношения между нравственностью и религией имеют то общее между собой, что стремятся слить религию и нравственность. отождествить их, то уничтожая самостоятельность религиозного элемента и переводя религию в нравственность, то сглаживая нравственный элемент и

разрешая нравственность в религию. Но несостоятельность положений их доказывается тем, что они смешивают две различные вещи, две различные области, след., идут против логического закона противоречия, смешивают области божескую и мировую. Конечно, нравственность, как мы доказали уже, должна опираться на религиозном корне: Бог, святая воля абсолютного существа должна быть определяющим началом всей жизни, всех действий человека, на какой бы предмет они ни направлялись. Но предметы эти бывают различны, и мы сейчас разграничили две основные категории объектов человеческой деятельности Область отношений человека к Богу, установленных по инициативе открывающегося человеку божества и предлагающего ему общение с собой, есть область религии; а область поведения человека по отношению к миру (как своему внутреннему, субъективному, так и внешнему, объективному), на основания установленного сыновнего отношения человека к Богу, есть область нравственности. И значит, в религии, в области которой человек вступает в отношение к существу высшему себя, абсолютному, перевешивает (так сказать, задает тон) элемент зависимости, пассивности ассимиляция, а в нравственности, в области которой человек вступает в отношение к равноправным или к низшим себя сферам бытия, перевешивает элемент самостоятельности, активности, продуктивности. Потому-то специфическая область религии есть область чувства, а специфическая область нравственности – область воли. “В религия человек *возвышается* к общению с Богом; а в нравственности он *возвещает* это общение воплощением божественного образа в себе и во внешнем мире. В первом случае человек направляется от тварной дробности и множества к единому центру жизни; а в последнем – из этого божеского центра деятельно направляется к тварной периферии, из единства к множеству, чтобы первое открыть в последнем”. “И в религия, и в нравственности прославляется Бог в своем творении, но в религии *для* человека и *в* человеке, а в нравственности *через* человека”.³²³

Но при различии, сказали мы, нравственность и религия находятся между собой в тесной, неразрывной связи. Анализируя каждую из них, найдем в каждой элементы другой. Так, основным и характерным моментом нравственности мы признали самоопределение (волю); между тем и религиозный акт не может совершиться без самоопределения, без известного движения и направлении воли. Основание этого факта заключается в свойствах человека, как личности; будучи личностью, человек никогда не может относиться к чему бы то ни было, возбуждающему его существо, чисто страдательно, следовательно, и к тому, что происходит внутри человека, не обнаруживаясь во вне. Специфическим органом религии мы признали чувство; но и в актах чувства (в чувствованиях) человек воздействует против влияний на него объектов чувствований, поскольку относится к ним с самосознанием, и даже обязан к тому, обязан разумно направлять свои чувства, чтобы сохранять роль нравственно свободного существа. Если таким образом элемент самоопределения присущ и всем вообще чувствованиям человека, то в особенности он должен быть присущ религиозным чувствам, так как в них непосредственно коренятся нравственные требования, т.е. требования, непосредственно мотивирующие человеческую волю и сообщающие функциям ее безусловное достоинство. Еще больше убедимся мы в этом, если вспомним, что религиозность, равно как и нравственность, должны быть не разъединенными актами, не случайными феноменами, появляющимися на горизонте духовной жизни человека, а постоянным, непрерывным и необходимым направлением духа человеческого, основной силой его жизни, характером. И если обратимся к истории, то найдем, что элемент самоопределяющей воли присущ даже самым несовершенным, самым грубым формам религии: и здесь “с ощущением таинственной высшей силы, безусловного, связывается и практический интерес (хотя еще эгоистический), вызывающий человека на определенное практическое поведение по отношению к этой силе; он (человек) страшится ее, он надеется что-нибудь получить от нее, или по крайней мере умиротворить

ее угрозу, если будет поступать по ее требованиям”.³²⁴ Но в особенности надо сказать это о христианской религии, выяснившей понятие личности и истинное отношение между Богом и человеком. Здесь волящему человеку противостоит волящий Бог. Направление человека на святую волю Божию, на ее требования, составляет высочайшую задачу его жизни, а направление его на любящее сердце Божие, на Божию любовь, составляет край всех желаний его. След., Бог – объект стремлений человека здесь не средство только (как в грубых языческих религиях), и цель (и притом конечная); равно мотив стремлений его здесь не вне объекта стремлений, а в самом же объекте. Даже самому первому религиозному акту – вере – присущ нравственный фактор, так как она есть свободное признание, есть *принятие* божественного начала и свободная преданность человеческой воли воле Божией.

Таким образом человек обладает самоопределением и по отношению к абсолютному началу, и на этом основываются «обязанности» человека к Богу. Есть и «религиозная нравственность», в отличие от «человеческой или мирской», от «нравственности в тесном смысле слова». ³²⁵ В факте этом мы усматриваем возвышенность отношений между Богом и человеком, – усматриваем обилие благодати нисходящего к человеку Бога, и высокую честь (достоинство) восходящего к Богу человека.

Анализируя религию, мы нашли в ней нравственный элемент; а анализируя нравственность, мы находим в ней религиозный элемент. Но о последнем предмете мы уже много сказали, отвергая автономическую нравственность. Закончим словами *Мартенсена*: “Если были и есть атеисты, которые говорят: “я не верю в Бога, но я верю в мой долг”, и если они делами самоотвержения и самопожертвования доказывают, что они говорят об этой вере в долг свой серьезно, то мы смотрим на таких людей не как на атеистов, а как на религиозно верующих, потому что в центре сознания их о лежащих на них обязанностях ясно возвышается *алтарь неведомому Богу* (Деян.17). Верить в долг, и ради него добровольно жертвовать честью, собственностью, даже кровью и жизнью – это значит

верить в эфос (нравственное благо), как в высочайшую силу бытия; а это, в сущности, одно с верой в конечную победу нравственного добра и всякого правого дела над всем противоречащим им. Не верить в эту победу – значит не доверять силе, которая обязывает мою волю; и было бы непонятно, почему я должен жертвовать собою в услугу той силы, которая слишком бессильна, или не вполне уверена в самой себе, чтобы быть в состоянии, или иметь желание привести к концу свои цели. Потому безусловная вера в долг носит в себе скрытую веру в нравственный миропорядок и в нравственное мироправление, дремлющую веру в божественное провидение, приводящее добрые дела к полной победе и надзирающее за тем, чтобы труд в услугу обязанностям «не был напрасен», по выражению апостола».³²⁶ Но человеческая деятельность, далее, бывает не только нравственною, соответствующею долгу, но и безнравственною, противною долгу. И последняя, т.е. я нравственное зло, предполагает религиозную основу, предполагает высшую волю, как норму жизни творения, от которой уклонилась воля человеческая; иначе явления зла в мире останутся непонятными, необъяснимыми.

Как видим, нравственность и религия так тесно связаны между собой, что разделение их не только неосновательно. но и положительно немыслимо. Они представляют собой «единство в различии и различие в единстве», – по замечанию *Пфляйдера*;³²⁷ «все нравственное религиозно, и все религиозное нравственно»,³²⁸ – выразился *Вунтке*. Чем больше мы выходим наружу и расходимся в широту, тем больше нравственность и религия разграничиваются между собою, образуя две самостоятельные области; а чем больше мы погружаемся во внутрь, в глубину, тем более они сливаются друг с другом, образуя собою таинственное «зерно, из которого развивается растение, растущее почти одновременно и вверх, и вниз (растения, плохо укореняющиеся, засыхают, а невозрастающие вверх изгнивают; – корень соответствует религии, а верхняя сторона растения, венчающая его, нравственности»,³²⁹ – уподобляясь «солнечному лучу, в котором

неразрывно соединены теплота и свет (хотя то и другое не одно и то же”.³³⁰ Тот и другой процесс, нравственный и религиозный, имеют источник свой, исходный пункт в совести человека. Сущность и первоначальное выражение того и другого состоит во внутреннем настроении человеческой личности. “Любовь, этот основной мотив духовной деятельности человеческой, есть связь, соединяющая религию и нравственность; она религиозна в своем основании, нравственна в своем явлении». ³³¹ Можно сказать поэтому с *Вуттке*, что “презритель религии есть вместе с тем и человек безнравственный, а человек безнравственный в соответствующей степени и иррелигиозен”.³³²

Связь этих двух факторов, взаимная сопринадлежность их подтверждается и историей. С одной стороны, история говорить нам, что религия производила влияние на нравственное мировоззрение и нравственную деятельность человечества. Вера в кровожадное и мстительное божество производила то, что даже мать забывала естественную привязанность к своему дитяти и в жестокости сердца бросала его в жертву божеству. Представление греков о богах, как существах страстных, – гневных, завистливых, ревнивых, мстительных, сладострастных, делало таковыми же и исповедников этой религии и давало им право на это. Солидарность еврейского народа, рассеянного по всему лицу земли, но не смешивающегося с другими народами, имеет основание свое в религии этого народа, возвещающей ему о божественном избранничестве его быть солью земли. Возвышенная религия христианская производит и столь же возвышенную нравственность. Различные исповедания христианские – православное, католическое, протестантское оттеняются различно и в нравственной жизни сторонников этих исповеданий и даже существенно изменяют ее.

Когда человек исповедует религию истинную, возвышенную, тогда часто будет случаться, что нравственная жизнь человека стоит ниже его религии, хуже ее, и в этом случае нравственность его должна направляться религией. Но с другой стороны, когда человек исповедует ложную религию, тогда будут встречаться такие случаи, что человек в нравственной жизни своей будет выше своей религии, лучше ее, и в этом случае

наоборот, нравственность должна быть коррективом религии. И из истории мы знаем, что так действительно и бывало: нравственное сознание воздействовало против религиозного формализма и механизма, против религиозного мистицизма, против крайнего церковного иерархизма. Вспомним о реакциях буддизма против браминизма, христианства против иудейства, протестантства против католичества. Вспомним из нашего времени о переходах евреев и католиков в православие, о выправке и осмыслении религиозных христианских обрядов и даже религиозных учений нравственным сознанием. Нравственное сознание проникнуто чувством свободы, а потому оно не хочет допустить ничего такого, что повреждало бы человека, как самосознающее существо и свободное, что причиняло бы ущерб его личности. Таким образом оказывается, что тесная связь между нравственностью и религией выгодна не только для первой, но и для последней.

В заключение речи об отношении между нравственностью и религией не лишним считаем прибавить, что если в настоящее время замечается нерасположение многих к религии, упадок религиозности, то, заботясь о поднятии последней, о господстве ее в жизни человека, надо в настоящее время, время автономии и практического реализма, нравственным сознанием (совестью) уяснять, оживлять и оплодотворять религиозное сознание, надо объяснять и доказывать, что религиозность не есть нечто внешнее, случайное и произвольное для человека, а внутреннее и необходимое, что она не есть нечто унижающее и опошляющее человека, а напротив, возвышающее и облагораживающее, что она не есть нечто обременяющее и подавляющее его, а напротив, оживляющее и осчастливливающее; надо религиозный интерес человека связывать самым нераспутанным образом с другими высшими и существенными интересами его (интеллектуальным, эстетическим), и прежде всего с нравственным интересом; надо, чтобы воспитанник всякий предмет рассматривал и всякий шаг делал в своей жизни так, чтобы повсюду видел следы божества и проникался чувством благоговения к близкому присутствию Его, – иначе не может быть достигнут желанный мир между

Богом и человеком, между свободой человека и зависимостью его.

Продолжение о факторах истории: эстетический, интеллектуальный и индустриальный факторы

Хотя сущность нравственности заключается во внутреннем душевном расположении, но чтобы нравственность не оставалась бесплодной, мистической, она должна воплощаться в соответствующих внутреннему настроению внешних действиях. В этом пункте нравственная область соприкасается с *эстетической*, которая также есть область внешних форм или, точнее, идеалов. Потому изящное, предмет эстетики, мы ставим третьим, после нравственного, фактором истории, или четвертым в общем счете.

Вследствие сродства между нравственным и эстетическим элементами были периоды и деятели в истории развития нравственного сознания, отождествлявшие эти два элемента. В древнее время смешивались эти две области у греческого народа. Исходя из представления гармонии бытия, древний грек полагал нравственную задачу свою в создании прекрасного: жизнь представлялась ему не столько нравственной борьбой, сколько эстетической игрой, доставляющей наслаждение. Идея изящного смешивалась с идеей нравственности и у *Платона* (в неоплатонизме), опирающегося на принципах системы *Платона*. В новое время смешение этих идей произведено в романтической и в гербартовой школах. По *Фризу* (философ романтической школы) этика есть наука о красоте души. Признавая источником или органом и метафизических истин не мышление, подобно представителям абсолютного германского идеализма, а внутренний опыт и чувство, *Фриз* утверждает, что и нравственное суждение, которое, по его мнению, есть суждение о духовной красоте человеческих действий, опирается единственно на чувство. *Гербарт* считает этику частью эстетики. Вся практическая философия у него основывается на эстетических суждениях. Как и эстетическое, нравственное суждение есть бескорыстное суждение вкуса, производящего довольство или недовольство известными действиями и

состояниями воли. Вообще, параллель между добрым и прекрасным часто проводится новейшими мыслителями.

Мы с ясностью увидим неосновательность смешения нравственной и эстетической областей, если сопоставим основные понятия о нравственности и об изящном; коль скоро между ними не окажется тождества, то значит, нравственное и изящное и не могут быть смешиваемы.

В истории эстетики изящное понималось и определялось различно; но благодаря исследованиям *Винкельмана*, *Лессинга*, *Шеллинга*, *Зольгера*, в особенности *Гегеля* (в своих лекциях об эстетике представившего первый полный и стройный курс эстетики) и последователей его направления в этой области – *Вайсе*, *Тирша*, *Фишера* и др., в эту область внесен надлежащий свет, и мы теперь имеем возможность дать удовлетворительный ответ на вопрос о сущности изящного. Все существующее во вселенной, и в его целостности, и в его частях, носит в себе свою идею, свою мысль (определяющую конечную цель его, его назначение) и своеобразным образом влечется к тому, чтобы осуществить эту идею. Чем совершеннее известный предмет или известное существо выражают во вне заключенную в них идею, тем они прекраснее, тем изящнее. Таким образом изящное есть адекватное выражение отвлеченной идеи в конкретной жизни, содержания – в форме, сущности – в явлении. Но процесс этот может совершиться не иначе, как путем индивидуализации, так как идея, мысль, есть нечто общее, между тем конкретная жизнь есть индивидуальное явление. Значит, изящное есть возможно совершенное соответственное выражение в индивидуальной форме общей абстрактной мысли. А так как, далее, нам неизвестна форма существования чистого духа, так как все идеальное, сверхчувственное выясняется для нас лишь по мере того, как наглядным образом представляется нам в чувственных формах, так как мы мыслим духовное образно (заимствуя образы из видимого мира) и видим только формы чувственного мира (поелику дух развивается на почве природы), то значит прекрасное может быть выражаемо в сем мире не иначе, как в чувственном образе, в телесной форме. Так как все в бытии

стремится к изящному, т.е. к адекватному выражению своей идеи, то и в природе, и в человеческой жизни мы находим довольно прекрасных явлений (особенно в первой); но так как настоящие условия существования в мире (особенно в области человеческой) не вполне благоприятны для совершенной (прекрасной) жизни, то и в природе, и особенно в жизни человеческой (в области свободы) мы встречаем довольно и некрасивых явлений. Восполнять недостаток выражения природою и человеческой жизнью изящного призвано искусство (изящное); и потому изящное часто называем художественным.³³³ Сила души, которой художник творит изящное, есть фантазия; процесс фантазии – это та деятельность души, которая общее, абстрактное, составляющее содержание рассудка и разума, делает наглядным, чувственно созерцаемым, которая сверхчувственный мир понятий и идей выражает в индивидуальных телесных образах.³³⁴ Таково самое верное понятие о предмете эстетики – об изящном, добытое в особенности философами-эстетиками гегелианского направления;³³⁵ такое же понятие каждый из нас необходимо отвлечет при созерцании классических произведений изящного искусства.

Сопоставляя теперь найденное нами понятие об изящном с известным уже нам понятием о нравственности, мы найдем между ними существенную разницу. В нравственной деятельности человек вступает и отношение к *абсолютной* цели его жизни: и здесь играет роль воля, а воля составляет центр тяжести человеческой личности, зерно ее, глубочайшую сущность его “я”; от такого или иного отношения ее к вечной воле абсолютного существа (Творца) зависит истинное достоинство или недостоинство и вечная судьба человека, как нравственного существа. Между тем при создании художественного произведения имеется в виду, как мы видели, соразмерное (адекватное) выражение известной идеи, выбранной художником из области нравственной или физической, по внешней форме, – на этой цели, т.е. на гармоническом сочетании идеального и реального художник и останавливается, ею и удовлетворяется; след., цель здесь

относительная, условная в жизни человека, роль играет здесь эстетическое чувство, которое не стоит в таком необходимом и непосредственном отношении к нравственному достоинству и судьбе человека, как нравственного существа, как воля и ее решения. Фантазии художника предлежит целая градация идей для воплощения их в чувственных формах, – идей предметов и явлений, имеющих различное достоинство по отношению к нравственной задаче; а так как в мире существует зло, то возможно художественное, т.е., адекватное выражение и идеи (или вернее – понятия) зла, идеи греховных явлений. Значит, с чисто эстетической точки зрения и зло может быть названо изящным явлением, восторгающим человека, именно тогда, когда оно выражено в прекрасной, т.е. адекватной форме (как думал еще *Аристотель*), – между тем как воплощение греховной идеи в нравственно-практической деятельности человека, волею его, положительно невозможно (если не хотим впасть в противоречие с собой, разрушить нравственную природу свою), безнравственно. Конечно, эстетическая точка зрения, как увидим ниже, должна быть подчиняема нравственной, коль скоро человек есть личность, заключающая в себе много элементов, к числу которых относятся и эстетический и нравственный; но служение нравственности составляет посредственную, внешнюю цель художника, прямая же, непосредственная скрывается в ней самой, в создании художественного произведения и в удовлетворении эстетического вкуса; область эстетики есть самостоятельная область (как и области этики и логики). Ведь наслаждаемся же мы и получаем полное удовлетворение и при созерцании таких изящных произведений,³³⁶ в которых нравственный элемент совсем незаметен; след., наслаждаемся ими, как чисто эстетическими произведениями. Потому то нравственность коренится в совести, нормирующей жизнь человека такими законами, которыми определяется различие добра и зла, деятельное следование которым, т.е. фактическое осуществление нравственности, составляет непрменный долг всякого без исключения человека, подчинение или неподчинение которым сопровождается наградой или

наказанием во внутренних ощущениях совести. Между тем органом создания эстетических явлений служит фантазия, опирающаяся на законы пропорциональной формировки (создания гармонических форм), дающие начало для различения прекрасного и гадкого. Хотя и эти законы всеобщи, так как имеют основание свое в природе человека, но фактическое осуществление их в произведениях фантазии не составляет непереносимого долга человека; только развитие способности постигать изящные произведения и воодушевляться ими, проникаться при созерцании художественных произведений тем, что чувствовал при создании своих произведений художник и заключил в последних на все времена, должно быть требуемо от всякого человека по мере развития общего образования его, – для создания же художественных произведений искусства требуется особенное дарование от природы, а потому оно и не составляет обязанности всякого человека. Как видим из сказанного, весьма важную, существенную роль играет в художественном произведении внешняя форма: между тем в нравственном акте главную роль играет внутреннее состояние человека, – оно может даже не обнаруживаться во внешнем действии, может также обнаруживаться и часто обнаруживается в весьма некрасивой, в неадекватной форме.

Если обратимся к действительной жизни, к истории и опыту, то указанное нами различие нравственной и эстетической областей подтвердится как нельзя более. Нравственное образование не оказывается необходимым спутником эстетического, и эстетическое – нравственного. С одной стороны, встретим эстетически-талантливых и даже гениальных людей, создающих высокие художественные произведения, но нравственное поведение которых находится в противоречии с законами совести; они или высокомерные эгоисты, или служители чувственной похоти. Или сколько вращается вокруг нас так называемых “франтиков”, которые именно франтики, т.е. люди, желающие казаться красивыми и красиво вести себя, не заботясь о том, что творится по ту сторону красивой оболочки. С другой стороны, встретим немало нравственных людей, и

даже высоконравственных, но которые не только неспособны создавать высокие художественные произведения, но нередко неспособны и наслаждаться изящными произведениями, или выражать внутренние движения своей души в соответствующих (адекватных) внешних формах. Вспомним о деревенском крестьянине, который может быть добр по душе, но не в состоянии и двух шагов сделать по правилам эстетики.

Но из сказанного вовсе не следует, что нравственная и эстетическая области чужды друг другу, противоречат себе; объединяющее их (как и другие элементы души и факторы истории) начало лежит в единстве природы души, и после этого объединения они находятся во взаимодействии между собой. Важное значение влияния эстетического фактора на нравственный ясно для того, кто выработал себе здоровое понятие о предмете эстетики. Против увлечения эстетическими предметами и явлениями восстают строгие характеры; и нельзя сказать, чтобы виной тому всегда был единственно их ригоризм. Нет сомнения, что эстетиками, или по крайней мере кажущимися эстетиками, изящное нередко смешивалось и смешивается с приятным: между тем еще в древнее время найдена существенная разница между этими двумя явлениями и признано необходимым разграничивать эти два понятия (*Сократом*, а еще определеннее *Платоном*, потом *Аристотелем*). Сколько встречаем вокруг себя упивающихся эстетическими предметами и явлениями потому, что они льстят их чувственности. Даже *Кант*, хотя точно разграничивает изящное от приятного (и полезного), но поставляет изящное в зависимость от случайностей нашего личного настроения, ограничивает изящное пределами вкуса, действием его на наше чувство; он не находит в нем ничего предметного, не считает его выражением ценного содержания мыслительного и волящего отправления человеческого духа. Такой же взгляд на изящное господствовал в направлениях французской и английской школ прошлого столетия. А при таком взгляде на предмет эстетики “прекрасное в природе и людях, – говоря словами *Ульрици*, – окажется не больше, как приятной добавкой к полезному и добродушному, случайной формою, не имеющей никакого отношения к

существо предметов...; искусство окажется свободною деятельностью известных индивидуумов, которой они посвящают себя с тем, чтобы в более прочной и удобной форме доставлять себе и другим то удовольствие, которое доставляет им скоропреходящая красота природы”.³³⁷ Хотя, конечно, и от изящного мы испытываем удовольствие, и притом в высшей степени, но удовольствию этому свойственны всеобщность и необходимость; между тем удовольствие, испытанное от приятного, отличается характером частным (индивидуальным), чувственным и случайным. Если мы углубимся в явление изящного и составим себе верное, здоровое понятие о нем, то найдем с Гегелем, что изящное есть своеобразная метаморфоза той общей идеи, которая разветвляется в троицу – истинного, доброго и прекрасного. След., красота находится и теснейшем родстве с истиной и добром, а потому и столько же важна и полноправна, как и последние. Объективное значение идей истины и добра (блага) в настоящее время считается фактом общепризнанным; никто не сомневается в том, что истина не выдумывается человеком, а познается им готовой, – что благо существует не в субъективном только сознании человека, но и реально – как в природе (законосообразность, порядок, целесообразность), так и в человеке (императив). Такое же объективное значение должно принадлежать и принадлежит и идее красоты, и оно с необходимостью следует из данного нами выше понятия об изящном. По нашему определению прекрасное есть адекватное выражение в индивидуальной форме общей родовой идеи, лежащей в основании бытия; след., имеет предметом своим не фантастическое, существующее в одном воображении человека, а действительное в его истинности. Изображая то, что действительно существует, а не то, что только воображаемо, будучи занято реальным бытием, искусство изображает, как мы видели, и зло, грех, след., то, что хотя существует (не воображаемо, а действительно), но что не должно существовать (должно быть не действительным, а воображаемым); потому оно и зло изображает в его истинности, т.е. как такое, что не должно быть, как достойное отвержения, как безнравственное, –

изображает его в его ничтожестве. Таким образом и здесь искусство остается верным своей идее, совпадающей, как мы сказали, с идеями истины и добра. Безусловное, всесовершенное, отражающееся в конечных формах тварного бытия, составляет содержание и истины, и добра, и красоты. только оно в различных моментах своих воспринимается сознающим духом человеческим и различным образом отражается в нем в том, другом и третьем случаях. В первом случае безусловное, всесовершенное является в виде законов бытия; согласие с ними явлений физического и нравственного мира составляет содержание истины, воспринимаемой и постигаемой человеком в отвлеченной форме мышления. Во втором случае безусловное, всесовершенное является в виде цели бытия; оно противопоставляется тварному бытию в форме требований, имеющих быть осуществленными инстинктивными влечениями мира физического и свободными стремлениями мира нравственного; по мере достижения гармонии между первым (безусловным, всесовершенным) и последними (влечениями и стремлениями) осуществляется благо. Наконец в третьем случае постигаемая мышлением истина и требования блага представляются законченными, осуществленными, и в этом состоит красота, в области искусства создаваемая сплосу творческой фантазия. Значит упрека заслуживает не истинное, классическое искусство, а кажущееся, романтическое; первое же производят весьма благоприятное действие на нравственное преуспевание человека.

Таковое действие его, указанное еще *Платоном*, а в христианском мире *блаж. Августином*, нетрудно заметить в процессах и ассимилирующей, и продуктивной нравственной деятельности человека. Первый процесс слагается из момента познания нравственных требований (нравственного закона) и из момента принятия их к сердцу, как выражаются, т.е. возбуждения в себе симпатия, любви к ним, охоты и склонности следовать им. В том и другом случае конкретное воплощение нравственной идеи в индивидуальной форме весьма плодотворно и даже необходимо для успешного течения названного процесса; необходимость его коренится в природе

человека; и значит “выключающие из высших областей человеческой жизни чувственные изображения познают существа человека”.³³⁸ Как известно из психологии, понятие или идея известного предмета тем яснее сознается нами и тем сильнее действует на нас, чем, с одной стороны, резче объективируется и чем, с другой стороны, нагляднее представляется, – так как человек не есть чистый дух, а окован чувственностью. Кому неизвестна – и из детей я из взрослых людей – сила примера? Не потрясают ли нашу душу – сильнее, чем абстрактная мораль – драмы великих поэтов, изображающие победоносную силу добра и неизбежную гибель зла? Не напрасно и Основатель христианства воплощал свое учение в притчах. Но изящное, как нам уже известно, представляет нам предмет в виде не только наглядном, образном, но и совершенном, законченном, так как оно требует гармонии содержания и формы, сущности и явления, идеального и реального. Значит, оно не только служит образцом для нравственно-практической деятельности, но и образцом прекрасным, увлекательным, восхитительным; от него не только исходит импульс к практической деятельности, но и импульс к деятельности возвышенной, совершенной, достойной человека. И в нравственно-практической деятельности своей человек стремится создавать гармонию своей воли с требованиями нравственного закона, по крайней мере в этом состоит задача его жизни; но при всем усилии своем он не в состоянии сделать свою волю совершенным (адекватным) выражением нравственного закона, воля его часто оказывается слабою к полному осуществлению последнего. Равно в познавательной деятельности рассудок наш наталкивается на неразрешимые противоречия между видимыми явлениями бытия и его сущностью, между телеологией мира и случайным сцеплением событий. Только в изящных произведениях искусства и в соответствующих им прекрасных явлениях природы эта двойственность сглажена, примирена; явление равно здесь сущности; реальная форма адекватна идеальной норме. Поэтому изящное в состоянии служить для нравственной жизни человека идеалом, так как представляет разрешенною ту

задачу, разрешить которую предлежит воле человека; оно „возбуждает человека дать реальное существование тому, что представляется ему в идеальном виде, эстетическое превратить в этическое, исполнить в действительности то, о чем искусство только пророчествует”.³³⁹ “Пока наступит время исполнения всяческого, – пишет *Эттинген*, – когда физика, по выражению *Шляйермахера*, сделается этикой, а этика – физикой, так как долженствующее быть будет мыслимо тогда существующим уже в действительности и наоборот, – пока наступит, говорим, это время, нам, земнородным, уделена одна область, как чудесный дар Божий, область, назначение которой – так сказать пророчески предвосхищать идеал совершенства и поставлять его пред вашим предчувствующим будущее глазом и пред художническо-творческой фантазией. Это область эстетики”.³⁴⁰ А так как, далее, прекрасное изображает перед нами совершенное, изображает то, что само по себе в состоянии вполне удовлетворять нас, то значит оно не может и не должно служить средством только для цели, служить чему-нибудь стороннему, внешнему; цель свою оно заключает в самом себе. И от художественного произведения действительно требуется, что бы оно было самоцелью, и требуется по праву, потому что по мере того как цель его переносится во вне, оно теряет характер прекрасного и становится “полезным”, так как в этом случае форма его соотнобразывается не с внутренней идеей его, а с тою сторонней целью, которой оно служит. Хотя здоровое искусство не может отрешиться от жизни и не служить интересам эпохи, так как фантазия художника питается идеями своей эпохи, и в особенности в настоящее время, в противоположность искусству романтическому, которое было занято темами отвлеченными, требуют от искусства, чтобы оно шло об руку с вопросами современной жизни, по цель служения интересам эпохи оно не высказывает, как цель, последняя только подразумевается, есть цель посредственная, непрямая. И в этом, значит, отношении изящное искусство служит идеалом для нравственной деятельности человека, для обнаружений его воли, которые получают нравственное достоинство свое по мере того, как они мотивируются не внешними для воли

интересами, ожиданием полезного или приятного (хотя и это не исключается), а самую же доброю волей, ее хотениями, нормируемыми нравственным законом, как доказал *Кант*.³⁴¹

Вторая психологическая категория (после ассимиляции) как всякой человеческой деятельности, так и нравственной, есть производительность, продукция. Тут уже требуется от человека выступить изнутри себя, проявить волю свою во внешней деятельности, возвратить усвоенное с лихвой в общую сокровищницу бытия и жизни. А область внешних форм, как нам уже известно, есть область эстетики. Значит и тут эстетическое образование окажет услугу нравственному совершенствованию. Каждый человек обязав занять и занимает известное положение в обществе. Чтобы выполнить нравственную задачу свою на указанном ему Богом и людьми месте, он должен быть способен к верному (адекватному) и богатому (многосложному, многостороннему) проявлению нравственного духа своего во вне, в сношениях своих с другими людьми. Он должен быть в состоянии внутреннее благородство и силу характера воплощать в благородных и внушительных формах; пользуясь языком, этою самою глубокою связью между людьми и самым важным средством влияния на другого, он должен уметь всегда говорить кстати, т.е. в свое время, в своем месте и надлежащим тоном; во всех обнаружениях его личности, во всем его поведении должно пробиваться нечто привлекательное, чарующее; обращаясь к другим с одними и теми же требованиями, с общими задачами и целями, он должен быть в состоянии индивидуализировать общее, применять одно и то же сообразно состоянию и требованиям каждого.³⁴² Очевидно, что все это не может быть достигнуто без высокого эстетического образования. А между тем все это в высшей степени важно не только для других, с которыми мы входим в соотношения³⁴³ но и для нас самих, так как и для нас самих наша внутренняя жизнь уясняется лишь по мере того, как она объективируется во внешних формах, производящих обратное влияние на нее. Если бы деревенским крестьянином заместить важный пост в государственной иерархии, и если бы, предположим, он (крестьянин) обладал всеми знаниями, необходимыми для

занимающего этот пост, и самую лучшей волей, то все-таки он не в состоянии был бы занимать его по недостатку эстетического образования, сообщающего умение воплощать знания и хотения в соответствующих действиях.

Из объясненного нами важного значения искусства для высшей жизни человеческого духа объясняется историческая связь искусства с религией, и наоборот, этой связью дается новое подтверждение важного значения искусства в духовной жизни человека, потому что “если бы искусства были не больше, как игрой духа, или внешней прикрасой жизни, то эта связь, – по замечанию *Лютардта*, – была бы невозможна”.³⁴⁴ А историческая связь их не подлежит сомнению. Религия есть “древняя родина искусства”,³⁴⁵ она есть “очаг, с которого искусство заимствовало огонь для своего одушевления” Архитектура (зодчество), это древнейшее из пластических (изобразительных) искусств, первоначально зародилась на почве языческих храмов: да и в новое время она развивалась на почве храмов же христианских. Скульптура (ваяние, пластика) достигла совершенства в классическом мире, создавая статуи богов и полубогов. Что живопись, это искусство христианского времени, воплощает во многих из самых лучших произведений своих идею религиозную – для убеждения в этом стоят только посетить дрезденскую картинную галерею. Менее заметна связь религии с музыкой, – с одной стороны потому, что музыка достигла совершенства собственно в новейшее время, время, когда элементы жизни человеческой уже отчетливо выделились друг от друга, а между тем религиозность (религиозный элемент) стала упадать; а с другой стороны – потому, что область музыки есть область чувства, а потому музыка изображает только субъективные состояния человеческого сердца, есть искусство самое неуловимое для мысли, самое неопределенное по предмету ее. Тем не менее, кому не известна связь с музыкой католического и протестантского богослужения, и нашего православного – с пением, – кому не известен реквием и другие музыкальные произведения религиозного характера. Наконец, поэзия есть искусство всех времен; а потому о связи ее с религией в

древнем мире, когда элементы жизни духа были еще слиты для человеческого сознания, излишне и упоминать, а из поэтических произведений нового времени достаточно указать на “Божественную комедию” Данте, на “Потерянный рай” Мильтона, на “Гамлета” Шекспира, на “Фауста” Гёте. Известна также связь церковного богослужения с драматическим театром. В некоторые периоды истории – в древней Греции, в средние века – богослужение и служение искусству даже смешивались, отождествлялись.³⁴⁶ Из этого мироисторического явления с неопровержимостью следует, что есть какая-то естественная черта, обобщающая эти две области – искусство и религию. Мы, конечно, далеки от того, чтобы со средневековым католицизмом ограничить задачу искусства исключительным служением религии и те художественные произведения, которые имеют объектом своим чисто мирские предметы и явления, считать суетными, ничтожными. Служа религии, искусство в то же время имеет и самостоятельную задачу и самостоятельное право, так как оно имеет самостоятельное основание и начало в естественной жизни человеческого духа. Потому-то есть области или виды искусства (напр. комедия, эпос), не гармонирующие со священными предметами; потому-то, далее, история искусства есть история приобретения искусством самостоятельного значения и самостоятельного права. Но, с другой стороны, мы не оправдываем и тенденцию настоящего времени, усиливающегося “разорвать, – по замечанию Кааниса, – те элементы жизни, которые Бог связал в истории”, т.е. искусство и религию, – утверждающего, что “хотя в начале зарождающееся искусство и состояло под опекой религии, но что годилось для начала, то не годится для конца”.³⁴⁷ Утверждая, повторяем, самостоятельность (относительную) искусства, мы в то же время доказываем тесное сродство его с религией; “мы слишком высокого мнения об искусстве, – скажем словами Кааниса, – чтобы границы чисто человеческой сферы счесть и границами искусства”.³⁴⁸ Религия состоит в единении конечного (человека) с бесконечным (Богом), – между тем и искусство состоит в выражения бесконечности (идеи) в конечном (материя); искусство создает идеалы жизни, – между

тем и в религии человек соединяется с существом, которое является идеалом для всех времен и народов; и искусство и религия имеют отчизну свою в глубинах человеческого духа, потому “естественно, если они, столь близко соприкасаясь друг с другом во внутреннем мире человека, охотно остаются в связи и выступая в мир явлений”.³⁴⁹ “Возражают, – говорит *Каанис*, – что религия имеет седалище свое в сердце, – она состоит в отношении сердца к Богу; следовательно, ей нет дела до искусства, которое направлено на выражение внутреннего во внешнем”.³⁵⁰ Но мы уже замечали, что человек не есть чистый дух, что потому природа его требует выражения всего, происходящего внутри его. следовательно и религиозных состояний, во внешних формах, требует символизма; а так как религиозная идея есть идея самая возвышенная, то потому достоинство религии требует возможно совершенного символического выражения религиозных мыслей, т.е. возможно адекватного, возможно прекрасного. Чем была бы религия без религиозного культа, и чем был бы религиозный культ без поэзии, без музыки, без живописи, без ораторского искусства, без архитектуры, без ваяния? Поставляя себя на служение религии, вступая в отношение к церкви, т.е. избирая для изображения идею религиозную, искусство празднует самый высокий триумф; потому все роды искусства должны соединиться, чтобы дать должное выражение религиозной идее, а все участвующие в религиозном культе обязаны позаботиться об эстетическом образовании, чтобы быть в состоянии воспринимать изображаемое в культе и этим способом возноситься от видимого к невидимому, от материя к идее, от формы к сущности. Ссылаются на то, что первенствующая христианская церковь относилась к искусству отрицательно. Но явление это объясняется обстоятельствами тогдашнего времени; с одной стороны, искусство находилось в услужении языческой религии и чувственной страсти (не обуздываемое строгой нравственностью), а с другой стороны, церковь переживала тогда период гонений и мученичества, следовательно не в состоянии была и не чувствовала

потребности дать идее своей соответственное внешнее выражение.

Но возвышая значение эстетического элемента в духовной жизни человека, мы не должны забывать и большой опасности, сопряженной с этим элементом; положение: “чем крепче (сильнее), тем полезнее (прибыльнее), но тем и опаснее” – имеет силу как по отношению к физическому миру, так и по отношению к духовному. Опасность эстетической стороны в жизни человека заключается в легкости злоупотреблений ею, именно – в смешении изящного с приятным, и вследствие этого в низведении искусства в объект наслаждения только и в стремлении исключительно к наслаждению приятным. И при этом злоупотребление может принять два направления. Во-первых, в изящном произведении, как нам ь известно, необходимо участие чувственного элемента, и притом в форме упоевающей, чарующей,³⁵¹ вследствие чего человек, столь склонный к чувственным наслаждениям, легко может увлечься чувственностью и заслонить ею выражаемую в чувственной форме идею и стать таким образом служителем чувственности; этим путем человек может быть завлечен к самому постыдному служению чувственной страсти, а искусство будет служить для прикрытия е. Во-вторых, органом искусства, как нам известно, служит фантазия, а особенность фантазии и положения ее в духовном организме человека такова, что фантазия легко берет верх над прочими способностями и переходит в Фантазирование, в беспорядочную игру представлений; тогда искусство становится для человека не выражением действительности в ее совершенстве, в ее истинности, и не напоминанием человеку о том, что должно быть и в чем он должен стремиться по назначению Творца, а средством для питания в себе несбыточных мечтаний, к построению воздушных замков; тогда человек становится неспособным к здравому мышлению и к здоровой деятельности. Следовательно, искусство, хотя не может быть, как мы видели, отождествляемо с нравственной деятельностью, но тем не менее должно быть нормируемо нравственной идеей, должно “получать от нее гуманное освящение и поставляться ею в услугу здравому

культурному развитию и истинному прогрессу”.³⁵² И если обратимся к истории искусства, то найдем, что напр., христианство значительно возвысило искусство сравнительно с состоянием его в древнем мире; стоит только сравнить принципы античного и христианского искусства”,³⁵³ или стоит только вспомнить, что у древних греков, доведших искусство до совершенства, первое место занимала пластика (скульптура), между тем в христианском мире она отступает на второй план. Подобное же возвышающее и отрезвляющее влияние здоровой религии на искусство найдем и в истории искусства в христианском мире.

Во внутреннем сродстве с искусством находится наука. И то и другая имеют задачей идеальное отображение действительности (бытия).³⁵⁴ Потому рядом с эстетическим фактором истории мы ставим *интеллектуальный* фактор, который в общем счете будет, по нашему плану, пятым фактором истории. Близость этого фактора к нравственному фактору и вообще отношение его к нему определяется тем общеизвестным обстоятельством, что практическая деятельность необходимо предполагает звание этой деятельности, что воля руководится представлениями. При неразграниченности элементов духовной жизни человека и при недостатке верного и ясного понятия о субстанции духа человеческого и высочайшей задачи и цели человеческой жизни, в древнее время мудрецы смешивали интеллектуальную и моральную области. Из восточных мудрецов в особенности китайские (*Конфуций, Лао-цзы*), а из греческих *Сократ* и *Платон*. Виной недостатков и пороков считалось неверное или неясное знание, а потому нравственное улучшение человека поставляли в исключительную зависимость от исправления и уяснения знаний: соответственно тому добродетель представлялась изучимой, знание было равно добродетели, а заблуждение – пороку. Взгляд этот на отношение между нравственными действиями и знанием был воскрешен новейшим пантеизмом (*Фихте, Гегель*) сгладившим вечное значение человеческой личности, свободу его воли, и превратившим человека в исчезающий модус единой мировой

субстанции, достигающей на ступени человеческой знания о себе. На вульгарную почву этот взгляд переведен Боклем, представителем рационализма по настоящему предмету, считающего умственное образование достаточным фактором нормальной деятельности.

Смешение нравственной области с интеллектуальной еще шире раздвигает и полнее сглаживает границы нравственности, чем смешение ее с эстетической областью;³⁵⁵ между тем как и из психологии, и из опыта еще легче видеть неосновательность смешения первых двух областей (нравственной и интеллектуальной), чем последних (нравственной и эстетической). Наблюдая психическую жизнь нашу, найдем, что процессы ума заканчиваются в самих себе, в своем внутреннем существе: между тем процессы воли направлены на достижение объективной цели, производят изменения и преобразования в объективном мире. Разница эта между функциями ума и воли основывается на том обстоятельстве, что сила познавательная направлена на онтологическую сторону универсума, а сила водящая (деятельная) – на телеологическую сторону его. А в онтологическом отношении Творцом произведено абсолютное положение (*absolute position*) творения; власти над своим бытием в этом отношении творение не имеет: в онтологическом отношении оно есть существо страдательное, безусловно зависимое, подчиненное; “как мало тварное существо в состоянии сделать из ничто нечто, столь же мало оно в состоянии переменить положенные в нем и вместе с ним качества”.³⁵⁶ След., в онтологическом отношении тварному существу остается только воспринимать, ассимилировать объективное бытие; а это совершается силою познания, посредством которой человек образует идеально в духе своем такой же точно мир, какой реально существует вокруг него; в параллель макрокосму создает в себе микрокосм, как образ и подобие его.³⁵⁷ Между тем в телеологическом отношении задача творения, со свободным существом – человеком во главе – создавать то, что еще не существует, так как существование его поставлено Творцом в зависимость от творения; следовательно, тут человек проявляет активность (в

собственном смысле этого слова), самодеятельность своей воли, – не отображает или воспроизводит только в себе существующий независимо от него и навсегда неизменно мир, а вторгается в него, производят в нем преобразования.³⁵⁸ Конечно, и в телеологическом отношении человек не есть вполне независимое, вполне свободное существо; если Творец есть полный и безусловный властитель творения, то последнее во всех отношениях должно находиться в безусловной зависимости от Творца, должно быть во всех моментах бытия и жизни своей предопределено Им, следовательно – и в телеологическом; от Него должны исходить законы не только бытия (онтолог. стороны) творения, но и существования, жизни его (телеол. стороны). Но предопределение свободного творения в телеологическом отношении только идеальное, ему только указан путь и доставлена известная сумма средств, – и потому все это составляет предмет познания, и след., должно быть отнесено к категории онтологической части творения, как независимое от воли последнего: реализация же телеологической идеи творения, следование этому пути и выбор средств для достижения указанной цели предоставлены воле творения. Потому-то *Эттинген* основательно замечает, что даже этика, имеющая предметом своим нравственно-практическую жизнь, “поскольку она есть наука, имеет первую задачу не улучшать или изменять жизнь, а исследовать законы и нормы ее... Потому логика и этика, – продолжает он, – как научные операции, принадлежат одной и той же логической категории. Обе эти науки имеют в виду исследование существующего, установление абсолютно истинных законов мышления и деятельности. Между тем нравственность или нравственная работа прямо вторгается в жизнь; она имеет задачей образовывать или преобразовывать сплосу воли все моменты жизни в услуги единственной абсолютной цели жизни”.³⁵⁹ Таким образом интеллектуальная область есть теоретическая область отношений бытия, а нравственная область есть практическая область отношений жизни; силой ума мы устанавливаем законы бытия и существования (жизни), а силой воли действуем по этим законам. И если обратимся к

опыту, то найдем, что честная нравственная жизнь не есть необходимый спутник высокой культуры ума; можно быть специалистом в этике и в то же время проводить жизнь безнравственную, так как ум (познания) и воля (деятельность) не одно и то же; в народе сложилась даже поговорка – “кто много говорит, тот мало делает”.³⁶⁰ И наоборот, встретим много людей нравственной жизни, но без высокого умственного образования, и даже без всякого.³⁶¹

Но при такой разграниченности нравственной и интеллектуальной областей они необходимо должны находиться и находятся между собою во взаимодействии; и потому не удивительны склонность и попытки к отождествлению их. Значение культуры ума для образования воли отмечено нами еще в начале речи нашей об отношении между нравственным и интеллектуальным факторами, где замечено, что воля руководится представлениями, что умение разумно действовать на практике предполагает знание законов деятельности. Это значит, что благо сначала должно быть достигнуто человеком в форме истины; чтобы правильно действовать, чтобы поставлять себя в правильное отношение к различным объектам деятельности, необходимо наперед познать нормальное отношение свое к этим объектам, необходимо сначала узнать, в чем состоит правильная и в чем состоит неправильная деятельность. Без этого же условия, без постоянного прогрессивного очищения и уяснения духа учением, наукою, в суждениях зарождаются предрассудки, а в действиях рутина. Примеров на глазах ваших бесчисленное множество, – и в среде необразованных, и в среде образованных классов общества. Если обратим внимание на массы нашего простого (необразованного или малообразованного) народа, то встретим в нем много личностей добродушных и честных, но не меньше встретим и предрассудков, и рутины вследствие недостатка образования, вследствие непонимания истинного положения вещей. Встретим подобное явление (предрассудки и рутину) и в среде образованных людей, но отживших свой век, как обыкновенно выражаются, пожилых, которым хотелось бы удерживать тот взгляд на мир и вещи и тот порядок в жизни я

деятельности, которые уместны или неизбежны были прежде, при иных обстоятельствах, и с которыми они тесно сжились в долгий свой век; между тем жизнь не терпит застоя, она постоянно меняется и требует соответствующей перемены и в нас, в наших отношениях к ней. С какой силой могут владеть человеком предрассудки и рутина – это известно из истории и опыта. Только образование, только наука предохраняет нас как от предрассудков, освобождая нас от индивидуальной ограниченности в суждениях, от замкнутости в себе, от обособленности от суждений других людей и всего человечества, – так и от рутины, доставляя разнообразные точки зрения для деятельности и тем содействуя подвижности последней, предохраняя ее от однообразия, одноформенности, мертвечинности.

И наоборот – интеллектуальные процессы не могут совершаться без содействия им морального фактора. Это доказывается уже тем развитым нами в своем месте положением, что никакое знание не может состояться без веры, а вера есть результат движения не ума только, но и всего вообще человеческого духа. Таким образом уже в корне интеллектуальный процесс обуславливается моральным. Он обуславливается им и в дальнейшем течении своем. Вспомним, что научное познание известного предмета предполагает внимание, интерес к этому предмету; а внимание и интерес определяются волей. Вспомним, что в нашем мышлении мы отнюдь не довольствуемся законами ассоциации идей, а производим комбинации представлений свободно, следовательно при участии моральной силы; без этого условия не могло бы состояться познание истины, т.е. связывание представлений не по субъективным состояниям познающего субъекта, а сообразно объективно существующим отношениям между вещами. Не напрасно потому, в мире христианском науки стали разрабатываться в таком широком объеме и с такой неутомимой ревностью, как не могли разрабатываться и не разрабатывались в древнем мире. “Хотя наука древнее христианства, – скажем словами *Лютардта*, – так как корни ее лежат в природе человеческого духа,³⁶² тем не менее как на

одну из причин высокого развития наук в период христианства надобно указать на моральное влияние, произведенное христианством на человечество. “Научное исследование, – продолжим словами *Лютардта?* – невозможно без самоотвержения, без преданности и жертвования. без чувства к чистой истине”; а все это несравненно сильнее возбуждается в человеке христианством, чем всякой другой религией. “Научное исследование есть нравственная работа, а не простая игра духа; потому истинная наука не должна быть отлучаема от нравственности... Когда Пифагор нашел свою знаменитую теорему квадратов прямоугольного треугольника, он принес пред богами гекатомбу.³⁶³ Знаменитую книгу свою о движении планет Кепплер заканчивает восторженным прославлением Божества. Истинные ученики науки всегда суть и ученики небесной мудрости, о которой ап.Иаков говорит, что она мирна, кротка, уступчива, непредзанята, нелицемерна. Что Бэкон сказал о философии, именно – что если ее поверхностно коснуться, то она отводит от Бога, а если основательно изучить, то она приводит к Богу, – это надо сказать и о науке вообще. Чем больше мы углубляемся в то, что познаем, тем больше оно отсылает нас к Богу, который есть последний и высочайший предмет науки, есть краеугольный камень в здании бытия. А истинное познание Бога привязано к откровению Его во Христе. Наука требует христианства, а христианство требует науки. Потому что христианство есть религия не обрядов только и церемоний, но и слова; оно не есть только дело внутренних настроения и чувства, но и мир мыслей и познаний. Таким образом собственная природа его указывает на науку. Едва только оно создало себе почву в мире, как тотчас же породило на поле своем и начатки научных трактатов. История христианской церкви есть вместе с тем и история богословия”.³⁶⁴

Не без основания поэтому в настоящее время созрело требование тесной связи между наукой и жизнью. и в публике в настоящее время заявляются требования, чтобы научные проблемы заимствовались из действительной жизни современного общества, и в школе в настоящее время уже

сознано, что средневековая головоломка должна быть изгнана, что обучение есть одно из воспитательных средств, следовательно должно быть воспитательного характера, должно полагать, конечную цель свою не в самом себе, а в образовании личности питомца, в создании характера.³⁶⁵ И нет сомнения, что это требование рационально, основано на истинном порядке вещей, – и вот, значит, еще объяснение легкой склонности к отождествлению интеллектуальной и моральной областей. Мы не разделяем психологической теории *Гербарта*, по которой психические .силы – ум, сердце (чувствования) и воля суть не три основные различные силы, а одна, только проявляющаяся при различных условиях в различных формах, – не разделяем и метафизической теории новейшего пантеизма, отнимающего у воли человека положительную энергию, способную сопротивляться влияющим на нее мотивам: тем не менее не забываем, что все эти силы (ум, чувствования и воля) принадлежат одной и той же субстанции, действуют на одной и той же почве, и значит, должны находиться между собой в теснейшей связи; всякая перемена в представлениях, естественно, должна отражаться в субстанции духа, а так как в субстанции духа находятся не представления только, но и чувствования и хотения, то значит в субстанции духа представления наталкиваются на чувствования и хотения и производят в них соответствующие себе перемены, – не забываем также о метафизическом единстве, гармонии всего существующего; а так как достоинство человека .состоит в том, что он сам определяет свою судьбу на основании метафизических свойств своего бытия, то значит, центр тяжести человеческой личности должен быть помещен в воле человека.

Последним фактором истории ставим фактор *индустриальный*. В этом термине совмещаем представление о всякой вообще практической деятельности человека, направленной на обеспечение благополучного существования человека на земле. Ясно, что пункт совпадения этого фактора с фактором нравственным заключается в том, что оба они падают в сферу *практической* деятельности человека. Склонность и стремление к отождествлению этих двух факторов или к

затмению последнего первым получили широкие размеры впустили глубокие корни в особенности в наш “практический” век, и обстоятельства благоприятствовали этому явлению. С одной стороны, разработка физико-математических наук в новейшее время сделала возможным изобретение машин (различного рода инструментов), заменивших человеческие руки механическими силами; а машинами обусловливается успех земледелия и промышленности: последнее же ведет к развитию торговли, важную услугу которой оказывают железные дороги и пароходы, сокращая пространство и выигрывая человеку время. С другой стороны, совместно с направлением внимания на физическую природу стал распространяться материализм, а отсюда – эвдемонистически – практическое направление; приятным и полезным – вот чем исчерпывался интерес современного человека. В особенной силе это направление (индустриальное) в Англии и Северо-американских Штатах; а как на представителей-теоретиков этого направления укажем на *Бокля* и *Лекки*.

Нет сомнения, что как везде, так и в настоящем учении и направлении есть доля истины. Элемент истины заключается здесь, с одной стороны, в том, что для достижения высочайшей дели своей жизни человеку необходимо до известной степени властвовать над природою, распоряжаться ее силами; с другой стороны – в том, что для легкого и удобного движения человеческого духа в высшем мире идей и идеалов необходима известная степень материального обеспечения, необходимо умеренное удовлетворение низших потребностей человеческой природы; как опасен излишек последнего, так неблагоприятен и недостаток его. Но полную истину можно было бы признать за подобным учением и направлением в том только случае, если бы потребности человека ограничивались потребностями животного, если бы вся забота человека состояла в том, как бы по выгоднее пожить на земле. Между тем история и опыт показывают, что и при всем изобилии материальных средств человек не может оставаться спокойным, если при этом неудовлетворены высшие духовные потребности его, – что он носит в глубине духа своего гложущего червя, который не дает

возможности мирно уснуть безбожному богачу; история свидетельствует, что народы богатые в экономическом отношении, но испортившиеся нравственно, повергались в погибель, следовательно несправедливо положение современных экономистов, что с умножением экономического богатства настанет золотой век: опыт дает нам звать, что в человеке спорят два начала – начало духа и начало плоти, и что для того, чтобы остаться верным первому, как высшему, часто приходится подавлять последнее, как низшее: и история, и опыт говорят, что богатство опаснее бедности. Высочайшим принципом человеческой жизни не может быть поставлен принцип пользы и удовольствия в земной жизни, так как в этом случае вся деятельность человека будет основываться на эгоизме, хотя бы то и “разумном”, а преследуя эгоистический интерес, человек, значит, не признает обязанностей, которые стояли бы выше его и обуздывали его произвол силой непреложного закона; обязанности свои он производит из своих индивидуальных интересов, следовательно ворочает ими по своим желаниям и прихотям, и значит, не знает долга, которому он обязан следовать, хотя он находится в противоречии с его личными интересами; при таком начале жизнедеятельности нет внутренней гарантии против войны всех со всеми.

Таким образом успехи человека в индустриальном отношении не могут быть признаны высочайшим благом человека и поставлены высочайшей целью жизни его, они суть только относительное благо для человека, составляют относительную цель его жизни; следовательно, как относительное, условное, должны быть поставлены в услугу безотносительному, безусловному. Поскольку это происходит, постольку индустриальные успехи сохраняют значение и достоинство свое для человека и служат нравственности: а поскольку этого не существует, постольку они становятся самоцелью, постольку они теряют значение и достоинство для человека и тормозят нравственное развитие его, подавляя в нем высшие интересы и развивая интересы низшие.

Если захотим обобщить рассмотренные нами факторы истории, то можем подвести их под следующие три категории:

фактора *религиозно-нравственного* *политико-индустриального* и *интеллектуально-эстетического*. Первый действует и выражается по преимуществу в *церкви*, второй – в *государстве*, третий – в *школе*. Первая служит высшим оживляющим в одухотворяющем началом для последних. А если бы захотели произвести еще большее обобщение факторов истории, то пришли бы к тем самым общим факторам, из которых мы вышли выше, а такими общими факторами признаны нами *дух*, развивающийся на почве *физической природы*. Хотя, правда, рассмотренные нами частные факторы или силы истории суть силы, принадлежащие *духу*, но физическая природа всегда служит, так сказать, подкладкой для обнаружений *духа*, и этим способом принимает участие в движении истории. “Я” обуславливается “не я” (*Фихте*).

Развитие и совершенствование *духа*, развивающегося на почве *физической природы*, обозначим термином *культивирование*, *культура*, – термином, весьма употребительным в настоящее время. А так как развитие и совершенствование предполагают постепенное и непрерывное восхождение от низшего к высшему, постоянное движение вверх, то *культура* подлежит закону *прогресса* – термин столь же обычный в настоящее время.³⁶⁶ Если обратим внимание на историческое значение слова *культура*, то найдем, что под ним разумеется развитие присущих человеку способностей и сил, направленных на благополучное и достойное человека, как существа, стоящего во главе творения. существование его на земле. В этом тесном смысле слова, в котором *культуре* противопоставляют христианство,³⁶⁷ мы можем счесть термин *культура* равнозначным с термином *образование* (в тесном смысле этого слова), обозначающим развитие ума с проистекающими отсюда следствиями. Но если обратимся к этимологии этого слова,³⁶⁸ то найдем, что под ним можно разуместь всякое вообще развитие и совершенствование человеческого *духа*, совершаемые под какими бы то ни было влияниями и направляемые к каким бы то ни было целям, следовательно – и под влиянием христианства и направляемые на высший, трансцендентальный порядок вещей. И если

проследим “культурные истории”, в таком изобилии появляющиеся в наши дни, то найдем, что они вводят в круг своего рассмотрения все без исключения, что может быть объектом человеческой деятельности, не исключая и религии. В этом широком смысле мы и понимаем в настоящем месте термин культура. В этом смысле культурное развитие человека мы можем отождествить с развитием к *гуманности* (термин также обычный в настоящее время), понимая под ним развитие всего без исключения того, что есть в человеке, к чему способен он. следовательно отнюдь не исключая религиозного элемента и основанного на нем нравственного. Соответственно тому и термин прогресс, закону которого подлежит, как мы сказали, культура, мы понимаем не в смысле частном, как часто понимается он в настоящее время, не в смысле прогрессивного движения человеческого общества в пользовании выгодами земной жизни, обусловленном познанием природы в применении ее сил в интересах человеческой жизни, а в смысле приближения человека и всего человеческого общества к тому совершенству, которое соответствует конечному назначению человека.

Из сказанного видно, как мы решаем животрепещущий в настоящее время вопрос об отношении между “культурой” и “христианством”. Мы не только не считаем враждебными эти две силы жизни, а, напротив, считаем их необходимо требующими друг друга, пополняющими друг друга. Хотя между ними существует различие, – культура *от* человека, а христианство *для* человека,³⁶⁹ – но отсюда еще не следует противоречие их друг другу; „существующее друг *при* друге необходимо должно существовать и друг *для* друга, и даже друг *в* друге, если хотим получить успешное существование их друг *при* друге.”³⁷⁰ Значение христианства для культуры в настоящее время можно считать общепризнанным, и чтобы убедиться в значении его для этой цели, стоит только обратиться к истории. Здесь мы найдем, что разум и наука не могли спасти человека, не могли быть довлеющей очистительной силой для него; этим могло быть только христианство. Здесь мы увидим, что самые культурные народы древности – греки и римляне, низвергаются

с культурной высоты в погибель вследствие религиозно-нравственного упадка.³⁷¹ Потому задача современного культурного поколения состоит именно в том, чтобы правильным образом сочетать в гармоническое целое достигнутую им “культуру” и христианство, чтобы сделать последнее душой первой. По настоящее время культурное поколение достигло значительных утешительных результатов, из которых, как на основные, укажем, с одной стороны (в области духа), на уважение к личности каждого человека и, с другой стороны (в области отношений между духом и материей), на приобретения, сделанные современным человеком в области эмпирических наук, и применении их к практической жизни. Но рядом со светлыми сторонами современного культурного развития есть довольно и темных сторон, основные из которых суть недостаток внимания и уважения к высшему авторитету, которому в последнем основании должна быть подчинена человеческая свобода (а отсюда – произвол), а с другой стороны – перевес, предоставляемый материальной стороне над духовной.³⁷² Задача, говорим, современного поколения выправить и сгладить эти недостатки.

Кстати привести здесь интересное место из этики *Мартенсена*. “В настоящее время, – пишет он, – как нельзя более кстати припомнить миф о Прометее. Прометей – это титан, который называется в мифе “хищником”. Этот хищник не побоялся стать равным богам и похитить огонь с неба. Он тот благодетель человечества, который доставил людям культуру и цивилизацию, все искусства и науки. Он сделал людей образованными и сообразительными, но не благочестивыми и добрыми, а напротив –высокомерными и противящимися, подобно ему, небесным силам. Их знание – без страха Божия, их свобода – без послушания и благоговения. Так как люди достигли культуры этим незаконным путем, то Прометей, как представитель человечества, в наказание был прикован, по воле Зевса, к скале, где коршун выклевывал ему печень, которая все вновь нарастала. Всякий третий день возвращался “крылатый пес Зевса” и пожирал выросшую печень. “Незампрающая”⁰ печень – это образ пожеланий и страстей, а

коршун, съедающий печень всякий раз, коль скоро она нарастает – это образ страданий и мучений, неотделимых от страстей; сам же Прометей среди мук – это образ человеческого “я”, отрешившегося от общения с Богом. Цепью железной необходимости он прикован к пустынной скале действительности, в продолжение тысячелетий он остается жертвой несказанных страданий, от которых его освобождает только Геракл, божеский сын, умерщвляющий коршуна своею стрелой и раздробляющий оковы, – это образ Спасителя, доставившего спасение провинившемуся и связанному роду человеческому. Прометей не есть мысль, выдуманная человеком, – говорит *Шеллинг*, – а есть одна из тех первомыслей, которые сами собой теснятся к реальному существованию. Не дух греческого только народа приносит в этом мифе тайное покаяние, признавая себя свободным, но в то же время связанным, так как свобода его незаконна, и вместе с тем выражая надежду на будущее освобождение, – в этом мифе говорит дух человеческого рода вообще. Этот миф общечеловеческого, универсального содержания. И в наше время миф о Прометее встретил новое довольно резкое выражение. Никто не станет оспаривать, что во многих отношениях современное поколение достигло своего культурного богатства, сокровищ познания и господства над природою не иным путем, как прометеевским. В своей эмансипации от веры, от послушания и любви к Богу, оно хвалятся, что достигло всего этого собственными силами, собственным разумом. Потому-то, несмотря на свою эмансипированную свободу, оно связано, предано в жертву тайным мучениям и сердечной тоске, злосчастной бурной пустыне в своем внутреннем мире. Постоянно томится оно по свободе; но несмотря на неуставное стремление к цивилизации и безмерную борьбу за свободу, напрасно оно надеется освободиться от оков своих. Оно может освободиться от них не само собой, а путем, ведущим извне вовнутрь, – путем, указанным ему в Евангелии Христа”.³⁷³

Принцип истории

Говоря о факторах истории, мы разложили их в целую систему факторов или сил, концентрически расходящихся из основного своего центра. То существенное, которое получается из сочетания этих факторов или сил и которое является за правителем в функциях каждого из факторов истории, и должно быть признано *принципом* истории. Но положительное решение данного вопроса нам необходимо предварить критическим решением его.

Самыми общими факторами истории признаны нами дух и физическая природа. Смотря по тому, что одни склонялись односторонне на сторону второго фактора и приносили ему в жертву первый, а другие напрягались утончить первый фактор и принести в жертву ему второй, мыслители расходились в истории человеческого мышления по двум односторонним, следовательно ложным, направлениям в решении вопроса о принципе истории: одни ставили принципом принцип *материи*, а другие принцип *идеи*. К первому направлению мы относим не одних чистых материалистов, но и тех мыслителей, которые так или иначе лавируют в объяснении явлений духовного мира, но тем не менее, если хотят быть последовательными, должны все явления в области бытия свести в последнем основании на материальные атомы, на физическую природу. Равно и ко второму направлению мы относим не одних строгих пантеистов, но и семипантеистов, пантеистов неполных.

Первое направление, материалистическое, получило широкое развитие в особенности в настоящее время. Если в древнем мире и в мире христианском до возрождения классицизма главным деятелем в истории являлся Бог, вследствие чего там, вообще говоря, господствовала теологическая точка зрения на историю, – если с распространением гуманизма выступил на передний план человек и занял главную роль в мироисторической драме, вследствие чего с этого времени преобладала антропологическая точка зрения на историю, – то в настоящее

время с развитием социализма и позитивизма во Франции, материализма в Англии, пессимизма в Германии, является главной заправительницей явлений истории физическая природа, вследствие чего в преимущественном значении и уважении в настоящее время физическая точка зрения. Таким образом, из трех деятелей истории, которые суть Бог, человек и физическая природа, в настоящее время остановились на последнем деятеле, усвояя ему регулятивное в даже конститутивное значение в области явлений истории.

Главными представителями современного материализма (возобновившего материалистические теории энциклопедистов XVIII века) считаются *Фейербах, К. Фохт, Молешот, Бихнер, Чольбе, Райх* – германцы; но кем развивалась материалистическая теория в применении к истории, кем разрабатывалась с материалистической точки зрения философия истории – это сейчас указано нами.

Во Франции, как сейчас замечено, материалистическая теория применялась к истории социалистами и позитивистами. В основе социалистического направления нашего времени стоит *Сен-Симон*. На что направлена была его тенденция – это можно уже видеть из заглавия сочинения его “Реорганизация европейского общества, или необходимость и средства связать европейские народы в одни политическое тело”. Решение социальных вопросов, подрыв фактически существующих обществ в создание такого утопического общества, которое может существовать разве в фантазии человека – вот задача книжных попыток *Сен-Симона*. У ученика *Симона Леру* господствующим понятием является понятие равенства всех людей; а о Боге он знает лишь постольку поскольку Он имманентен миру. Идеи *Симона*, пытавшегося ввести в мир новую религию, новое христианство, силой которого могла бы осуществляться между людьми любовь (между тем как прежнее христианство имело дело с догматами), продолжали развиваться у *Базара* и *Фурье*. С созданием на основании этой новой религии нового общества, в котором будет уничтожено право собственности, настанет вечный мир, полное довольство во всех областях земного мира. По первому впечатлению

некоторые из положений социалистической теории могут показаться довольно возвышенными; но если ближе присмотреться к ним, они теряют всякую силу. Так, социалистическая теория имеет в виду возможно большее благо всех людей; но под высшим благом, в котором должны принимать участие все люди и которое есть единственная цель человеческой жизни, разумеется здесь чувственное наслаждение земною жизнью. Социализм заповедует любовь к ближним, но лишь потому, что этим покупается собственное благосостояние каждого; к тому же любовь к ближним направлена здесь только на то, чтобы и им доставить участие лишь в чувственных наслаждениях. Создавая свое утопическое общество, социализм уничтожает личную свободу и вытекающие отсюда права человеческого индивидуума; силой же, не позволяющею членам такого общества выходить из гармонии с целым (обществом), является грубое насилие, так как высшей обязующей нормы здесь не существует.

К социалистическим стремлениям нашего времени примыкает позитивизм, основателем которого был *Конт*. Ограничивая кругозор человека областью видимых предметов, позитивизм отвергает или по крайней мере игнорирует все метафизические истины. По *Конту*, дух человеческий проходит три ступени в познании предметов мира – теологическую (фиктивную), метафизическую (абстрактную, философскую) и положительную (научную); последняя точка зрения, уясненная в настоящее время, есть истинная точка зрения на вещи. Высказывая этот взгляд, *Конт* полагает, что он открывает необходимый закон. Следуя этому взгляду, *Конт* смотрит на человеческое общество в своем “Курсе положительной философии” исключительно с физиологической точки, потому социология, наука о человеческом обществе, является у него “социальной физикой”. Из учеников *Конта* заслуживает внимания по нашему предмету *Тэн*. Между моралью и религией он не полагает никакого различия; история основывается у него на механике.

К социалистическому направлению должен быть отнесен и Французский статистик *Кетле*, которого тенденция указана нами

в своем месте.

Французский позитивизм отразился и в Италии. Ему следуют здесь *Феррари, Виллари, Трецца*. Последний сделал применение к истории дарвиновых начал, как это сделано во Франции *Тоном*. Впрочем, и раньше *Конта* встречаем в Италии позитивизм, напр., у *Пагано*.

Французским же направлением было произведено возбуждение и в Англии. Здесь новейшее направление мысли, как замечено выше, получило форму материалистического натурализма. Практический смысл Англичан направлял внимание их больше на познание природы и пользование ею, чем на абстрактные умствования идеалистической философии; это обстоятельство влияло на успешное развитие естественных наук, которое, в свою очередь, содействовало к созданию материалистической философии истории. Из представителей последнего направления назовем *Бокля*, о котором мы говорили выше, *Спенсера, Лекки, Лоббокка, Тайлора*. Основной недостаток всех исследований рассматриваемого направления – отсутствие психологии истории: исключение составляет *Милль* – английский позитивист. *Дарвин* ввел «борьбу за существование» и в историю, но из сил, движущих историей, он знает только внешние, но не знает внутренних. На дарвинизме всецело основывает свою философию истории *Бэдджот*. писавший по-французски, но принадлежащий английской нации.

Направление, сродное английскому, встречаем и в Североамериканских Штатах. Представителями этого направления являются здесь *Карей, Дрэпер, Дик*. Напр., «История умственного развития» *Дрэпера* есть история физиологического процесса; все здесь развивается в силу натуральной необходимости.

Наконец, в Германии рассматриваемое нами материалистическое направление выразилось в пессимизме, – форме, существенно отличной от Форм проявления его в Англии и Франции. К такому концу пришел германский ум, упоенный крайним идеализмом. Основателем германского пессимизма был *Шопенгауэр*, пессимистическая теория которого была видоизменена *Гартманом*, самым выдающимся

представителем современного пессимизма; шопенгауерскую «волю», как метафизический принцип, *Гартман* дополняет в своей «философии бессознательного» представлением, «бессознательным». Из этого же лагеря (пессимистического) следует назвать *Бастуана*, *Баанзена*, *Геккеля*, *Гельвальда*, *Диринга*, *Нуире*. В пессимистической теории встречаем оригинальное смешение идеализма с материализмом: с одной стороны, материальные атомы признаются вечными и несокрушимыми, а с другой – метафизическими принципами ставятся «воля» и «бессознательное» в природе. Отличие идеи от природы, удерживавшееся у *Гегеля*, мало-помалу стало стираться, и гегелевское идеальное превратилось у пессимистов в натуральное.

Мы не имеем в виду, и задачей нашего сочинения не требуется подвергнуть материалистическую теорию полной, всесторонней критике; потому мы не станем указывать на необъяснимость из материалистических начал единства сознания человеческого, факта самосознания, различных моментов мышления, не исключая и самого простого чувственного воззрения, и других психических, как и метафизических (напр., начала всех вещей) явлений. Наше дело – показать несостоятельность материалистического принципа только в применении его к нравственной области, доказать непримиримость его со многими явлениями истории, невыводимость последних из первого, и потому невозможность признать принцип материи принципом истории. Не станем указывать и на необъяснимость человека из материалистически-естественных начал не только по духовной стороне, но и по телесной, так как человек, в отличие от животного (обезьяны), не обладает теми естественными вооружениями (страшными зубами, огромной силой рук и т.д.), которыми обладают обезьяны, которые необходимы им в борьбе за существование, и которые по мере поднятия существа на высшую ступень должны бы, по теории материалистов, увеличиваться.

Первый факт, на который мы хотим указать – это то, что как целыми народами, так и каждым в частности индивидуумом, всегда ощущался и ощущается дуализм между

действительностью и *идеалом*. Ни индивидуум, ни народ никогда не удовлетворяются тем, и не успокаиваются на том, что фактически существует, что в действительности произведено ими, чем на самом деле они обладают; но далеко увлекаются за пределы практики, создавая в фантазии своей высшее., идеальное. Содержание идеала бывает, конечно, весьма различно у различных индивидуумов и различных народов, смотря по общему образованию их и по условиям жизни; но самый идеал бывает у всякого. Следовательно, сознание идеала и стремление к нему составляют прирожденную психическую потребность человека. И эта потребность и соответствующее ей возможное удовлетворение составляют высшее и самое ценное достояние; с идеалом связаны все заветные мысли и сердечные движения человека; душа его дрожит из-за своего идеала, она радуется, когда вступает в обладание им, и изнемогает, когда действительность отдаляет ее от него. Только с идеалом и на его основании, только с установлением каких-нибудь идеальных принципов для практической деятельности и с различием истины и лжи, приличного и неприличного, доброго, законного, и злого, незаконного, становится возможным человеческий прогресс, зарождаются между людьми обычаи, нравы, общественный порядок, религия и т.д.

Но из материалистических начал существование у людей идеала необъяснимо, так как идеал нигде в действительности не существует, между тем, по началам материализма, смысл и право на существование имеет только то, что на самом деле существует, что действительно (реально) происходит, но отнюдь не то, что *могло бы* существовать. По материалистической теории не реальное, действительное находится в подчинении у идеального, тяготеет к нему, как к высшему себя, а наоборот, реальным, действительным поглощается и уничтожается всякое идеальное; следовательно, идеалы не могут существовать у материализма, – между тем факт существования их в истории сейчас показан нами. Если действующие в мире силы (на высшей ступени нервная система) производят по механической теории материализма известные явления (на высшей ступени

психическую жизнь), то каким образом, спрашивается, явление или действие может влиять на свою причину определяющим образом, господствовать над нею и нормировать ее? Между тем как это именно и происходит, когда люди руководствуются создаваемыми ими идеалами. Не наоборот ли? – т.е. не находится ли следствие (действие) в безусловной зависимости от своей причины? Идеал предполагает нечто независимое, трансцендентное для той силы или причины, которая производит психические явления, подчиняющиеся этому идеалу: между тем метафизика материализма не знает ничего трансцендентного; для нее все являющееся в мире имманентно последнему и ограничивается областью эмпирической.

Непримиримость материалистических начал с существованием идеалов в человеческом роде и потому несостоятельность их станет для нас еще яснее, если мы обратим внимание на ту форму, в которой идеал предлежит человеку и заявляет себя по отношению к нему, на характер отношений идеала к человеческой деятельности. Занятие человека идеалом отнюдь не похоже на игру представлениями фантазии; осуществление его в жизни человеческой отнюдь не предоставлено произволу или благомыслию человека; составляя предмет желаний и счастья человека, этот идеал в тоже время заявляет себя по отношению к человеку в форме *требования, дома, обязанности*. Основное понятие морали – “должно” – вот что не в состоянии выяснить из своих принципов механическое мировоззрение материализма, – понятие, указывающее не на необходимость физическую, не на необходимость логическую или метафизическую, а на необходимость нравственную. А что понятие “должно” не есть пустое слово, что человек не может безнаказанно относиться к нему так или иначе, об этом дают неотразимое свидетельство присущая каждому человеку *совесть*, эта грозная сила в субстанции человека, и совершающееся посредством нее *вменение* человеку его действий, влекущее за собой *ответственность* человека за последние. Сколь бы ни было разнообразно содержание, на которое в различные времена и у различных народов направляется чувство долга, откуда бы ни

производили область нравственности в человеке и в какой бы идее ни полагали определяющее начало действий человека, – дело не в этом, а первее всего в той форме, в которой движутся в человеке, направляясь на какое бы то ни было содержание и исходя из какого-бы то ни было начала, сознание и чувство должного, выражающиеся в совести. Даже *Молешот*³⁷⁴ говорит об обязанности человека “отвергать, как злое, то, что противоречит требованиям (человеческой) породы”, что не гармонирует с “благородным чувством человеческой природы», – говорит о “праве” породы по отношению к индивидууму, след., предполагает и долг индивидуума по отношению к породе, так как право и долг – понятия коррелятивные.

Но спрашивается: каким образом может быть речь о долге при таком объяснении всего существующего, которое все происходит путем *естественного роста, постепенного развития*? Почему совесть обязывает меня вступать в реакцию с влечениями моей природы, с порывами моих страстей, столь живо себя во мне заявляющих и так настоятельно вызывающих меня на удовлетворение их? Чем объясняются эта коллизия между высшей волей нравственной и низшей волей естественной и беспокойство совести в случае перевеса первых, если существует только *инстинктивное* развитие, если нет существенной розданы в реагентах развития человека и животного? Где критерий для различения нравственно добрых и нравственно дурных действий, всегда существовавшего в человеческом роде, если все есть результат механического процесса? Чем санкционировано право породы на подчинение себе интересов индивидуума, каким образом *внутренний закон* человеческой жизни может быть выведен из *идеи* породы, природа может служить основанием нравственного самоопределения (*Штраус*), если ни один из индивидуумов не может и не в праве быть масштабом для другого, если за породой не признается объективное значение, а только значение субъективного понятия (*Дарвин*)? По справедливому замечанию *Гертлинга*, даже понятие “развитие” в полном смысле этого слова не могло бы иметь места там, где в последовательном ряду сменяющихся состояний не

осуществлялся бы какой-нибудь первоначальный план и не предвиделся бы какой-нибудь конечный пункт, на который направлен процесс и который служил бы масштабом для развития; а этого именно недостает при механическом объяснении вселенной. Но если мы и уступим механическому мирообъяснению, понятие развития, продолжает *Гертлинг*, то может ли оно вывести отсюда существование нравственного порядка, факт долга, чувство обязанности? “На основании этого понятия можно утверждать только, что человеческий индивидуум или человеческий род фактически развиваются, что как жизнь земли вообще, так и история человечества представляют цепь различных состояний, из которых, конечно, всякое позднейшее может представляться нам высшим по отношению к предшествовавшему, если мы станем прилагать к этой цепи состояний какой-нибудь масштаб. Возможно также, что при этом станет доступным для человека предвидеть новые измененные состояния, которые произведет будущее время. Если успехи юной науки антропологии когда-нибудь будут соответствовать живому интересу к ней, широко распространявшемуся в настоящее время, то, быть может, она тогда объяснит нам и докажет, что человек назад тому столько-то столетий или тысячелетий имел такую-то природу; но что потомки его, под влиянием всесторонне известных ей условий, развились, или даже необходимо должны были развиваться в связи с существующим миропорядком до той формы, в которой мы повсюду видим пред собою исторического человека. Приняв, далее, в расчет нынешнюю природу человека, допустим, что наука может наперед определить с большей или меньшей вероятностью изменения, которые нынешнее человечество испытает в будущем, по истечении столь же огромного периода. Нельзя оспаривать того, что этим способом она могла бы в некоторой степени помогать нравственному воспитанию человечества. Указывая условия, споспешествующие развитию или задерживающие его, она, быть может, могла бы руководить человека и к тому, чтобы первые он развивал, а последние устранял. Но никогда она не объяснила бы нам, почему развитие в известном направлении есть нечто такое, что должно

быть (к чему человек обязан), а развитие противоположное есть нечто такое, что не должно быть (от чего человек обязан уклоняться”.³⁷⁵ Если бы кто попытался примирять это нечто, документируемое всеобщим сознанием человечества, с принципами механического мировоззрения, хоть мог бы сделать это разве в ущерб логической последовательности; но эта попытка так же громко будет вопиять к здравому человеческому мышлению об отмщении, как вопиют, напр., лекции *Бихнера* “о религиозной вере”, в которых он отрицает материалистически дух и свободу, но в то же время ожидает от господства материализма периода *свободы духа (!)*. Не лучше ли поэтому, держась принципов механического мировоззрения, было бы признать с *Гельвальдом*, “естественные законы”, которыми объемлется все в универсуме, “по которым одним развивается история и культура, с отрицанием нравственного закона», – признать их “грубыми, непреклонными силами, исключаящими всякую мораль и всякую сердечность (*Gemüthlichkeit*)”.³⁷⁶ Не лучше ли было бы призвать с *Геккелем*, что человек, это высшее позвоночное животное, стоит гораздо ближе к обезьянам первого ранга, чем последний – к низшим рангам общества обезьян, – согласиться с *В.Браубахом*, что первые элементы религии открыты им в дворняшке, и отсюда вывести, что и по самой высшей черте, характеризующей нравственное существо, человек не отличается от животного, что основание (.объективное) человеческой нравственности есть и в животном. Неотразимое сознание долга, чувство присущего человеку нравственного закона, обязующего его в собственной его совести, могут быть выяснены и примирены в том только случае, если будут признаны *целеполагающая воля* и обуславливающая ее *свобода*, – что не мирится с механическим объяснением вселенной.

Второй факт, на который мы имеем в виду указать против принципа материализма – это тот психический факт, что каждый человек, коль скоро совершает в действие с сознанием, имеет ясное сознание о том, что *он* есть *последняя* причина, *последнее* основание решения и действия, что ничто ни со вне, ни изнутри не вынудило у него действия с безусловною

необходимостью. Хотя он и сознает содействовавшие ему обстоятельства, второстепенные причины действия в возбужденных в нем представлениях и инстинктивных влечениях, но он никогда не решится утверждать, что последние толкнули его на действие с такой же неотразимой силой, с какой, примерно, катится шар, толкнутый внешней силой. Поэтому-то на вопрос – почему? – мы в последнем основании отвечаем: так нам *хочется*, такова *наша воля*, – и тем дальнейшие вопросы о причине действия прекращаются. На этом факте основывается *раскаяние*, которое без него было бы непонятным явлением. Между тем в области физической природы ни одна вещь не может двигать сама себя, быть сама причиной своих действий, ни одно явление не может произойти без предшествовавшей причины. Заключая в себе инициативу своих действий, человеческая воля обладает, далее, и энергией или силой противостать требованиям физической природы своей, вступить в борьбу с ними; если проследим историю культуры, то встретим множество примеров такого преобладания духа над телом.³⁷⁷ Но подобные явления были бы не возможны, если бы человек был существом только физическим, так как физическая природа, понятно, не может противоречить самой себе, бороться с самой собою. Чтобы выпутаться из затруднения, связанного с фактом сознания человеком самодеятельности и личной ответственности за совершенные действия, материалисты утверждают, что что сознание человека есть самообольщение, обман, подобный оптическим обманам. Но можно ли, спросим мы, вести после этого о *чем бы то ни было* речь? Можно ли *что-нибудь* доказывать, *что-нибудь* утверждать? Нельзя; нам оставалось бы навсегда сомкнуть уста, если бы мы хотели не пустословить, не фантазировать, а искать истину, познавать объективные отношения вещей. Нельзя потому, что самосознание составляет высочайший принцип познания; т.е. истинность познаваемого или мыслимого опирается в последнем основании на том начале, что, с отрицанием познаваемого или мыслимого отрицается и познающий или мыслящий субъект. Тогда мы не имели бы ни одного твердого пункта, на котором могли бы

утвердить наши познания, наши доказательства; тогда действительно нам не оставалось бы ничего больше, как обманываться; но тогда и мы имели бы полное право утверждать, что материализм, усматривающий психический обман в сознании человеческом свободной воли своей, в свою очередь также обманывается. А что действительно учение материалистов, а не наше, есть обман, самообольщение, это видно из того, что только в *теории* материалисты отрицают свободу воли человеческой, а в *практической жизни* остаются неверными своей теории, обращаясь с окружающими их людьми так, как может обращаться признающий в них свободную волю (к лучшим людям относятся с одобрением, почтением, благодарностью, а к худшим – с порицанием, презрением, наказанием). Далее, если сознание наше о свободе наших действий есть обман, не имеющий ничего соответствующего себе в действительности, тогда чудо свободы еще увеличивается, потому что каким образом, спрашивается тогда, объяснить происхождение этого обмана, если ничто в действительности не соответствует ему? Нетрудно справиться нам с сознанием человека о свободе, если свобода на самом деле реально существует в области бытия; но вот вопрос: как объяснить сознание человека о свободе, как объяснить тот факт, что человек мыслит и говорит о свободе, между тем как во всей сфере бытия нет ни одной области, ни одного пункта, где бы могла иметь место свобода, между тем как все без исключения подлежит закону физической необходимости?

Метко поражает отрицателей свободы *Циммерман* в своих лекциях, читанных им в 1876 году в Вене. Оспаривая натуралистов, отрицающих свободу воли человеческой, *Циммерман* ставит себя в роль Сократа, впутывающего софистов в их собственные сети. “Натуралисты говорят, что всякое мышление и всякое чувство совершаются с *натуральной необходимостью*, так как все подчинено этой необходимости, свободы нет. Отлично. – в таком случае и наше мышление и *наше* чувство необходимы, обусловлены природой. А мы чувствуем *свободу* и вынуждаемся мыслить и мыслям мысль о свободе (иначе не было бы и речи о свободе),

откуда следует, что мысль о свободе есть мысль необходимая. Если же она *необходима*, то на каком основании хотят отнять ее у нас? Что необходимо, то имеет *право* на существование в природе, есть нечто *правильное, верное, истинное*. Следовательно наше *чувство свободы* есть *истинное, верное* чувство. Итак, свобода существует”.³⁷⁸ “Если природа, – продолжает Циммерман, – знает только *необходимость*, то каким образом она могли создать существо с *чувством свободы*, – каким образом натура могла произвести *ненатуральное*, – каким образом природа могла дать то, чего сама не имеет?” Каким образом *необходимое* действие нервов могло дать в результате совершенно противоположное причине явление, – явление с характером самостоятельного стремления к целям? Ясно, что свобода целеполагающей воли и открывающийся в совести нравственный закон суть чудо в природе, трансцендентны для понятия природы. И действительно, натуралисты апеллируют к чуду физической природы, когда предполагают в ней какой-то сокрытый, связанный мыслительный процесс, освобождающийся и обнаруживающийся при известном состоянии материальных частиц, или когда укрываются в *asylum ignorantiae*,³⁷⁹ утверждая, что развитие природы, произведшее наконец ту форму жизни, какая усматривается нами в человеке, продолжалось миллионы лет до настоящего ее состояния и потому недоступно нашему наблюдению. Но прекрасно высказался по этому поводу Французский статистик Дюфо: альтернатива – верить или в чудо материи, или в чудо Бога – всегда решалась и будет решаться человечеством в пользу последнего.³⁸⁰ Эттинген на первых страницах своей этики³⁸¹ рассуждает по-видимому наивно, но в сущности с глубокой правдой: В материалистическом интересе говорят иногда иронически: “человек есть варящее себе пищу животное”; или даже: “человек есть то, что он ест”.³⁸² Но натуралистический эмпирик не подозревает глубокой истины, заключающейся в этом положении и избличающей его во лжи. И в телесных потребностях своих человек ставит упорядоченные по естественному закону предметы в услугу *цели*. Уже история

поваренного искусства привносит свою долю услуги в историю этики. Почему животное никогда не разводит огонь? Почему оно не готовит и не употребляет никогда орудия, не говоря уже о поварской утвари? Все это вопросы по-видимому детские, но на них не в состоянии ответить ни один дарвинист, и ни один последовательный натуралист не в состоянии привести их в ясную связь с своими догматическими принципами. Не в состоянии потому, что ни из одной первобытной клеточки никогда не возникали и не возникают ни горшок, ни сковорода. Если, положим, я гуляю в первобытном лесу, изобилующем самыми восхитительными растениями и самыми прекрасными плодами, то я остаюсь спокойным, хотя бы я был самый крайний натуралист; но если в этом лесу вдруг попадется мне сухая корка хлеба, или жареный картофель, то в этом случае мой испытующий глаз наталкивается на проблему, о которую разбиваются все попытки натуралиста разрешить мировую загадку. В корке хлеба лежит сокрытая сила (*Dynamide*), которую не в состоянии объяснить никакая материалистическая метафизика. Сила эта – сила *целеполагающей воли*, которая лежит здесь в основании, как этическая потенция. Точно так же одежда человеческая служит специфическим документом человеческой образованности. Каждый сюртук и каждый башмак в состоянии привести дарвиниста *ad absurdum*,³⁸³ если он отважится расстояние между человеком и гориллой определять только как степенное (градуальное), – если он между “нравственностью и дарвинизмом” (*Карнери*), или даже между “религией и дарвинистической теорией происхождения существ” (*Егер*) не находит никакой противоположности, даже думает, что между той и другой можно указать необходимую связь. Нет слова, и в физической природе мы замечаем телеологическую связь, почему *Кант* представляет себе все бытие “царством целей”; а *Гартман*, рассматривая жизнь пчел и усматривая план, выполняемый деятельностью всех и каждой из них, пришел в своей философии бессознательного к предположению какого-то “бессознательного ясновидения”, чего-то “бессознательного”, но тем не менее преследующего “планы” и “предвидящего” развитие. Но целеположение. телеология,

осуществляемые в физической природе, объективны для последней; они субъективируются только на ступени самосознательной и свободной жизни духа.

Третий факт истории и опыта, на который мы хотим указать в опровержение принципа материализма, это способность человека к самопожертвованию, к бескорыстной любви. По учению материализма, человеческий индивидуум, определяемый во всех побуждениях и движениях своих неотвратимой необходимостью, всегда направляется в своей жизни на самосохранение, на поддержание индивидуального существования своего посредством привлечении полезного и устранения вредного, всегда тяготеет к самому себе. Таков общий закон всякой физической жизни, а потому и человеческой, как всецело исчерпываемой первой. Здесь идет вечная борьба за существование, в которой побеждает и остается правым тот, кто сильнее. Следовательно, эгоизм есть единственно истинный принцип деятельности человека и мотив ее разнообразных движений. И человек, заключающий откровенные и последовательные материалисты, всегда следует в своей жизни этому принципу и этому мотиву, и если бы не следовал им, то должен бы быть сочтен больным или глупцом, так как поступал бы противно природе. Так рассуждают материалисты в теории.

Между тем, если обратимся к действительной жизни, то легко убедимся в фальши этой теории. Даже при поверхностном наблюдения практической жизни не трудно подметить, что не всегда и не везде влечение или тяготение к самому себе является главным и даже единственным, как утверждают материалисты, основанием для определения человеческих действий; нередко мотивом человеческих действий является жертвующая любовь. Обратим внимание на мать и ее отношения к своему дитяти: чем объясняются ее бессонные ночи ради спокойствия дитяти? Чем побуждается она забывать собственные потребности, иногда даже самые настоятельные, и собственные удовольствия, лишь бы видеть в благом состояния свое дитя? Нам возразят, быть может, что отношения матери к своему дитяти основываются на чувствах так называемой

симпатии, силой которой мать настолько срастается с дитятей, что все состояния, происходящие в нем, ощущает, как свои собственные, вследствие чего и старается освободить себя от всех невыгодных состояний, в которых находится дитя, и сохранять его в выгодных состояниях, так как эта состояния непосредственно суть и ее собственные. Не отвергаем, что в этом возражении есть известная доля истины; не отвергаем, что есть матери и вообще родители и родственники и даже воспитатели, которых отношения к дитяти основываются исключительно на чувствах симпатической любви, а потому благожелание их по отношению к питомцу не есть чистое, бескорыстное; и отсюда-то происходят такие явления, что родители иногда не к силам бывают причинить дитяти какое-нибудь скорбное, неприятное чувство (лишениями, наказаниями, принуждениями), хотя бы этого требовало благо дитяти, что им трудно бывает выслушать от кого-нибудь порицание их дитяти, хотя бы то и заслуженное, что они не решаются расстаться на время со своим дитятей, хотя бы этого требовали интересы его образования. Но встретим много и таких примеров, когда благожелание родителей по отношению к своим детям свободно от примеси субъективных интересов первых, когда родители желают блага своему дитяти, имея в виду исключительно состояние последнего, когда, поэтому, применяют и такие средства к доставлению блага своему дитяти, которые для них самих сопровождаются неприятными состояниями, требуют самопреодоления, самоотречения, бескорыстия. Такое бескорыстное благожелание, такую самоотверженную любовь нередко встречаем уже и в первых отношениях матери к своему дитяти; и этот-то факт мы имеем в виду, приводя отношения матери к своему дитяти в пример способности человека к самопожертвованию, к делам противным эгоизму и не мирящимся с принципом материализма. Следуя материалистическому принципу самосохранения и эгоизма, как единственному мотиву человеческих действий, люди должны бы всеми мерами сохранять свою жизнь, между тем на самом деле как часто они добровольно идут на смерть ради блага других; следовательно,

руководствуются не принципом самосохранения и эгоизма. Материалисты могут возразить, что пожертвование меньшим благом требуется для достижения большего блага. Но какое тут достигается жертвователями большее благо, когда они идут на смерть, а со смертью прекращается существование человека, и притом всецело, по учению материалистов. Укажем, далее, на таких мужей истории, каков напр., Моисей, который сам готов быть изглаженным из книги жизни, лишь бы спасся его народ, и вообще великие мужи истории, явившиеся благодетелями человеческого рода, которые достигали своей цели не другим чем, как делами самопожертвования и любви. Наоборот, исторические личности, причинившие наиболее вреда людям, были людьми наиболее жестокосердыми, крайними эгоистами. Между тем по материалистической теории выходит, что первые должны быть названы неразумными, ничего не стоящими, а последние – истинно разумными деятелями. Но не будет ли это вопиюще несправедливостью и не восстанут ли против такого суждения и отношения к историческим личностям здравый разум и естественное чувство человека? На практике и сами материалисты невольно склоняются пред великими делами самоотверженной любви, след., остаются непоследовательными и этим обличают лживость своей теории. Кто хочет быть *большим* в царстве Божием, сказал Основатель христианства, тот должен быть *всем слугою*, другими словами: не внешним могуществом приобретает человек высшее достоинство наряду с другими.

Если бы материалистические начала были последовательно проведены на практике, тогда на все человеческие действия, как добрые, так и дурные, надобно было бы смотреть совершенно безразлично, тогда последового бы уничтожение всех порядков в обществе, тогда жизнь человеческая не нормировалась бы никакими высшими правилами, сактированными титулом устойчивости, неприкосновенности и святости, тогда наступила бы война всех против всех, – следовательно невозможно было бы существование никакого общества и никакой нравственности.

Тогда, далее, невозможно и излишне было бы и воспитание, которое оказалось бы пустым словом. Какое можно дать основание воспитанию человека, если он не больше, как естественный и необходимый результат климата, почвы, родителей, кормилицы и тех материалов, которые служат ему средством питания? В этом случае воспитание, как положительное содействие развитию дитяти, должно превратился в хорошее кормление, а воспитание, как противодействие дурным проявлениям детской природы, должно превратиться в ограничивающую дитя диету. Каким образом может существовать и совершаться воспитание по определенным правилам, если для материализма не существует жизни, устроенной по каким-нибудь правилам, если он не находит внутренней связи в вещах, представляющих собою, по его учению, случайное сплочение атомов, и след., должен отказаться от научного мышления? Наконец, материалистическое мировоззрение есть самое безутешное, пессимистическое мировоззрение, которое самым великим злом жизни считает саму жизнь, и потому, оставаясь последовательным, величайшей мудростью практической жизни должно ставить уничтожение жизни, следовательно, прославлять самоубийство.

Что распространившийся в настоящее время теоретический материализм необходимо должен влечь за собою и распушенность нравов, это следует уже из того, что и сам он распространился в публике, благодаря главным образом тому простору, который предоставляла материалистическая теория чувственным влечениям и потребностям современного человека, успевшего в достаточной степени избаловаться. “Недостаточно смотреть на нынешний материализм, – пишет *Фабри*, – только как на философское заблуждение. Хотя он и находится в многообразной связи с историческим философским развитием, но тайна любви к нему весьма многих кроется не в философской или научной силе его доводов, а совсем в иных причинах. Новый материализм имеет значение более как явление современно-историческое, чем философское. Чтобы осветить его лучом критики, необходимо

бросить хотя беглый взгляд на силы, которые движут настоящим временем и более всего его поддерживают”.³⁸⁴ “Широкая основа современного материализма, – говорит тот же отрицатель материализма, – его естественная притягательная сила для масс и то обстоятельство, что в нем находят удовлетворительный исход и завершение бесчисленные отрицательные силы, волнующие умы настоящего времени, крайне приятная и льстящая чувственности формула – вот в чем заключаются тайные и явные пружины, которыми он действует на время. Если для примера рассмотрим сочинения Фейербаха, то тотчас же увидим, что сила и значение его авторства заключаются вовсе не в его ученых доказательствах, а в сознании господства высказываемых им мыслей и убеждений над сердцами большинства людей настоящего времени. Это сознание в своем несомненном успехе и дает ему ту силу слова, которая так могущественно действует на многих. Он уверен в своих читателях: он знает, что всякое его красное словцо будет принято тысячами людей на веру, как евангелие. Разве такому авторитету нужно еще заботиться о доказательствах? Об исследовании истины тут, во всяком случае, не может быть и речи. К сенсуализму в его апофеозе чувственного человека приложима известная фраза касательно неизменности правил иезуитизма: *Sint ut sunt, aut non sint!*³⁸⁵ Сенсуализм уже бесчисленное множество раз был диалектически опровергаем, и его философская несостоятельность была весьма часто раскрываема. Фейербаха уже несколько раз вызывали на философское состязание, но он постоянно отделялся гордым молчанием. Он уверен в преданности публики, готовой верить ему без всяких доказательств. Новая дерзкая фраза, как например: “умозрение есть хмельное состояние философии”, – служить для такой публики уже достаточным ответом на всякую философскую критику. Почти то же, только, конечно, гораздо в меньшей степени, следует сказать об авторстве его последователей, – как, например, Карла Фохта. Фейербах выражается еще с некоторым умом и красноречием, между тем как Фохт пробавляется пошлостями и жалкими остротами. Но и он

уверен, что подобное авторство многим понравится. Какое ему дело до науки и критики, до заблуждения или истины. Произведения вроде “Aberglaube und Wissenschaft”³⁸⁶ расходятся во множестве изданий, – а это служит явным доказательством, что именно такой товар многим и нравится”.³⁸⁷

Как видим, материалисты низводят человека на ступень животного и животное возводят на ступень человеческую, следовательно, сглаживают непроходимую границу между областями человеческой и животной, и не признают существенной разницы между историческим развитием человека и естественной жизнью животного. Если бы действительно было так, тогда принцип истории, устанавливаемый материалистами (который у них один с принципом природы), был бы истинен. Но мы видели, что из этого материалистического принципа не могут быть объяснены явления нравственного человеческого мира; следовательно принцип материализма не может быть признаком принципом истории.

Когда, наоборот, мыслители односторонним образом склоняются на сторону второго из поставленных нами выше общих факторов истории, на сторону духа, принося ему в жертву первый фактор, материальную природу, когда они вообще утончают и идеализируют бытие, в противоположность материалистам, которые огрубляют и материализируют его, – тогда возникает новый односторонний, следовательно ложный принцип истории, принцип *идеи*. Сторонники этого направления в философии история суть пантеисты; а источником его был гуманизм, возникший вместе с возрождением классицизма на итальянский почве и развившийся в культурных странах нового времени. Если в древнее время (до христианства и в первое с лишним тысячелетие христианского времени) из трех названных нами выше деятелей история (которые суть Бог, человек и физическая природа) преобладающая и даже почти исключительная роль усвоилась первому деятелю, Богу, – если в наше время такую роль, как мы видели, усиливаются усвоить последнему деятелю, физической природе, то в среднее между

этими двумя периодами время эта роль усвоилась среднему деятелю, человеку, почему и названо это время временем “гуманизма”.

В Италия представителями этого антропологического начала и антропологического направления, вступившего в реакцию прежнему теологическому направлению в философии истории, были: *Макиавелли, Кампанелла, Вико*; в Англии – *Бэкон, Локк, Фергюсон, Смит*; во Франции – *Декарт, Монтескье, Тюрго, Вольтер, Руссо, Кондорсе*; в Германии – *Лейбниц, Гердер, Кант, Песталоцци*; поэты – *Лессинг, Шиллер, Гете*., в Швейцарии – *Изелин, Вегелин*. Но если в Англии гуманизм в философии истории неудержимо и бесповоротно клонился к материализму в этой области (представители которого уже указаны нами), то в Германии, стране мощного философствующего духа, гуманизм принял противоположное направление идеализма в философии истории. Это идеалистическое направление можно уже заметить и в сочинениях, по нашему предмету, указанных сейчас представителей гуманизма, напр., у *Изелина*, но в строгом и полном смысле слова идеализм в философии истории проведен у германских пантеистов – *Фихте, Гегеля. Краузе*. Обратив внимание на развивающееся в истории человеческое “я”, гуманисты старались все глубже и глубже проникнуть в сущность его, в законы и цель его существования, и этим путем нашли в нем носителя вечных идей, все более и более заслонявшего собой внешний, объективный мир. *Кант*, величайший из мыслителей этого времени, уже настолько разъединил субъективное “я” и внешний, объективный мир, что, по его мнению, первыми, т.е. прирожденными ему априорными формами познания, определяется познаваемый им объективный мир. А следовавшие за *Кантом* германские философы, идя последовательно проложенным *Кантом* путем субъективизма, пришли к мысли, что субъективным “я” не только обуславливается познаваемый им объективный мир, но и создается, творится, что мышление впервые полагает всякое бытие. Тут, очевидно, все сводится на человеческое “я”; “я” видится в заоблачной вершине всего сущего, и

последовательно отождествляется с универсальным, божественным началом. Самая величественная и полная идеалистическая система философии истории принадлежит Гегелю. а потому мы ограничимся изложением в нескольких строках только этой системы философии истории, – что нам необходимо для того, чтобы яснее была критика идеалистической философии истории и несостоятельность принципа идеи, как принципа истории.

Философия истории *Гегеля* находится в неразрывной связи с системой его философии вообще; она стоит или падает, смотря по тому, стоит или падает вся вообще философия *Гегеля*; самые общие черты которой таковы. Все предметы и явления космоса суть различные средства и способы проявления и деятельности одной и той же сущности, одной и той же абсолютной *идеи*, суть только акциденции абсолютной субстанции. Эта абсолютная субстанция или абсолютная идея движется в трех моментах. На первой ступени она проводит чисто логическое бытие; здесь первобытное абсолютное существует в форме чистого понятия, в форме безличной и бессознательной мыслительной силы; бытие его тут индифферентно, существует само для себя и в самом себе, без всякого отношения к чему бы то ни было другому. Но это бессознательное и безразличное первобытное “абсолютное”, следуя внутреннему побуждению, влечется сознать себя и прийти в обладание собою, и потому – на второй ступени – начинает развивать себя (свойства своего бытия) в последовательном ряду *объективных* положений, внешних для него предметов; тут бытие его переходит в *инобытие*, и является в форме внешней, физической природы. Абсолютная субстанция здесь объективировалась. Но стремясь к самосознанию, к существованию знающему о самом себе, имея целью проявления себя в объективном бытия то, чтобы сделаться субъектом, абсолютная субстанция – на третьей ступени – возвращается из инобытия к первоначальному своему бытию, но уже возвышенному самосознанием; полнота абсолютного бытия, положенная на второй ступени объективно, для другого, на третьей ступени (человеческой) открывается

самому абсолютному бытию и является в форме субъективности, в форме духа. Таким образом процесс развития абсолютной субстанции должен быть мыслим, как процесс субъективирования объективирующейся первоначально индифферентной абсолютной субстанции. На этом метафизическом основании строится у Гегеля философия истории. История есть теогонический процесс; она есть развитие Бога или мирового духа (который есть мысль), приходящего в человеке к сознанию себя, следовательно возвращающегося на этой ступени к самому себе, после того как он отчуждился от себя, перейдя в инобытие в форме чувственной природы. Итак, история есть процесс разумный, раскрытие разума, составляющего закон мирового движения. В познании разумной идеи, выражающейся в последовательных моментах своего необходимого развития в различных фактах и явлениях истории, даже, по-видимому, уклоняющихся от нормального хода прогресса и нарушающих разумную непрерывность его (но только по-видимому), состоит высшая задача исторического исследования.

Идеализм Гегеля произвел свое влияние как в самой Германии, так и в других странах, за исключением Англии. Из представителей гегелевской идеалистической философии истории в Германии назовем *Розенкранца, Эренфеухтера, Бунзена*; во Франции *Кузена, Жуффруа, Лорана*; в Италии *Вера, Спавента, Жиоберти*.

Хотя идеалистическая система философии, и в частности философии истории, созданная мощной спекуляцией германского духа, представляется на первый взгляд величественной системой, высоко превозносящей историю и смысл ее над мелкими и эгоистическими волнениями и интригами обыденной жизни, однако и она (как и система материалистическая) не в силах устоять перед судом истории, опыта и здравого, логически последовательного разума. И ее принцип никак не может быть признан принципом истории. Но и здесь, как и при критике материализма, мы не обязаны и не в праве вдаваться в обстоятельное обследование и опровержение начал идеалистически пантеистических систем, а

ограничимся только критикой тех сторон идеалистической системы Гегеля, представителя идеи, как принципа истории, с которых обнаруживается непримиримость его системы с условиями существования нравственного мира на земле, с явлениями истории и человеческого опыта.

Идеалистическая система Гегеля (как и всякая вообще этой категории) имеет то неоспоримое преимущество перед всякой материалистической системой, что она признает превознесенное над явлениями природы и истории существование какой-то силы или идеи, которая все без исключения обнимает и объединяет собою, которая над всем господствует, которой все подчинено, которая повсюду устанавливает порядок и во всем преследует целесообразность. И Гегель об этой верховной силе выражается, что она “решается” сотворить мир, что она “свободно” производит из себя природу, называет ее “абсолютным духом”, “полагающим” для себя природу, чтобы снова “возвратиться” к себе. Тут, значит, есть то, что называется объективным основанием нравственности, верховная, абсолютная власть, необходимо предполагаемая безусловною обязательностью нравственной нормы, категорического «императива» по отношению к человеческой воле. Но мы разочаруемся, если рассмотрим в условия и свойства бытия и существования этого верховного начала, этого объективного основания нравственного мира на земле, и в характер отношений его к субъективному основанию нравственности, к человеческой воле.

Разочарование последует, если мы узнаем, что это верховное гегелевское начало всецело имманентно миру, лишено трансцендентного существования в лремирной области. Правда, мир представляется у Гегеля производением этого абсолютного начала, след., бытие последнего представляется предшествующим появлению мира. Но в какой форме существует этот премирный принцип до вступления его в наш мир? В форме «чистого бытия», абстрактной идеи, в форме существования совершенно бессознательного и индифферентного, следовательно, с точки зрения сознательной и деятельной жизни – пустого и призрачного, не имеющего

никакого смысла и достоинства. Самосознающей и деятельной жизни он достигает только тогда, когда вступает в процесс развития мира, объективируется в форме естественной жизни физической природы и затем субъективируется в форме исторической жизни самосознающего человека. Следовательно существование мира оказывается безусловно и натурально необходимым для восполнения гегелевского абсолютного, мир есть *conditio sine qua non*³⁸⁸ абсолютного, есть раскрытие абсолютного, есть, следовательно, само раскрывающееся абсолютное. Из этого основного в гегелевской (и всякой вообще пантеистической) системе положения вытекают следующие два следствия, уничтожающие как объективные, так и субъективные условия существования нравственного мира на земле.

С одной стороны, этим положением разрушаются объективные условия нравственности. Хотя в начале мы призывали за идеалистическою теорией то преимущество перед материалистическою, что в ней (у идеалистов-пантеистов) признается существование единого абсолютного всеобъемлющего и всеупорядочивающего начала, необходимо требуемого ограниченной волей человека (как нравственного существа), которой, как ограниченной, не может принадлежать автономия и которая потому предполагает независимую от нее и неограниченную (безусловную) силу, как объективную основу нравственного миропорядка, – однако теперь оказывается, что это неограниченное и абсолютное, незыблемое (независимое от человеческой воли) объективное в действительности есть ограниченное, условное. субъективное (находящееся во власти человека), так как оно, как нам уже известно, достигает довлеющего существования в том только случае, если вступает в наш конечный, ограниченный мир, и если в этом мире достигает себя (сознает само себя) на ступени самосознающего существа человеческого; абсолютный дух оказывается, след., тут не принципом, а только результатом, последним следствием развития мира и в частности человека. Если же так, то значит, человеком обуславливается абсолютное, и сознание гегелевского абсолютного есть собственно сознание условного существа – человека, – и значит, требуемая нравственным

сознанием человека незыблемо прочная, неизменяемая и независящая от воли нравственного субъекта (человека) объективная основа нравственности низводится у Гегеля на степень текущего и изменчивого субъективного сознания и своеволия и вообще состояния человека. “Безличный закон, – скажем с *Мартенсен*ом, – который сам не имеет принципом своим воли, не может быть авторитетом и для моей воли, не может обязывать меня и привлекать к ответственности. (Это может сделать только личный мироправитель, личный законодатель и личный судия). Как бы ни высоко стоял над мной безличный закон или идея, сколь бы ни совершенна была направляемая ею на человека норма, но я имею бесконечное преимущество пред идеей, – то именно, что я обладаю самосознанием и волей, которыми не обладает она. Я знаю о законе, между тем закон не знает ни о себе, ни обо мне. Если, поэтому, в делах совести, которые не могут быть судимы людьми, я должен предстать с ответственностью пред судейский трибунал *безличной идеи*, то дело свое в этом случае я сам буду решать, в последней инстанции я сам должен буду судить себя, хотя и в виду вечного закона. Но что дело об *авторитет* при таком судейском трибунале, где человеческая свобода должна быть и авторитетом для себя, обстоит крайне слабо, это для всякого ясно”.³⁸⁹ И надо прибавить, что гегелевская идея, это абсолютное объективное основание всякого миропорядка, сознается только немногими Философами, занимающимися спекулятивными исследованиями о причинах и сущности бытия и вступающими во время производства этих своих работ в отношение тождества с абсолютным; для прочих же людей, которые не в состоянии заниматься и не занимаются решением философских вопросов, незыблемое объективное основание их существования и деятельности и не существует (так как не сознается ими).

Не станем распространяться о том, что *Гегель* впадает в противоречие, когда бесконечное представляет существующим и действующим только в конечном, и следовательно, уравнивает бесконечное с конечным³⁹⁰ – что Бог *Гегеля* как имеет начало (так как вступает в действительное

существование только в истории человечества, а человек, даже по данным естествознания и философии, появился на земле во времени), так будет иметь и конец (так как и по научным выводам человек должен некогда исчезнуть с лица земли), следовательно, не есть Бог, который должен быть непреходящ, неизменяем, вечен. Не станем говорить о том, что по гегелевской теории остается для нас необъяснимым происхождение сознательного духа из бессознательной природы, которой сначала является Бог *Гегеля*, – происхождение в мире личной формы жизни, между тем как принцип мира безличен. Весьма известна логическая аксиома, что в причине должно содержаться отнюдь не меньше, чем сколько находится в произведенном ею действии; между тем сознание и личность суть нечто существенно новое, существенно другое и отличное по сравнению с бессознательным и безличным. Не станем высказывать своих недоразумений на счет того, что из гегелевских пантеистических начал нам не объясняется не только мир человеческого духа, который (дух) сознает себя индивидуальным, самостоятельным “я”, след., не может быть бессамостной модификацией, простым явлением одной мировой субстанции, но и мир природы, которая оказывается множеством качественно различных материалов и сил, и, следовательно, не может быть признана явлением или модификацией единого божеского существа. Не станем высказывать своих недоразумений и на счет того, каким образом мое сознание о Боге может стать самосознанием самого Бога, как до *Гегеля* это именно выходит; когда человек мыслит абсолютное, т.е. Бога, тогда, по *Гегелю*, Бог мыслит самого себя. Не станем, наконец, возражать *Гегелю*, что если его Бог достигает самосознательного существования, созерцает себя только в человеке, в человеческом сознании, то божеское самосозерцание не может быть признано единым, нераздельным, постоянным, непрерывным, так как оно проявляется и существует только в дробных, частных явлениях человеческого самосознания, которые не объединяются и не концентрируются в едином высшем самосознании, в центральном “я” (– не объединяются и не концентрируются

потому, что такого единого высшего “я” не существует). Все это вопросы, обсуждение которых принадлежит критике философских систем, или системе метафизики. Между тем наше дело, повторим еще раз, – ограничиться тем, что имеет прямое отношение к нашему предмету, т.е. к области нравственности. А из критики идеалистически-пантеистической теории, кроме сказанного выше, мы обязаны остановиться на следующем.

Если, с одной стороны, идеалистическая теория *Гегеля* разрушает, как мы видели, объективные основы человеческой нравственности, то, с другой стороны, она уничтожает и субъективные основы ее. Возвышая человека до абсолютного, но в тоже время считая его лишь бессамостным моментом в проявлении единой мировой субстанции, т.е. заменяя индивидуальную сущность и свойства его другою сущностью и другими свойствами, гегелевская философия лишает человека свободы воли и действий, иначе говоря – субъективной основы нравственности. Хотя *Гегель* и говорит о “свободе” мирового духа, даже сущность (субстанцию) духа полагает в свободе, учит, что все направлено на свободу, как на последнюю цель движения, но все это вовсе не в таком смысле, в каком обыкновенно говорят у нас о свободе человеческой воли; все это, с точки зрения нашего понятия о свободе, пустые слова. На самом же деле дух обладает у *Гегеля* лишь такой свободой, какую мы можем приписать и приписываем физической природе, т.е. свободой, как способностью и возможностью движения по имманентным законам, – лишь такой свободой, какой обладает напр., камень, когда, будучи брошен, следует в движении своем имманентному ему закону тяжести, когда ничем внешним не задерживается в движении своем по этому закону, – или какой обладает напр., магнитная стрелка, когда обращается к полюсу, следуя присущему ему закону, когда не встречает препятствий к осуществлению этого закона. Таким образом в гегелевской философии истории вовсе нет места для такой свободы воли, как она понимается вами, когда признается необходимым условием нравственности, т.е. для свободы, как самоопределения, не находящегося в безусловной зависимости

от предшествовавших причин и не вынуждаемого с безусловно навязанною необходимостью следовать известному закону, – как способности известного существа иметь в самом себе последнее основание, инициативу своих хотений и действий. Мировой дух *Гегеля* движется и развивается с натуральною необходимостью, и на пути этого движения и развития слепо увлекает все события и явления духовного мира человеческого, все моменты истории, так что мировая история превращается у *Гегеля* в натур-историю.

Что действительно так, и что иначе не может быть в системе *Гегеля*, это не трудно понять, приглядевшись к процессу развития мирового духа и его отношению к сознательной и деятельной жизни человека. Так как абсолютная субстанция или мировой дух представляется у *Гегеля* сначала бессознательным и индифферентным бытием (тезис, первый момент), так как затем, отчуждаясь от себя, он полагает себя объективным (а не субъективным) образом (именно – в физической природе), то значит в эту пору он не обладает условиями (самосознанием и самовольным хотением), которые необходимы для проявления нравственной свободной деятельности, следовательно, влечется к проявлению себя и развитию с безусловно внутренней необходимостью. Таким образом, в гегелевском бытии господствует *метафизическая необходимость* Правда, *Гартман* говорит о “бессознательном ясновидении”, о “бессознательном”, которое, однако, по силе “проведения” своего, создает планы и преследует цели: а *Шопенгауэр* учит о “воле в природе”. Но не бессмысленно ли говорить о “ясновидении бессознательного”? – не странно ли – утверждать, что то, что не имеет сознания, сознает, – что а, которое есть а, а не *b*, а потому обладает субстанциальными свойствами а, а не *b*, проявляет, однако, свойства *b*, а не а? Не противоречие ли говорить о воле там, где все совершается силой чисто инстинктивного влечения? Далее: объективировавшийся на второй ступени своего развития гегелевский мировой дух в третий момент своего развития достигает субъективирования себя, сознания о себе, именно – на ступени самосознающего человека. Но может ли быть речь о

свободе (в нашем смысле слова) и на этой ступени сознательной жизни человека или исторической жизни человеческого общества? Может ли быть признан свободным сознающий себя человек? Не может, так как субъективное сознание его не имеет самостоятельного значения, но находится в полной зависимости от открывающейся и сознающей себя в нем абсолютной субстанции, есть не больше, как один из моментов развития последней. Следовательно, метафизическая необходимость (метафизический детерминизм), с которой развивается, как мы видели, абсолютная субстанция, переходит здесь в *логическую необходимость* (логический детерминизм); человек предопределен в своем мышлении, которое, в сущности, есть не его мышление, – он мыслит то и так, что и как требуется субъективирующеюся в мышлении его абсолютную субстанцией. А логическая необходимость переходит, наконец, в *нравственную необходимость* (нравственный детерминизм), так как каждый объект человеческого познания, каждое приобретаемое им представление есть не потенциальное только, невозможное только основание для определения решения воли человека, для обнаружения его деятельности, но и актуальное, действительное и неизбежное. И в этой области, в области воли, человек обнаруживает субстанциальную принадлежность свою абсолютной субстанции, следовательно, находятся в безусловной зависимости от нее, не может произвести ни одного момента своего существования из себя самого.

С отрицанием идеалистически пантеистической теорией свободы воли человеческой, самостоятельного значения человека по отношению к своим действиям, необходимо связываются следующие выводы.

Во-первых, здесь теряет всякое значение речь об обязательности, о долге человека. Какой может иметь смысл признание человеком такой высшей нормы, которая требует, чтобы человек силой своей воли заставлял себя подчиняться этой норме, устраняя другие возможные, но противные последней пути, если человек есть не больше, как бесправный момент, неудержимо и бесследно увлекаемый потоком

движущейся абсолютной субстанции, если он не имеет по отношению к ней решительно никакой самостоятельности, подчинен ей с безусловной необходимостью. А с разрушением долга, обязательности, уничтожается и вменяемость человеку его действий. Каким образом человек может быть повинен в своих действиях, заслуживать награду или наказание, если его действия суть необходимые обнаружения открывающейся единой всеобъемлющей и все исключающей субстанции? Понятно, что в этом учении последнее основание, последняя причинность человеческих действий, на которой основывается учение о нравственном вменении, коренится не в человеке, не в его свободном хотении, а в абсолютной субстанции.

Во-вторых, при таком положении дела, собственно говоря, не может быть речи о добре и зле в том смысле, в каком обыкновенно говорят об этом предмете. Так как все совершается в мире с безусловной необходимостью, следовательно, не может быть в нем ни одного акта, который не имел бы необходимого и разумного основания для себя в открывающейся в мире абсолютной субстанции, то, следовательно, и те явления, которые мы называем злыми, имеют такое же необходимое и разумное основание, и следовательно в существе дела не суть злые, а добрые (так как необходимы и разумны, след.. целесообразны). Только с нашей ограниченной точки зрения они кажутся чем-то неразумным и презренным; только рассматриваемые в отрывочном, изолированном виде, они могут показаться чем-то безосновательным и лишенным права существования, но рассматриваемые с теоцентрической точки зрения, в связи со всей совокупностью бытия, они разрешаются в гармонию и обуславливают собою добро; они составляют не больше, как временный и преходящий дефект (недостаток, небытие еще того, что имеет быть впереди) Если и встретится в пантеистической системе речь о добре и зле в нашем смысле слова, равно как и о свободе и долге, то это будет сделано в ущерб последовательности системы, – будет сделано под давлением практической жизни, которая, идя своим чередом,

мало обращает внимания на теоретические замыслы человеческого ума.

Непонятно только, скажем, каким образом могло произойти, что названные сейчас основные понятия нравственности, представляющие на самом деле только призраки, иллюзию по идеалистически пантеистической теории, успели так крепко пустить корни в общем сознании всего человечества, что жили и живут, не смотря на все противоположения идеалистов-пантеистов в их реальной несостоятельности; мало того – даже вынуждают этих мыслителей к непоследовательностям в своей системе, заноса в нее такие вещи, существование которых не может быть выведено из ее основных принципов.

Если, таким образом, идеалистически-пантеистической теории Гегеля недостает, как очевидно из нашей критики, принципа *a quo*³⁹¹, то ей недостает, далее, и принципа *ad quod*.³⁹² Иначе: если из начал этой теории мы не в состоянии объяснять факта существования нравственного мира, то не в состоянии объяснить из них и цели его.

Все, что ни происходит, непременно должно происходить для *кого-нибудь*, для чьей-либо пользы или удовольствия, для чьего-либо блага, для удовлетворения (и следовательно непременно должно быть кем-нибудь сознаваемо); иначе оно теряет всякий смысл и значение, будет равняться несуществующему. Между тем в таком именно критическом положении оказывается гегелевская идея, в развитии своем не встречающая соответствия (адекватности) между собою, с одной стороны, и волей, получающую удовлетворение от развития этой идеи, и сердцем, наслаждающимся этим благом, развитием идеи – с другой стороны. Нам скажут, что недостаток у гегелевского абсолютного (у абстрактной идеи) воли и сердца восполняется волями и сердцами человеческими, так как человеческое существование имеет, по гегелевской теории, тот смысл, что оно служит субъективированию абсолютной субстанции; следовательно, развивающейся абстрактной идее соответствуют воля и сердце исторического человека. Но адекватно ли это соответствие? Ниже мы будем иметь случай видеть, что нет, как бы ни была продолжительна история

человека. Да и в каком отношении находятся по Гегелю человеческие личности к развивающейся абстрактной идее? В отношении скоропреходящих, бесследно исчезающих моментов, – в отношении вполне несамостоятельного и малозначащего средства, простого орудия. И это второй пункт, на который мы должны обратить внимание, доказывая недостаток у Гегеля принципа *ad quod*, несостоятельность его теории в объяснении цели нравственного мира.

Если в гегелевской теории, как мы видели сейчас, оказался недостаток блага, как цели нравственности, при рассмотрении объективной стороны, служащей необходимою опорой для человеческой нравственности, при рассмотрении гегелевского Бога; то такой же недостаток блага оказывается и при рассмотрении субъективной стороны нравственной жизни и деятельности человеческой, при рассмотрении человека, как нравственного деятеля. Еще пожалуй сносно может показаться жизнь философа, который в часы спекулятивных своих работ достигает знания абсолютного, сознает свое тождество с ним, – так как гегелевское абсолютное, как нам уже известно, достигает самосознания в мышлении человеческом. Но достигает ли полного удовлетворения, истинного и прочного блага и этот философ? Не достигает, так как и философ, сознавая субстанциальную принадлежность свою абсолютному, считает индивидуальное существование свое не больше, как быстропреходящим и навсегда исчезающим моментом, и он действительно проходит и навсегда исчезает, по гегелевской теории; след., и он не в состоянии достигнуть обладания прочным, неотъемлемым благом; и он, сознавая даже тождество свое с абсолютным (в часы своего мышления), далеко не в состоянии получить то благо и удовлетворение, какое может получить человек, который сознает личную самостоятельность, относительную независимость от абсолютной субстанция, свое вечное, непреходящее существование. Да и вся ли, наконец, жизнь даже философа слагается из ясных понятий и отвлеченного мышления? – и насколько не вся, на столько в меньшей мере достигается им благо. А что сказать о не философах, людях, вращающихся в круговороте житейских

отношений, преследующих мелкие, частные, подчиненные цели, о людях, неспособных даже подняться к сознанию абсолютной идеи? Понятное дело, что эта категория человеческих индивидуумов имеет еще меньшее значение, что жизнь подобных индивидуумов еще менее ощутительна в общей жизни универсума, еще бесследнее и незаметнее пропадает. Это так, по соображениям *Гегеля*; но удовлетворится ли этими соображениями душа каждого из индивидуумов? Как она может удовлетвориться, когда она преисполнена влечением и стремлением исповедовать “Бога живых”, между тем Бог *Гегеля* есть Бог мертвых? Как она может удовлетвориться, если “вместо хлеба”, выразимся словами *Лотце*, “Гегель, в своем пренебрежении индивидуальной жизни в виду отвлеченного развития идеи, угощает ее камнем?”³⁹³ Как она может удовлетвориться, если “счастье и мир ее, – продолжим словами того же мыслителя, – не принадлежат к целям исторической работы, если ход истории есть громадная трагическая бойня, на которой приносится в жертву всякое и все индивидуальное счастье и всякая и вся индивидуальная жизнь, для того чтобы благополучно шло развитие всеобщей идеи человечества”.³⁹⁴ Как она может удовлетвориться, если все, что она делает и выносит, все, на что она надеется и к чему стремится, наконец все, чего она достигает, – все это принадлежать только к механизму и декорации, на которые божественный дух тратится для того, чтобы доставить себе зрелище развития идеи”.³⁹⁵ Скажут, что “нам следует преодолеть в себе мягкосердие чувствительного взгляда на историю и привыкнуть к мысли, что главное-то и заключается в необходимом процессе понятия, а не в счастья и несчастий индивидуумов”.³⁹⁶ Но не возмущается ли против этого совета естественное чувство каждой человеческой души, не исключая и души спекулятивного философа? Пока будет теплиться в человеке искра жизни, до тех пор он будет вопить против этого зверского насилия над ним, давая знать, что подобное учение идет в разрез с его *природою*, которой нельзя нарушать безнаказанно. В этом пункте уж выше материализм с своею эвдемонистической теорией, так много хлопочущий о счастье человеческих

индивидуумов, о благополучном состоянии их, о наслаждении (хотя временном, преходящем, но действительном, реальном). Самое же высшее наслаждение и высшее счастье человека, проистекающее из любви, этого принципа нравственной деятельности по ее материальному содержанию, каким образом может осуществиться в отношениях человека к безличному богу Гегеля, если любовь предполагает личные отношения, отношение личного человека к личному же, имеющему сердце Богу, а не к отвлеченному, холодному разуму. Таким образом, если бы и удовлетворился гегелевским богом ум человека, то никогда не удовлетворится им сердце человеческое; если бы стояли за этого бога философы, то против него восстали бы простые смертные. И не оказался ли бы в этом случае человек, существо хотя ограниченное, конечное, но обладающее чувством и волей, обладающее способностью любить, (т.е. воспринимать в себя и обнимать собою все живущее, не уничтожая однакож его самости, и в тоже время предавать себя всему живущему, но без уничтожения самости собственного “я”), – не оказалось ли бы такое существо гораздо возвышеннее, привлекательнее и богаче содержанием, чем гегелевский бог, хотя абсолютный, но холодный, ко всему другому индифферентный, все поглощающий, все исключаящий и все уничтожающий, нов конце концов все таки остающийся таким же абстрактным, безжизненным, несовершенным по содержанию, каким был и прежде.

Да и какие, наконец, могут быть для человека, при изложенных условиях его жизни, побуждения энергически и честно действовать на поприще своей жизни, чем ему мотивироваться на пути к цели, если любовь к преследуемому предмету, этот нерв жизненных стремлений к цели, рассечена? Чем он может интересоваться и поощряться в выборе средств и путей для своей деятельности, если он знает, что все совершается с независящею от него необходимостью, что потому на нем не может лежать никаких обязательств, никакого долга, что все совершается не для его блага, а для блага кого-то стороннего, другого, или, лучше сказать, ни для чьего блага,

что своею деятельностью он не в состоянии достигнуть никакого прочного, реального, истинного блага?

Много шуму у *Гегеля*, скажем в заключение, а мало дела; большие приготовления, а ничтожный результат. И оно в самом деле так, коль скоро все низшие ступени жизни в мире (как нечеловеческой, так и человеческой), со всеми происходящими на них событиями и явлениями, существуют только для того, чтобы немногие философы могли созерцать развивающуюся в мире идею, – коль скоро, далее, и философы, при всей ясности сознания этой идеи, при всем сознании тождества своего с абсолютным, все-таки не могут сообщить последнему конкретного и реального содержания, а сходят один за другим со сцены истории, оставляя когда-то сознававшуюся ими идею пустою, бессодержательной, индифферентной в самой себе, и равно за собою не оставляя ничего прочного, реального, непреходящего.

Если верно то, что сказали мы доселе, разбирая теорию идеализма, то теперь мы пришли к заключению, которое, по-видимому, дальше всего отстояло от вопроса. Не напрасно говорят, что противоположности часто соприкасаются; это случилось и в отношениях между материализмом и идеализмом. Хотя в исходных пунктах они слишком далеко отстоят друг от друга, но в конечном результате оказываются совпадающими. Если абсолютное *Гегеля*, идея его имеет действительное, реальное существование только в нашем мире, то следовательно, на самом деле, в реальности (а чистая идея, не имеющая соответствующего реального содержания, есть ничто) она есть результат развития мира, продукт сил природы; и, следовательно, в действительности (реально) не может быть мыслима чем-то высшим мира, превознесенным над ним, чем-то правящим миром, господствующим над ним. Следовательно идеализм переходит в последнем результате в материализм. Таким образом принципы истории, устанавливаемые двумя рассмотренными нами мирозерцаниями (материалистическим и идеалистическим) могут быть даже рассматриваемы в последнем основании как

один принцип, но принцип несостоятельный, и во всяком случае отвергаемый нами.

Какое же начало мы установим в значении принципа истории?

Так как многие факты истории, многие явления нравственного мира, образуемого человеческой жизнью, не могут быть объяснены, как мы видели, из начал материализма и идеализма, т.е. из физических (материальных) сил и их закона (закона безусловной, физической необходимости), к которым в последнем результате сводятся материалистическая и идеалистическая теории, то, очевидно, должно быть признано бытие высшей, трансцендентной (сверхчувственной) сущности для объяснения явлений нравственного мира, без которой последние останутся непонятными. Гегелевский идеализм (в отличие от материализма) допускает такое высшее, трансцендентное бытие, но представляет его в форме чистой идеи, не имеющей адекватного реального содержания; номы уже говорили, что идеальное без соответствующего реального, абстрактное без соответствующего конкретного, понятие или мысль без соответствующей жизни есть пустота, ничто. Потому, допуская, на основании очевидных фактов, существование нематериального, сверхчувственного (идеального – выразимся, положим) начала, в противоположность материальному, чувственному (реальному), мы представляем себе его в форме реальной, действительно существующей сущности, в виде идеи (абстрактной формы), наполненной реальным содержанием (жизнью); следовательно термин “идея” мы понимаем не в абстрактно-логическом смысле, а в конкретно-метафизическом, не как возможность только, но и как действительность, но действительность категории бытия высшего, тонкого, духовного, совершенного, по сравнению с грубым, материальным, несовершенным (как бессознательным и несвободным, не устанавливающим идеалов и не преследующим целей) бытием видимого мира. А такая идеально-реальная сущность может мыслиться и существовать не иначе, как в форме *личности*. Таким образом принципом истории мы ставим принцип личности, открывающийся для нашего мира в человеке.

Сущность личности, этого принципа истории, состоит в том, что она есть бытие *от себя* и *для себя*, что она исходное начало своей жизни и цель ее заключает в самой себе, словом – что она сама себя обуславливает.³⁹⁷ В силу этого субстанциального, метафизического свойства своего, личность не застаёт себя готовой, или всецело полагаемой сторонней, внешней силой, а сама себя полагает, сама себя производит. Следовательно, только в личности мы находим те условия, которые оказываются необходимыми для объяснения указанных вами выше явлений нравственного мира и разрешения непонятных для материализма и пантеизма фактов истории. Только из этого начала могут быть объяснены и поняты бытие в мире свободы, существование в роде человеческом идеалов и обязательных норм для человеческой деятельности, человеческое чувство ответственности за действия, факт обвинения и наказания преступлений, совершаемых в человеческих обществах, возможность самопожертвования и любви, явления добра и зла в мире. Только из этого начала нам понятно будет, каким образом человек может вторгаться в миротечение и миропорядок и по-своему распоряжаться в нем то там, то здесь, быть самовольным и самостоятельным вкладчиком в мировую экономию. Только отсюда будет понятно, каким образом могло произойти, что человек впутался в ненормальное состояние, что он не таков в жизни своей, каков должен быть по требованиям своей природы, что он томится по идеалу, с которым разошелся, – будет понятно, почему человек должен страдать, и страдает, в настоящее время, горестным существованием искупать свою вину и путем тяжких жертв возвращать потерянное благобытие. Как видим, понятие личности тождественно с понятием нравственного существа, а также с понятием духа. Характерные же признаки личности, духа, или нравственного существа суть свобода и руководящий ее разум (самосознание).

Но личность, представляемая человеком, не есть *чистая* личность (совершенная свобода и полное самосознание), не есть чистый дух, не есть чистый эфос. В ней имеет место и относительное право и материалистическое начало; и потому-

то, устанавливая в своем месте факторы истории, мы в числе самых общих факторов поместили и физическую природу. Человеческая личность представляет собою синтез антитез – духа и материи, и насколько простирается наш эмпирический взгляд, настолько в истории мы видим ее в этой именно двусоставной форме. Человеческая личность даже перестала бы быть полною личностью, если бы она проявилась в форме чистого духа, потому что в самом понятии человека лежит требование двусоставного существа. То обстоятельство, что дух человеческий связан с материей, служит, конечно, ограничением для первого, есть причина умаления его в градации существ универсума, младенческого, так сказать, состояния его (потому задача человека – постепенно овладевать присущей ему физической стороной, мало-помалу поставлять ее в услуги своему духу); но для физической природы, кстати заметить, обстоятельство это в высшей степени важно в благотворно. Без этого условия физическая природа оставалась бы совершенно и навсегда исключенной из области духа, не имела бы пункта соприкосновения с высшею формою бытия, и таким образом космос распался бы на две совершенно отделенные друг от друга области; при этом же условии (соединении духа и материи в субстанции человека) физическая природа получает возможность быть вовлеченною в область духа, принимать участие в его жизни и вступать с ним во взаимоотношение. Таким образом, найденный нами принцип истории, т.е. принцип личности, обнимает собою и физическую природу, и принцип материи (материалистический). Это значит, что отвергнутые нами принципы – идеалистический и материалистический – не исключаются безусловно нашим принципом, а обнимаются им и поглощаются. Это, впрочем, будет яснее из последующего.

Но уже связанность человеческого духа материей, которая есть начало противоположное ему и потому ограничивающее его, заставляет предположить, что человеческая личность не есть, как уже заметили мы выше, личность чистая, т.е. полная, совершенная, абсолютная. Специфическими чертами личности мы признали свободу и самосознание; во наблюдая человеческую личность в процессе ее жизни, с ясностью

увидим, что она далеко не обладает полным светом самосознания и полной свободой самоопределения. Во-первых, исследуя человеческую личность в ее происхождении, в те моменты, когда она вступает в процесс своей жизни, найдем, что самосознание ее развивается из темной, бессознательной области, и свобода ее обусловлена инстинктивными влечениями в полусознательными желаниями; новорожденного никто не назовет действующим самосознательно и свободно. Следовательно, человеческая личность развивается из темного натурального основания, на котором она коренится. На этом же корне она опирается всегда, в продолжение всей своей жизни, как бы высоко она ни развилась. Говорим – всегда, потому что если мы станем наблюдать человека, вполне созревшего умственно и нравственно, то опять-таки найдем, что он всегда живет в двух формах существования – сознательной и свободной (личной) и бессознательной и несвободной (безличной). Содержание нашего “я” никогда не создается и не может быть создано нами все вдруг, а лишь последовательно, по частям: в глубине нашего “я” лежит фонд, который никогда не может быть освещен светом самосознания; мы никогда не в состоянии сознать, что такое наша душа в своей сущности, как “вещь в себе”, по выражению *Канта*, как носитель тех психических явлений, которые сознаются нами. Равным образом действуя свободно, человек никогда не определяется в своей деятельности единственно или чисто из самого себя, никогда не действует без каких-нибудь мотивов, т.е. без представлений о достоинстве предметов, приводящих волю в движение, и без внутренних вызовов к деятельности, коренящихся в инстинктивных влечениях; не говорим уже о том, что в индивидуальных особенностях своей природы человек наталкивается на такую границу, которая не может быть всецело преодолена и уничтожена никакими усилиями его свободной воли. Вот почему ограниченная личность человеческая необходимо предполагает безграничную личность божескую. Предположить это мы вынуждаемся тем же соображением, которым обыкновенно руководствуются, доказывая бытие Бога из космологического и отчасти нравственного начал. Основание

это лежит во всеобщем логико-метафизическом законе *достаточная основания*. Если человек есть личность ограниченная, условная, несовершенная. то для объяснения факта существования ее необходимо предположить, следуя закону достаточного основания, существование личности безграничной, безусловной, всесовершенной. Если, далее, человек, как нравственное существо, носит в себе нравственный закон, с безусловною необходимостью (категорически) обязующий его свободную волю, то, очевидно, должен существовать личный законодатель, в котором лежало бы достаточное основание нравственного закона, ощущаемого человеком в своей совести и не имеющего достаточного основания в нем самом. Но это не все. Коль скоро человек есть существо не только оперирующее абстрактными процессами холодной мысли, но и способное *любить*, вступать в сердечное интимное взаимодействие с другими существами, то в этом для нас открывается возможность такого доказательства бытия абсолютной личности, которое по убедительности своей превосходит все другие доказательства и от которого одного все возможные доказательства получают подтверждение и силу. Это так называемое религиозное доказательство (Якоби), состоящее в том, что человек *непосредственно* убеждается в бытии личного Бога в благоговейной преданности и любви к Нему, получая ответ на них со стороны Бога (со стороны Его попечительности и Его любви), – убеждается вследствие прямого соприкосновения своего духа с духом Божиим. В этом случае человек ощущает присутствие в себе Бога с такой же определённою и уверенностью, с какими созерцает внешними чувствами окружающие его предметы: и если, допустим, в ясности и отчетливости первое ощущение уступает последнему, чувственному созерцанию, то тем убедительнее оно в том отношении, что соприкосновение человеческого духа с предметом своим здесь бывает непосредственное, между тем как в последнем случае оно посредствуется внешними чувствами и внешней средой.

Если мы убедились, что условия существования человека, как существа конечного, условного, именно – ограничение его

окружающим миром (и физическим, и духовным) есть причина того, что человеческая личность есть личность неполная, несовершенная, то отсюда с ясностью следует неосновательность учения Спинозы и его последователей-пантеистов, что абсолютное не может быть мыслимо в личной форме, что “абсолютная личность есть *contradictio in adjecto*”³⁹⁸ (*Штраус*). Человек потому и не есть полная, абсолютная личность, что он не есть безграничное, абсолютное существо: а если бы он был таковым (безусловным, ничем неограниченным), то тогда именно он и имел бы возможность быть совершенной личностью. След., именно абсолютному, именно божеству, и только Ему, принадлежит возможность быть истинной, чистой личностью; именно на Него, и только на Него, может быть перенесено в полном объеме понятие личной жизни, – между тем как человеку личное существование принадлежит в относительном только смысле. Стоит только не забывать данного нами выше понятия о личности. Личная форма существования была бы ограничением (*negatio*) для божества в том только случае, если бы определения (*determinatio*) личности, а вместе с тем само бытие ее, полагались сторонней силой, а не самою же личностью; между тем мы в том и нашли сущность личности, что она существуем через себя саму. Полагая само себя, производя из самого себя сущность своего бытия и обуславливая самим собой свойства своей жизни, абсолютное тогда именно и полагает себя, тем самым и реализует себя, а не отрицает себя; а полагая себя единственно из самого себя, независимо от всякого внешнего давления, абсолютное, натурально, полагает личные свойства своя (самосознание и свободу) в безусловной степени (а не в той условной, ограниченной, в какой полагает себя человеческая личность), следовательно, и с этой стороны не встречает ограничения, отрицания. Напротив, тогда-то абсолютное и претерпевало бы ограничение, если бы оно не было личностью, т.е. если бы не полагало самосознательно и свободно полноту своего бытия и совместно с этим не приобретало возможности и силы определять собой и полагать от себя и все вне существующее. Таким образом, “как

правильно понятое понятие абсолютного, – скажем словами *Пфляйдерера*, – ведет к понятию личности, так и правильно понятое понятие личности ведет к понятию абсолютного. Таким образом с двух сторон получаем доказательства в подтверждение той истины, что “абсолютная личность” – не только не немыслимое *Non ens*³⁹⁹, как думает *Штраус*, а, напротив, понятие логически необходимое”.⁴⁰⁰

Да и соединение (синтез) материи и духа в субстанции человека и вообще в устройстве мироздания заставляет предположить причину (личную) этого гармонического соединения, лежащую вне соединяемых элементов, так как в самих элементах, как неоднородных и индифферентных между собой, не может лежать довлеющей на то причины.

Таким образом, признав принципом истории принцип личности, мы должны стать с ним на *теистическую* точку зрения, – отнюдь, впрочем, не исключаящую антропологической точки зрения и даже физической, во обнимающую их. Говорим “теистическую” не в смысле эманатизма, или деизма, – потому что эманатизм или иначе спекулятивный теизм (из древних – неоплатоники, гностики; из новых – *Бэм*, *Шеллинг*, *Вайссе*, *Роте*, *Фихте* младший и др.) составляет предварительную ступень к пантеизму, который отвергнут нами; а деизм или иначе – эмпирический теизм (из древних – *Аристотель*, из новых – английские деисты, *Лейбниц* и др.) ведет к материализму, которого также мы не приняли. Значит долг наш, стоя на теистической точке зрения, признавать и совместное, и раздельное существование Бога и мира. Но исследование этого предмета не входит в задачу настоящего сочинения.

Принцип личности, поставленный нами принципом истории, выяснен в особенности христианством; оно выяснило как истинное понятие о личном Боге, так и истинное понятие о личности человека, – хотя ограниченной, но имеющей вечное значение и достоинство. Потому представление о личном Боге и личном человеке особенно было сильно и получило преобладающее значение в первые века христианской эры и средние века, хотя, конечно, больше принималось со слов Библии на веру, чем ставилось предметом научного

исследования и выводилось строго логическим путем из научных посылок. Как на представителя направления этого времени, философствовавшего об истории, укажем на *Боссюэта*. Но и в новейшее время, несмотря на широкое распространение пантеистического и материалистического направлений, нет недостатка в защитниках принципа личности и в таких трактатах и исследованиях по философии истории, которые в качестве деятелей истории выводят личного Бога и личного человека. Укажем на *Зиссмилыха, Гамана, Шлоссера, Нибура, Шлегеля, Гербарта, Г.Миллера, И.Миллера, Лазаруса, Лотце, Эттингена, Германа, Шарлинга* и др. – из немецких философов-историков; на *Жавари, де Местра, Балляниша, Габриеля, Гратри, Буллье, Бюша* и др. – из французских; на *Розмини, Романьози* и др. – из итальянских; на *Эдуардса, Шедда, Маколея, Карлайла* и др. – из североамериканских; на *Гейера* – из шведских.

Цель истории

Но термином *a quo* предполагается *ad quod*;⁴⁰¹ один полюс необходимо предполагает другой, противоположный; говоря о таком или ином начале чего бы то ни было, мы неизбежно наталкиваемся на вопрос о таком или ином конце его. Равным образом речь о факторах, о силах необходимо предполагает такой или иной предмет, такую или иную задачу, такую или иную цель их деятельности. Поэтому, выяснив принцип истории (и факторы ее), обратим внимание на выяснение цели ее. Здесь также положительное решение вопроса мы должны предварить критическим решением его.

Соответственно двум противоположным крайностям, найденным нами при установлении принципа истории, ее начала, – крайности материализма и идеализма, – мы наталкиваемся в философии истории на две противоположные крайности и при определении цели истории, ее конца. Сторонниками натуралистически-материалистического направления создана и защищается теория *вечного круговращения*, а сторонниками натуралистически идеалистического направления создана и защищается теория *бесконечного прогресса* (*progressus in infinitum*).

Сторонники вечного круговращения опираются на том взгляде, из которого еще в древнее время вышел в своем рассуждении автор библейской книги Екклесиаст (Еккл.1:4–11). Обращая внимание на природу и историю, последний находит в них постоянное повторение одних и тех же явлений, и “ничего нового”, ничего интересного, могущего удовлетворить стремление духа человеческого к прогрессивному движению вперед. В области природы он видит монотонное круговращение солнца, такое же круговращение ветров, такое же круговращение рек. В области истории находят бездельное (по-видимому) прихождение и прохождение человеческих поколений, бесполезные “труды человека, которыми он трудится под солнцем”, но которые не приносят ему “никакой пользы”, скучное повторение “того, что уже было” и “что уже делалось”,

изглаждение “прежнего” из памяти современников, которые, в свою очередь, “не останутся в памяти у тех, которые будут после”. “Бывает нечто, – выражается Екклесиаст, – о чем говорят: смотри, вот это ново; но если присмотримся, то найдем, что это “было уже в веках, бывших прежде нас”. Такое наблюдение приводит автора к умозаключению, что “все суета”!

Теорию эту, опиравшуюся в древнее время на непосредственном наблюдении явлений природы и истории, в новейшее время стараются обосновать на строго научных данных. Как в природе εὔρηκα⁴⁰² сторонников этой философии истории состоит в том, что они открыли вечное превращение и круговращение вещества, производящих из жизни смерть и из смерти жизнь, из цветов гниль и из гнили цветы, так и в истории они не видят ничего больше, как вечное периодическое повторение одних и тех же событий, одних и тех же явлений, – и это происходит как в макрокосмической форме существования, так и в микрокосмической. Если в древнее время говорили, что нет ничего нового под “солнцем”, то в новое время говорят, что нет ничего нового “под луной”. Хотя в частности мироисторической (и вообще мировой) системы и происходит постоянное изменение, постоянные метаморфозы, но в общем, в сущности, она остается постоянно неизменной, в круговращении жизни, в сфере ее, не происходит действительно новых форм существования и новых принципов. А если так, если существование истории и вообще мира не направлено на достижение какого-нибудь конечного определенного пункта, а представляет собой только постоянный расход и приход средств к цели, то, след., оно бесцельно и не имеет разумного смысла. Да иначе и не может быть: коль скоро происхождением своим мир и история обязаны, по материалистической теории, слепому случаю, а не разумной необходимости, то и конец их должен определяться не разумной телеологической причинностью, а бесцельной игрой.

Фальшь материалистической теории вечного круговращения в истории обличается и опытными наблюдениями эмпирической действительности и априорными суждениями

философствующего разума. В первом отношении не только история, но даже естествознание говорит нам, что в мире ощущается не застой, а прогресс. Естествознание говорит, согласно с Библией, о постепенном (прогрессивном) возникновении вселенной (космоса) и о таком же возникновении различных видов бытия и жизни на нашей планете; говорит, далее (и геонимия, и астрономия), о прогрессивном движении, совершающемся в природе и в настоящее время. Но гораздо яснее говорит история о прогрессе в человеческом роде. Прогресс человека в интеллектуальном отношении и в овладении силами природы не подлежит ни малейшему сомнению. Не так заметен прогресс его в моральной области и в овладении самим собою. Но мы имели уже случай разбирать теорию Бокля (и др.), отвергающего прогресс человечества в последнем отношении, а отчасти будем еще говорить об этом предмете впереди. Конечно, коль скоро человек (и вообще мир) есть ограниченное существо, то он должен быть заключен в известные пределы, в определенные формы, которых не может переступить, чтобы стать беспредельным, в которых должен круговращаться; коль скоро, далее, он вышел из нормального состояния и впутался в ненормальное, то в этом случае весьма естественно, если он в прогрессивном движении своем делает частые возвраты назад, часто задерживается в своем развитии, в чем собственно и заключается истинная сторона теории вечного круговращения. Но круговращение человека в известных непереходимых границах, существование его в известных определенных формах не препятствует ему осуществлять присущее ему стремление к беспредельному, направляться в жизни своей беспрестанно вперед и вперед. Не препятствует же движение, напр., земного шара вокруг собственной оси движению его вокруг солнца. Произносит же, напр., слово “Бог” и дитя, произносит его и философ; но какая огромная разница в содержании, мыслимом тем и другим за произносимым словом. Присуща же, напр., условному человеческому уму идея безусловного? Даже самые сходные по-видимому явления в истории не представляют собой простого повторения прежде бывшего, но содержат в себе

особенные характеристические черты, объясняемые разностью времени и обстоятельств того или другого события.

Но предположим, что в истории не происходит ничего нового, что она представляет собой вечное круговращение; тогда возникают неразрешимые трудности для философствующего ума. К чему тогда, спрашивается, всякое движение, всякая жизнь в истории? Когда мы совершаем что-нибудь, то совершаем *для чего-нибудь*, для какой-нибудь цели, и только в этом случае действие наше получает достаточное основание и разумный смысл. Следовательно, представляя историю бесцельным круговоротом, производимым слепой игрой физических сил, теория вечного круговращения устраняет из истории всякий разумный смысл; но в этом случае она встречается с неразрешимым вопросом: каким образом из бесцельной игры в макрокосмосе объяснить сознание разумной цели и стремление к ней в микрокосмосе? Как примирить то и другое? Это тот же самый неразрешимый вопрос, на который наталкивается материалистическая теория и при объяснении происхождений вселенной: каким образом, спрашивается, из неразумия произошел разум, из слепого случая – разумная необходимость? Очевидно, что это противоречие для человеческого разума, вещи несовместимые. А так как разум наш не может отказаться от себя самого, не может ввести в себя противоречие, иначе он разрушил бы себя, то значит должно быть устранено то, что несовместимо с ним, т.е. должен быть предположен разум и в макрокосме. Вопросы – откуда и куда, почему и для чего суть основные вопросы испытующего ума человеческого, между тем материалистическая теория не дает на них ответа.

Не удивительно поэтому, если практическим следствием этой теории является пессимизм, самое безутешное мировоззрение, оказывающее весьма вредное влияние на нравственную жизнь человека и глубоко унижающее благосостояние его в сравнении с благосостоянием всякого другого живого существа. Откуда возьмется у человека энергия для деятельности, если он знает, что все труды его в сущности напрасны и не ведут к прочной разумной цели? Из-за чего он

станет подчинять себя долгу, жертвовать собою, если он знает, что все это не служит к созиданию высшего порядка вещей, в котором эти жертвы и эта верность долгу будут по достоинству оценены и послужат ему во благо? Не оказывается ли тут человек самым жалким существом из всех чувствующих существ, преисполненным необъяснимого противоречия? В самом деле, мы видим, что в природе находится точное соответствие между влечением существа и назначением его, между потребностями и удовлетворением их, вследствие чего физическое существо оказывается в явлении своем тем, чем он должно быть по своей идее, и потому остается довольным в настоящую свою жизнь. Не то видим мы в человеке. В нем влечение оказывается высшим, чем назначение, потребности оказываются высшими, чем то удовлетворение, которое получается им при настоящем порядке вещей: будучи заключен с прочими живыми существами в круговороте природы, он не может успокоиться в этом состоянии. Не ясно ли отсюда, что цель человеческой истории должна лежать выше и глубже, чем полагает ее теория вечного круговращения? Иначе мы принуждены будем прийти к тому концу, к которому приходит пессимизм, именно — к отвращению от самой жизни, как от величайшего зла, к стремлениям самоубийства.

Ясно, что материалистическая теория вечного круговращения не в состоянии удовлетворить дух человеческий, жаждущий жизни, и жизни со смыслом, с целью. Поэтому гораздо рациональнее, привлекательнее и благотворнее для нравственности представляется идеалистически-пантеистическая теория бесконечного прогресса, допускающая безпредельное совершенствование, беспрестанное восхождение бытия на высшие и высшие ступени совершенства.

Но будучи привлекательнее на вид, она не объясняет сущности дела и не удовлетворяет человека точно так же, как и теория круговращения. Прежде всего и здесь, собственно говоря, жизнь мира является бесцельной. В самом деле, если цель при прогрессе *in infinitum*⁴⁰³ никогда не может быть осуществлена, если искомый результат никогда не может быть

достигнут, то не напрасны ли все труды к осуществлению этой неосуществимой цели, не бесцельна ли работа в интересах достижения этого недостижимого результата? Идеальное, не имеющее и не могущее иметь соответствующего себе реального, есть ничто, призрак; и это-то ничто есть цель прогресса in infinitum. Ясно, что прогресс in infinitum, строго говоря, и не есть прогресс, в смысле постепенного приближения к конечному пункту, так как каждая из ступеней этого прогресса находится в таком же точно отдалении от конечного пункта движения, как и всякая другая, т.е. в расстоянии безусловной недостижимости. Но предположим, что бесконечный прогресс действительно имеет место в истории; для кого же, спрашивается тогда, он имеет значение? Не для Бога, конечно, так как Его не существует, по пантеистической теории, помимо человеческого сознания о Нем. Не для человека, так как он не в состоянии и обозреть этого прогресса. Да и к чему борьба и страдания человеческих личностей, к чему жертвы из-за долга, если они не переживают тех плодов, которые приносятся этими жертвами и страданиями в последнем результате? Все это вопросы, на которые мы наталкивались и в критике материалистической теории круговращения, и которые дают знать, что и идеалистически-пантеистическая теория страдает теми же недостатками и столь же несостоятельна в решении нашего вопроса, как и материалистическая. В иллозоизме же. в который выродился пантеистический идеализм, сглаживая мало-помалу различие между идеей и природой (в последнее время у *Шопенгауэра*, но он замечен еще у *Спинозы*), последний ясно обнаруживает тяготение и сродство с натуралистическим материализмом.

Таким образом, говоря и о цели истории, мы приходим к необходимости признания существования личного Бога, как конечного пункта жизни и стремлений человека и человечества – точно так же, как мы нашли необходимым признать существование Его, исследуя принцип истории. История и не бесцельна (не представляет собою круговорота), и не преследует в качестве цели чистую идею, нигде и никогда не достигающую осуществления, а имеет целью достижение

обладания реальным благом, составляющим последний пункт всякого возможного стремления человека, или кого бы то ни было, и потому доставляющего ему полное удовлетворение и покой. Это реальное благо, составляющее конечный пункт стремления человека, должно быть, натурально, то самое благо, которое составляет и исходный пункт существования человека, так как потребности, вложенные в природу человека виновником его существования, могут быть удовлетворены, понятное дело, не иначе, как этим же самым виновником; начало и конец должны соответствовать друг другу, покрывать друг друга, иначе не может быть гармонии в бытии. Благо это – личный Бог, как абсолютное живое существо; и следовательно конечная цель истории стоит в полном реальном соединении человека с личным Богом. Соединение это происходит в любви, – но любви не спинозовской или фейербаховской, а христианской, состоящей (по данному нами в своем месте объяснению) в том, что мое “я” я всецело предаю в другое “я”, но без уничтожения самости (личности) моего “я”, и одновременно чужое “я” всецело воспринимаю в мое “я”, но без уничтожения самости воспринимаемого мною чужого “я”. В этом состоит вечная жизнь. Тут источник жизни разлит во всех участниках жизни, и потому тут в полном смысле наступает царство Божие в человеческих душах и во всем бытии, Бог – “все во всем”. Поэтому можно (и должно) сказать, что цель истории – устройство царства Божия, божественного миропорядка. С достижением этой цели человек достигнет гармония между своей идеей и действительностью, достигнет примирения и единства того, чем он должен быть по своему назначению и своей природе, с тем, что он есть фактически – первое будет последним и последнее первым.

Элементы, из которых слагается описанное сейчас нравственное благо, составляющее конечную цель человеческой жизни (истории), указаны *Кантом* (хотя, впрочем, не в удовлетворительном определении). Это – святость и блаженство (по *Канту* – “добродетель” и “счастье”). Элементы эти и двойственное число их вытекают из того, что человек может быть рассматриваем, во-первых, со стороны его

поведения, его деятельности, его подвигов, осуществления вложенной в природу его объективной идеи, а во-вторых, со стороны ощущаемого им субъективного состояния, следующего за первым, – со стороны “труда” и со стороны “наслаждения”, как выражаются современные экономисты и утилитаристы. Человек носит в себе закон для своей воли, и поскольку воля его не осуществляет в полноте этот закон, постольку он чувствует раздвоение в себе, ощущает границу, о которую претывается его свобода, постольку не вступает в полное единение и с источником и вечным воплощением нравственного закона – личным Богом; но с полным уничтожением дуализма между человеческою волею и законом уничтожаются границы психологической и нравственной свободы человека и влечения его (присущего и всякому живому существу) к самоутверждению, он достигает полного самоположения – на лоне вечного источника бытия и жизни своей, а вследствие этого – полного удовлетворении. Все прочие жизненные влечения человека сливаются в одно основное влечение – влечение к Богу.

А ступени для достижения нравственного блага, как цели истории, описаны философией *Гегеля* (хотя, впрочем, в ином смысле). Это – ступени сознания объективного, субъективного и субъективно-объективного. В этом отношении можно провести полную аналогию между развитием каждого в частности человеческого индивидуума и развитием всего человечества; тот и другое проходят одни и те же ступени развития. В самом деле: если человек и человечество не сами из себя произвели и производят свое существование, а получили и получают задаток к своему развитию готовым, данным внешней, объективной силой, развиваются в своей жизни из темного натурального основания, то естественно, что на первых порах они будут чувствовать в себе сильное давление этой объективной натуральной силы, будут отвлекаться почти всем вниманием своим на внешнее, объективное, и только ему усвоят истинное и существенное значение, будут ощущать себя пассивными и несвободными. Мы видим, что малолетнее дитя всецело определяется в своих действиях и состояниях

натуральной силой, которой оно окутано, что оно несвободно; видим, что восточное язычество обоготворяет внешнюю природу и вообще усваивает ей универсальное и господствующее значение над человеческим духом, – тут история почти всецело определяется природой. Задача человека на этой ступени – побеждать природу духом, покорять чувственность разумом, заменять слепую необходимость свободой, переходить из сумеречного состояния объективного сознания в светлую область самосознания. Но одна крайность вызывает другую: чем подавленнее чувствовал себя объективной натуральной силой человеческий дух на первой ступени своего развития, тем энергичнее станет он попирает эту силу, когда придет к сознанию себя и этим путем освободится от нее, тем свободнее и неограниченнее он себя почувствует. Мы видим, что юноша готов разрушить все ограничивающее его и препятствующее его действиям, ему хотелось бы, чтобы все объективное служило орудием его субъективных хотений, он смотрит на себя, как на центр всего; подобным образом мы видим, что греко-римское язычество обоготворяет субъективное человеческое “я” и вообще усваивает ему царственное значение в мире, – здесь природу в значительной степени определяют историей. Задача человека на этой ступени – сознать свою ограниченность, зависимость от высшей объективной силы и устраивать гармонию между своим индивидуальным “я” и универсальным бытием, между субъективным и объективным миром. Этого он и достигает на третьей, высшей ступени своего развития, приходя здесь к признанию высшей духовной силы, которая властвует над ним, которой он должен подчиняться, и которая посредствует отношении его к природе, служа объединяющим началом для духа и природы, разума и чувственности. Здесь происходит гармоническое соединение свободы и авторитета, субъективного и всего объективного. Такое состояние человека мы видим в мужеском возрасте – в кругу индивидуальной жизни его, и в христианстве – в кругу мировой жизни его. Но, конечно, история движется к своей цели, как говорили мы выше, не прямым путем, по может делать возвраты назад и окольные обходы.

Если проследим историю прогрессивного развития человека, то найдем, что история идет к своей цели и в известной степени достигает ее и при настоящем порядке вещей, в сей земной жизни человека. Найдем, что человек более и более освобождается от давления окружающей его физической природы и приходит к сознанию себя (к самосознанию) и своего господства над природой; но в то же время вновь и вновь убеждается, что есть в бытии нечто ему не поддающееся и несокрушимое, нечто такое, что шире и глубже его по пространству и времени. Найдем, что человек более и более облагораживается, более и более проникается гуманным сознанием и гуманными отношениями, более и более становится способным к восприятию истинной религии (христианства), – и что мрачные тени на нравственной жизни его, нередко весьма глубокие, тем резче дают чувствовать свет истины, величие и незыблемость добродетели и святости. Найдем, наконец, что, по мере распространения господства человека над природой и самим собой и уяснения сознания высокого достоинства человека и его назначения, расширяется и углубляется источник наслаждения, довольства, счастья. Но в полноте цель истории (нравственное благо) не может быть достигнута в сей земной жизни. Не касаясь метафизических условий настоящего существования человека на земле, ограничимся указанием на недостаточность для достижения конечной цели истории нравственных условий существования человека, в настоящее время расстроенных. Достижению цели истории препятствует вошедшее в род человеческий зло, грех, а отсюда – уклонение человека от нормального развития и отдаление от высочайшего источника святости и блаженства и направление на низшие, подчиненные, и даже прямо противоречащие назначению его и потому не удовлетворяющие его цели. Что при настоящих условиях недостижимо для человека полное блаженство, это следует уже из того, что в мире господствуют болезни и смерть; а что при настоящих условиях недостижима полная святость, это следует из того, что даже самые великие подвижники на поприще разумно-нравственной жизни не в состоянии создать полной гармонии

между своей волей и присущим человеческому существу нравственным законом. Следовательно, необходимо предположить другую жизнь в видах достижения конечной цели истории, бессмертное существование души человеческой и восстановление для существования в новой форме тела человеческого. Отвергать это – значит увековечивать борьбу между добром и злом, увековечивать грех и страдания, и, следовательно, отрицать возможность достижения когда-либо нравственного блага. Даже у языческих народов нравственность ставилась выше земной жизни, даже у них считалось низким, недостойным человека жертвовать всем без исключения ради сохранения земной жизни, – след., предчувствовалась другая жизнь, в которой по достоинству будет оценена всякая жертва. Нельзя только поставлять будущую жизнь в такую резкую противоположность относительно нравственного состояния человека с земной жизнью, в какую обыкновенно она поставляется у нас; нельзя думать, будто со вступлением человека в загробную жизнь вдруг делается скачком в нравственном развитии; такое представление находится в противоречии с психологическим учением о природе души человеческой и с наблюдением строгой градации в сфере всякой вообще жизни.

Отношение между развивающимся родом человеческим и высочайшим принципом истории – личным Богом надобно представлять отношением воспитываемого к воспитывающему. Кто исключает воспитательное отношение между ними, тот должен будет предположить, что человеческий род или развивается с натуральной необходимостью, исключаящею свободу, или изначально обладает совершенством; но то и другое ложно и нами отвергнуто. След., развитие истории не есть чисто имманентное (что повело бы нас к абсурдному заключению, что высшее, более совершенное может быть объяснено из низшего, менее совершенного), а предполагает внешнее влияние высшей духовной силы, из которой одной может быть объяснено духовно-нравственное развитие человечества. Та сила, которая стоит во главе при начале истории и определяет конец ее, должна посредствовать и движение ее от своего начала к

своему концу. Силу эту, воспитывающую род человеческий к его назначению, обыкновенно называют божественным промыслом. Воспитательными средствами служат для него все порядки и учреждения в человеческом роде и все испытываемые им судьбы. Хотя воспитываемые действуют свободно и ходят своими собственными путями, но в то же время они выполняют и предначертанный божественный план, осуществляют вечную необходимость. Предметом воспитания служат как индивидуумы, так и род, – индивидуумы, поскольку род есть организм личностей, род – поскольку индивидуумы не должны быть понимаемы атомистически, без органической связи между собой. Последним замечанием объясняется, каким образом могут быть воспитываемы отдельные поколения и отдельные человеческие личности, между тем как множество их быстро сходят со сцены истории без полного и даже без всякого воспитания.

Генезис нравственности

Между развитием человеческого рода и развитием человеческого индивидуума есть близкая аналогия, так как они подлежат одним и тем же законам развития. Иначе и не может быть, коль скоро род есть организм индивидуумов. и потому если, с одной стороны, исследование родовой истории человека может способствовать уяснению некоторых пунктов индивидуальной истории его, то еще больше исследование последней может проливать свет на течение первой, так как индивидуальная история человека ближе к нам, чем родовая история, и потому тщательнее может быть наблюдаема, – так как она удобнее может быть обнята с одной точки зрения, подведена под одно начало и расчленена по периодам, – так как, наконец, возникновение индивидуальной истории может быть наблюдаемо (по крайней мере отчасти), между тем начало родовой истории, точно также как и конец ее, скрывается в тумане человеческого неведения, так что и в настоящее время антропологическая наука, не смотря на богатые исследования в области первобытного мира и огромные успехи по этому предмету в последние десятилетия, находится в недоумении на счет происхождения человека. Потому исследователю исторической жизни человеческого рода, особенно первобытного времени, надобно обращать тщательное внимание на отношение между микрокосмом и макрокосмом в их развитии, – более тщательное, чем какое обращалось по настоящее время. Какие, напр., оживленные прения шли и идут со времени создания гипотезы дарвинизма, – между тем не из наблюдения ли над возникновением и развитием индивидуальной (духовной) жизни человека должно быть заимствовано (как по крайней мере нам представляется) главное возражение к опровержению дарвинизма? Говоря это, мы имеем в виду тот факт, что человеческое дитя, как показывает опыт, не может развиваться в мыслящее и волящее существо под влиянием одной только природы, без воспитательного влияния других мыслящих и волящих

сущест⁴⁰⁴, а если достигло⁴⁰⁵ некоторой степени развития духовных сил, то начинает дичать, делает регресс духовный, в случае если будет оторвано от общества людей и предоставлено исключительно влиянию окружающей природы.⁴⁰⁶ Уже этот один факт доказывает, что человек не мог произойти из животного.

По вопросу о происхождении нравов, служащих выражением и нормой нравственной жизни человеческого общества, точно также как и по вопросу о происхождении языка, государства, религии, создались психологами, историками и моралистами разноречивые теории. И не удивительно; время происхождения нравов⁴⁰⁷ – это “туманная область, представляющая широкое поле для измышлений фантазии”;⁴⁰⁸ это “terra incognita”,⁴⁰⁹ о которой можно гадать по аналогии, но которую нельзя наблюдать непосредственно и относительно которой нет и не может быть прямых исторических известий. Одни думают, что нравы предписаны человеку и он научен им непосредственно Богом; другие считают их изобретением человеческим, основывают на взаимном договоре людей; иные выводят их из нравственного инстинкта человека. Бесспорно, что каждая из этих теорий скрывает в себе момент истины (чем и объясняется возникновение и существование их; но в чистом своем виде ни одна из них не выдерживает критики. Общий недостаток всех этих теорий тот, что они находятся в противоречии с дознанными по настоящее время законами психического развития, механизмируют моральную силу человека.

Сведение нравов на существо высшее человека, Бога или богов, как на источник происхождения их, объясняется импонирующим влиянием их на народное сознание. И в самом деле, мы обстоятельно разъяснили в своем месте ту истину, что в нравственном сознании или совести ощущается человеком сила, далеко превосходящая ограниченные условия человеческого существования, и что нравственная норма потеряла бы авторитетное значение свое по отношению к человеку, если бы не утверждалась на незыблемом основании абсолютной объективной необходимости. Потому-то еще у

язычников послушание законам государства было нераздельно от веры в охраняющих и судящих богов; потому-то еще язычники, слыша в себе голос совести, говорили – *est Deus in nobis*.⁴¹⁰ Но теория происхождения нравов непосредственно от божества страдает тем же коренным недостатком, каким страдает и всякая теория *восприятия* человеком нравов *извне*, от сторонней руки, или научения им. Ясно, что тут теряется относительная самобытность духовного существа человеческого, игнорируется присущая ему способность к творческой, в своем смысле, деятельности; вместо того чтобы постепенно производить и вырабатывать нравы из себя самого, из своего собственного существа, человек вынужден механически переводить их в себя в готовом виде из другого источника. С точки зрения современного психологического знания необходимо признать, что нравы должны иметь основание в психической природе самого существа человека.

В основании второй теории происхождения нравов,⁴¹¹ теории человеческого изобретения их, взаимного договора людей, как основания нравов верна та мысль, что человек не есть безучастный зритель происходящих в нем явлений, и что, далее, для человека, при настоящем его состоянии, недостаточно бывает субъективного внутреннего побуждения, как мотива к нравственной деятельности, а необходимо гарантировать последнюю строгими и прочными предписаниями внешнего закола. Но эта теория слишком обильна недоразумениями и очевидными противоречиями, чтобы она могла быть принята в объяснение происхождения нравов. Если мы спросим об основании, ш» которому члены известного общества следуют господствующим в среде его нравам, то сторонникам этой теории не трудно указать на взаимный договор этих членов; но что ответят они, если мы спросим об основании самого договора: на каком основании все члены общества решаются и соглашаются на заключение договора и свято соблюдают его? Дело в том, что если заключается договор для известного образа деятельности, то значит предполагается возможность не следовать этому образу деятельности, – возможность, которую именно хотят исключить

договором, но почему же, на каком основании я и все прочие члены общества приходим к мысли и намерению заключить договор и исключить этим возможность противоположного договору образа деятельности, и на каком основании я и все прочие должны не нарушать договора (который однако может быть нарушен), – что обязывает нас к этому? Так как договор, по самому понятию своему, не есть акт первоначальный, а производится людьми по соглашению, то нужно допустить одно из двух: в основании его или ничего не лежит, или лежит более древний договор, обосновывающий и гарантирующий договор дальнейший. Но в первом случае мы будем строить здание на воздухе, а в последнем вовлекаемся в бесконечный процесс договоров, который можно расписывать на бумаге, но который не может иметь места в действительности. Да и что значат взаимные договоры между людьми, не имеющие основания где-нибудь поглубже человеческой воли! Вывод так ясен и так не совместим с теорией договора, как источника нравов, что он не мог быть не замечен и не предупрежден оговоркой творцами этой теории. И вот они говорят: договор, на котором основываются нравы, есть договор *безмолвный*; он “втихомолку принимается и признается всеми” (*Руссо*); он, далее, совершается не некоторыми только членами общества, а *всеми*, и притом заключен всем первочеловечеством решительно, безусловно и без малейшего разногласия. Но допуская такое ограничение, мы совершенно уклоняемся уже от понятия договора и приходим к какому-то другому источнику происхождения нравов, лежащему глубже договора. Происхождение нравов сторонники рассматриваемой теории очевидно смешивают с происхождением закона; но ниже мы найдем различие между этими двумя понятиями. Итак, и эта теория происхождения нравов механизмирует моральный процесс в человеке; вместо того чтобы выводить динамически нравственную норму из глубины природы человеческой, она сводит происхождение ее на произвольное и случайное намерение человека.

Не свободна от этого недостатка и третья теория инстинктивного происхождения нравов, – происхождения в

форме готового, законченного инстинкта. Достоинство ее состоит в том, что она поставляет человеческие нравы в субстанциальную связь с человеческою природою, производя их из нее с неотразимою необходимостью. Но объяснение происхождения нравов по этой теории находится в противоречии с характером психической деятельности человека, к проявлениям которой относятся, между прочим, и нравы. “Сколь ни темно понятие инстинкта, – скажем словами *Лазаруса*, – но то одно ясно, что его можно с полной уверенностью отличить от всего того, что называется человеческим произведением... Важное различие между тем и другим состоит в том, что содержание инстинктивной деятельности вполне ограничено; и если оно и не дано вполне готовым с рождением животного, то все-таки все условия к тому есть уже налицо с началом жизни животного; потому то ни одно животное не переступает границ своего инстинкта, а, с другой стороны, и не остается позади этих границ; ткань пауков и ячейки пчел суть художественные создания, но ни одно из них не отличается от другого, все индивидуумы в породе и во все времена (насколько достигает человеческое наблюдение) производит одно и то же, совершенно однообразные продукты, и в этом вековом однообразии они работают от поколения к поколению... Между тем все человеческое есть продукт постепенного и прогрессивного развития как в области каждого в отдельности индивидуума, так и в последовательной смене поколений... След., инстинкт есть абсолютно необходимое, безусловное, так как все условия его даны разом; все же посредствуемое, условное, все то, что постепенно должно восходить от условия к условию (какова человеческая деятельность), все это совершается уже не инстинктивно; потому то всякая традиция лежит за пределами инстинкта”.⁴¹² Таким образом, произведения человеческого духа сводятся рассматриваемой теорией происхождения нравов на степень процесса с характером животных душевных отправлений. Но известно, что психическая деятельность животного, по сравнению с психическою деятельностью человека, отличается механическим характером, происходя за пределами

самосознания и самоопределения и потому не находясь по власти и распоряжении животного, состоя в простых в высшей степени душевных отправлениях. Итак, и настоящая теория происхождения нравов страдает указанным общим недостатком всех критикуемых теорий, именно механизмирует моральный процесс в человеке.

Что касается нашего мнения по данному предмету, то мы думаем, что путь к его решению намечен нами еще в речи о методе построения науки, так как первоначальное приобретение познаний и создание научной системы подлежат одним и тем же условиям, и развитие духа человеческого посредством субъективирования объективного бытия происходит на всех ступенях совершенствования его (духа) по одним и тем же законам. Дедукция и индукция – вот двусоставное начало происхождения всех процессов духовного развития человека. Так как процесс субъективирования в области условного, тварного бытия не есть процесс абсолютно творческий, самобытный, то потому субстрат, подкладка, так сказать, для этого процесса должна быть дана внешней, сторонней силой; и должна быть дана в форме *объективного бытия*,⁴¹³ но так как это объективно положенное есть то начало, из которого имеет развиваться субъект (есть субъективный принцип), то следовательно это объективно положенное есть вместе и субъективно имеющее произвести себя, есть объект-субъект (отличающийся от самосознающего “я”, которое также есть субъект-объект, тем, что в последнем случае объект поглощен субъектом, между тем в первом случае наоборот – субъект поглощен объектом). Тут мы наталкиваемся, по-видимому, на противоречие, которое должно быть разрешено понятием “бессознательного”. Понятие это играет в современной философии весьма важную роль (*Шопенгауэр, Гартман*), – и не напрасно. Прежняя философия, будучи незнакома с жизнью бессознательной души, приходила к несообразным с современною психологическою наукою заключениям о происхождении тех или других, наблюдаемых в жизни человека, психических явлений; отсюда предположение происхождения нравственной нормы из человеческого расчета; отсюда взгляд

Канта на совесть, как на первоначальный и неразложимый акт человеческого духа. Но в настоящее время, по мере ознакомления с бессознательной областью⁴¹⁴ открылась возможность искать происхождения психических явлений в бессознательной душе. Если Гартман говорит в своей “Философии бессознательного” о “ясновидении бессознательного”, если Шопенгауэр находит “волю в природе”, то в этих фразах высказывается та глубокая мысль, что планомерный и законосообразный порядок как вообще в мире, так в частности в человеческой и нравственно-чаеводческой жизни, не есть результат человеческого измышления, или вообще явление случайное, а имеет основание свое гораздо глубже, в самой сущности бытия, и след., не отъемлем от него, не может не осуществиться или перейти в беспорядок, – та мысль, что не от случая и не от человека зависит тот факт, что различные виды бытия, и между прочим бытие человеческое, обнаруживают известные влечения и стремления, специфически им принадлежащие, но что это явление неотделимо от самого бытия, так что существование его вполне гарантировано и находится в связи с существованием самого производящего его бытия. Может быть фразы гартмановой философии – “ясное видение бессознательного, преследование бессознательным повсюду известных планов», способность бессознательного “провидеть” все впереди и “упорядочивать” развития его – вызовут в читателе улыбку и ничего более. Не станем удивляться этой улыбке, так как прямые мысли,⁴¹⁵ выражаемые этими фразами, суть *contradictio in adjecto*;⁴¹⁶ но если серьезно вдумается в эти фразы, то перед нами раскроются истинные стороны в пантеизме, мы увидим, что пантеизм приводит нас к “чуду в природе”,⁴¹⁷ к бытию, обнаруживающему свойства не принадлежащие этому бытию (к *a*, которое однако не есть *a*, а есть *b*, – и к *b*, которое однако не есть *b*, а есть *a*). Не место здесь входить в метафизическое объяснение того отношения, в которое разумное и водящее абсолютное существо творческим актом вступило к своему творению и по силе которого последнее получило способность в бессознательном и невольном состоянии действовать так, как можно действовать

только в состоянии сознательном и свободном; наше дело указать здесь только тот факт, что действительно все происходящее в сознательной и свободной жизни человека в начале живет и движется (подобно процессам физической области) инстинктивно, т.е. несознательно и несвободно, но тем не менее так, как бы оно управлялось разумом и свободной волей. Да и впоследствии, с развитием самосознания и свободы, человек никогда не в состоянии переступить границы самосознания и свободы, положенные в обнимающей их бессознательной и несвободной области, никогда не в состоянии всецело перевести содержание, лежащее в глубине первой, в ясное сознание и свободу. В противоположность абсолютному духу, который есть свет, исключаящий всякую тьму, душа человеческая всегда живет в двух формах существования – в ясной, сознательной, и в темной, бессознательной. И эта-то последняя область, составляя ограничение для сознания и свободы тварного существа, в то же время служит для него неисчерпаемым источником знания и деятельности не только в начале, но и впоследствии, когда вполне разовьются самосознание и свобода человека, и когда последние, в свою очередь, будут доставлять новую пищу и новое возбуждение процессу бессознательного познания и бессознательной деятельности.

Для уяснения последней мысли фактическими данными можем обратиться к какому угодно процессу духовной деятельности человека. Обратимся к изящному искусству. Не напрасно говорят, что гением надо родиться; а между тем только гений в состоянии произвести гениальное художественное произведение. Как известно, великие художественные произведения не создаются путем рефлексии, нарочитых соображений, умозаключений; если бы поэт, композитор и т.д. то и дело рефлексировали на свой предмет в минуты творчества, отделяя его от себя и противопоставляя себе, то они расстраивали бы свой творческий процесс, но создали бы ничего художественного; последнее есть плод вдохновения, внутреннего созерцания и невольного отражения созерцаемого во внешних формах; оно изливается из области

бессознательного; в минуты творчества своего художник забывает себя, сливается в одно с объектом своего произведения, соприкасается с идеальным миром, слышит гармонию вселенной (*Пифагор*). Таков же точно глубочайший источник религиозной веры. Не напрасно говорят, что вера творит чудеса, т.е. переступает условия и законы видимого мира. Этим высказывают то, что предмет веры превосходит содержание наблюдаемого чувственного мира, что он выше, славнее и достойнее последнего. Не странно ли после этого выводить религиозную веру из преодолевающей силы чувственных впечатлений? Не противоречиво ли производить религию из каких бы то ни было случайных опытов, вместо того, чтобы довериться той простой мысли, что уже самая возможность таких опытов требует объяснения для себя, требует какого бы то ни было основания, по которому эти опыты были бы возможны? Если, напр., дикарь видит в природе божество, то откуда в нем мысль о божестве, если и сама природа не есть божество, и в себе самом он не ощущает присутствия идеи божества? Да и в последствии, с развитием в человеке религиозного сознания, он исполняется религиозным воодушевлением и религиозной верой из неисчерпаемого источника таинственного влияния в нем вечного божественного духа. Равным образом при образовании и усовершенствовании языка человек чувствует непреодолимую внутреннюю потребность высказаться, объективировать душевное состояние свое во внешних формах (без чего не может быть ясности в этом состоянии), и тогда как при этом материальную сторону языка заимствует от различных наблюдаемых предметов, формальную износят из глубины своего духа. При решении научных проблем мы иногда невольно и неожиданно нападаем вдруг на мысль, которая желательна нам и которую мы не могли создать самыми тонкими соображениями рассудка. Или, наталкиваясь на трудные практические вопросы, и решение их предоставляя времени, как выражаются, мы иногда по истечении незначительного времени даже при не изменившихся внешних обстоятельствах убеждаемся, что нам необходимо повести дело совершенно иначе, чем как прежде думали мы

вести его. Многие полезные изобретения, содействовавшие прогрессу культуры, были делом счастливого вдохновения. Совершенно то же надобно сказать, даже *à priori*, и о первоисточнике нравов и права, коль скоро все названный произведения принадлежат одной и той же силе, одному и тому же человеческому духу.⁴¹⁸

Приводим несколько строк из процитированного сейчас автора. “Происхождение языка, нравов, государства, религии, – пишет Дельф, – падает за пределы сознания, обусловленного рефлексией. По первому происхождению своему они истекают из того, что лежит в основе этого сознания, след., из того, чем человек бывает непосредственно по происхождению своему от Бога и от природы, след., из объективной сущности своей, по которой он находится в непосредственном реальном и органическом общении с названными силами (Богом и природой), как с своими принципами и элементами, и в реальном взаимодействии своей жизни с их жизнью. След., они происходят ненамеренно и с необходимостью, основанною на внутренней природе самих вещей... Тут мы возвращаемся на такое психологическое состояние, в котором знание включено еще в бытие, свобода включена еще в необходимость, первые действуют в непосредственном еще единстве с последними, – на такое состояние, в котором субъективность завита еще как имманентное свойство, в субстанциальное основание свое; одним словом – на инстинктивное состояние, подобное состоянию животных, также включенных во внутренний контекст вещей и из него непосредственно производящих по-видимому разумно-свободные движения... То, что прежде всего в нем высказывается, это – божественное, т.е. всеобщее, принципиальное, реальные творческие принципы духовного и естественного космоса....; и как такое, оно всегда производит совершенное, безусловно общегодное, лежащее в основании всех сознательных операций, – и т.д.⁴¹⁹ Потому-то еще древние производили цивилизацию от богов, и высшее озарение и вытекающее из непосредственного вдохновения героическое действие ставили весьма высоко, выше холодной рассудительности и обыкновенной прозаической деятельности.

И не воодушевляемся ли и мы и не уносимся ли в высшую сферу, в сферу вечной свободы и вместе вечной необходимости, когда наблюдаем напр. тихое и мерное развитие цветка, осуществляющего в мельчайших чертах и оттенках своего строения и своего цвета от века предоставленную ему гармонию, или когда наблюдаем удивительные инстинкты животного, когда следим за первоначальным развитием дитяти, постепенно раскрывающим неизменные и неотъемлемые свойства человеческого существа?

Надеемся, сказанным положено нами достаточно прочное основание для объяснения того, что не может быть ни одного человеческого общества, у которого не было бы известных *нравов*. Если то, что составляет сущность нравственности и что выражается в нравах, составляет субстанциальную принадлежность человеческой природы, принадлежит к метафизическим качествам ее, след., в начале (в основе) объективно для человека, подлечит закону абсолютной необходимости, то нет ничего удивительного, если оно всегда и везде с необходимостью осуществляется: скорее было бы удивительно противное. Причина и действие должны находиться между собой в точном соответствии. Из ничего не может быть нечто, но и из нечто не может быть ничто. Из семени кипариса не может вырасти дуб, и из семени дуба не может вырасти кипарис. Но не могут не вырасти кипарис и дуб из специфических семян кипариса и дуба. А что не может существовать и не существует ни одно человеческое общество без того, чтобы в нем не господствовали известные нравы, это следует уже из того, что в самом понятии общества включено требование, чтобы совместная жизнь людей нормировалась хоть сколько-нибудь и хоть какими-нибудь правилами. Это априорное предположение подтверждается *à posteriori* историей и опытом. Самая первая и простая форма социального союза, именно семья, не может существовать без того, чтобы она не заправлялась волею отца или матери. Что *Плутарх* сказал о религии,⁴²⁰ то же самое можно сказать о нравах. И если некоторые из новейших путешественников говорят о народах, у

которых они не встретили никаких следов религии, то виною тому должна быть названа неполнота наблюдений, обуславливавшаяся непродолжительным пребыванием путешественников в среде этих народов, недостаточным знанием языка их и недоступностью диких племен для прозрения в глубину их душевной жизни; это подтверждается тем, что у народов, у которых прежде не замечали следов религии, впоследствии открывали их. Таким образом тут нужна большая осторожность в заключениях, и мы в праве сказать с Цицероном, что *apud nos argumenta plus valent quam testes*.⁴²¹ Подобным же образом, если бы нас уверяли о несуществовании в среде известного народа арапов, то *argumenta* у нас настолько прочны, что мы имели бы полное основание предложить вопрос – справедливы ли *testes*? Существование нравов в известном обществе настолько неразрывно связано с идеей общества, что существование последнего не мыслимо без первого, и потому первое (существование нравов во всех человеческих обществах) не возбуждает никакого сомнения (хотя бы в самом деле можно было усомниться в существовании у некоторых дикарей религиозных идей).⁴²² Но мы уже замечали, что в нравах, требующих подчинения субъективной и индивидуальной воли воле объективной и общей, выражается сущность того, что содержится в понятии нравственность. “Все нравы нравственны, – высказался об этом предмете Лазарус;⁴²³ – и наоборот, – все нравственное начинается нравами”.⁴²⁴

Но дедукция, сказали мы – только один член того начала, которому обязаны своим происхождением наблюдаемые нами явления психической жизни человека: другой член – индукция. Если начало это, с одной стороны, должно быть *данным*, как мы сказала выше, положенным внешней, сторонней силой (коль скоро человек не есть существо безусловное и самобытное), то, с другой стороны, оно должно быть и *произведенным*, произведенным самим же человеком, иначе отвергалось бы всякое самостоятельное значение человека, не только безусловная, но и относительная самобытность его, человек был бы не больше, как акциденцией абсолютной субстанции.

След., для объяснения явлений психической н, в частности, моральной жизни человека надо исходить из двоякого начала – априорного и апостериорного, надо черпать из двусоставной области – бессознательной и самосознательной. А если так, то нам открывается здесь поле и дается средство для исследования и объяснения специфической разницы между процессом образования нравов и процессом чисто инстинктивного движения, и затем – огромного неравенства в содержании моральных воззрений различных народов.

Существование нравов в человеческих обществах, сказали мы, факт безусловно-всеобщий. Но этим мы отнюдь не допускаем, чтобы у всех народов и во все времена господствовали одни и те же воззрения на жизнь, одни и те же моральные сентенции, одни и те же понятия о добре и зле, одно и то же нравственно-практическое направление; одним словом, чтобы в нравственном (теоретическом и практическом) отношении все времена и все народы уравнивались между собою. Напротив, в этом отношении различные народы и времена расходятся, выражаясь гиперболически, до бесконечности. И это явление объясняется именно участием в процессе образования нравов апостериорного элемента. Хотя назначение – быть нравственным изначально присуще, как мы доказали, человеческой природе и необходимо должно иметь в субстанции ее какое-нибудь реальное основание (коль скоро сама субстанция ее есть нечто реальное), но не больше, как основание, не больше, как *нечто*, из которого могло бы произойти *что-то*; реальное здесь всецело еще погружено в идеальное, субъективное погружено в объективное, сознательное – в бессознательное. В настоящее время уже не может быть речи о врожденности нравственной идее в том смысле, в каком говорил о врожденности идей *Платон*; нельзя согласиться и с *Кантом*, который говорит о нравственном законе, как о “неразложимом факте”, и наше знание содержания его, наши понятия о нравственном добре считает первоначальным элементом нашего духа, не требующим для себя оснований.⁴²⁵ Против этого говорят наблюдаемая нами постепенность в уяснении сознанием дитяти того, что такое

добро и справедливость, а равно и разногласие в содержании моральных и юридических законов у различных народов. В настоящее время можно говорить только о психической (духовной) силе, производящей *при известных условиях* наблюдаемым нами в духовной жизни человека явления. Потому что в понятии силы, как показано нами в своем месте, мыслится *только средство* (но оно есть, и след., есть реальное основание) к производству того, что в последствии является на основании этой силы, и что след., первоначально не существовало еще (хотя в специфической силе, которою оно производится, существование его было с *необходимостью предопределено*).⁴²⁶ Когда мы зажигаем спичку, то огонь ни приносится в спичку извне, ни заключается внутри спички; он происходит в процессе трения. Подобно тому наблюдаемые нами в жизни человека психические явления суть результат психического развития (на основании известных внутренних данных и при известных внешних условиях); тоже самое надобно сказать, в частности, о происхождении нравов. По воззрению современной психологии, речь может быть здесь только о “формальной” (по “форме”) врожденности психических, и, в частности, моральной, способностей, но не о врожденности их по “содержанию”.⁴²⁷ Этим и объясняется огромная разность в содержании нравственных норм различных времен и народов, обусловленная влияниями, под которыми развивается человек. Когда человек начинает развиваться, тогда он *переживает опытно* ряд известных состояний, *переиспытывает* сумму известных явлений, оставляющих в сознании и чувстве его известное содержание по предмету нравственно-практической деятельности, которое становится неотъемлемою собственностью его духа и служит на последующее время нормой для его деятельности, извещающею о себе голосом так называемой совести. В этом и состоит участие в образовании нравов апостериорного элемента или опытного начала.

Но этот процесс опытного происхождения нравов (на основании указанного выше сверхопытного начала) существенно отличен от процесса инстинктивных движений в жизни животного. Между тем как жизнь животного есть

“натурально-необходимое развитие его индивидуальности, вследствие чего животное делает все, что может сделать, поскольку оно однажды навсегда есть то, чем может быть”,⁴²⁸ по отношению к человеку, как нравственному существу, поставлено требование – на основании положенного в нем объективной силой задатка самому создать себе свою личность и порядки своей жизни. А потому нравы, хотя служат выражением незыблемого объективного закона, присущего субстанции человека, но в то же время должны быть рассматриваемы как свободно полагаемые его волей цели, как благо, самым же человеком осуществляемое. Но так как у нас уже была речь в своих места о свободе человеческих действий и целеполагающей воли, то для обстоятельного уяснения предмета мы к ним и отсылаем читателя; здесь же ограничимся следующими немногими замечаниями. Даже такие естественные отправления, как принятие пищи и питья, не совершаются человеком чисто инстинктивно. “Недолго эти виды человеческих отправлений, – скажем словами *Лазаруса*, – остаются в форме инстинкта; скоро они соединяются со свободными, моральными и интеллектуальными элементами. Уже известная норма при вкушении пищи, свободно избранные для нее времена не суть дело инстинкта; равно принятие пищи при посредстве столового прибора совершается не инстинктивно, и разве крайний голод заставит человека снова отдаться инстинкту и нападать на пищу с животной жадностью. Но самый блистательный пример полного проникновения человеческого инстинкта идеальными силами можно видеть в браке, далеко отстоящем от животного совокупления полов”.⁴²⁹ Тем более надо сказать это о чисто духовных отправлениях, каковы отправления моральные. Сущность различия состоит здесь в том, что в чисто инстинктивных отправлениях все последующие моменты движения безусловно predetermined предшествовавшими, так что животному остается только пассивно принаравливаться к движущей его объективной силе; между тем в человеческой деятельности в каждом моменте движения может быть и бывает остановка, так сказать, пауза, во время которой человек обсуждает путь движения своего при

свети самосознания и износит из себя решение следовать этому пути иди уклониться на другой; след., тут рядом с произвольным влечением, движущим человека по пути нравственного развития, идет соизволяющая и утверждающая этот путь внутренняя сила воли. Таким образом нравы суть результат двоякого рода деятельности – произвольной и произвольной, причем начало последней совпадает с зарождением в человеке самосознания и свободы: в этом смысле выразился *Лазарус*: “нравственность уначинается там, где оканчивается инстинкт”.⁴³⁰ Потому нравы могут передаваться и передаются посредством предания от поколения к поколению; каждое новое поколение застает уже существующую в нравах норму жизни, по отношению к которой требуется от него подчинение и которой оно действительно подчиняется таким же порядком, какой описан нами при объяснении первоначального происхождения нравов. Между тем если мы, напр., выдрессируем животное, и у него будут рождаться дети, то в движениях последних мы не заметим признака того, чтобы усвоенная животным, при помощи человека, культура была передана по наследству. Вообще всякое новорождающееся животное всякий раз начинает сызнова приобретать своим усилием то, чем уже обладает другое животное. Потому человек есть *историческое* существо, в отличие от животного, которое есть существо натуральное.

Что же касается внешнего возбуждения человека к развитию нравственного сознания его и к установлению или принятию существующих уже нравов, возбуждения, необходимого для развития всякого вообще организма, то в исторические времена оно исходило и исходит на подрастающие поколения от поколений взрослых; первоначально же необходимо предположить влияние на духовное развитие человека высшей, божественной силы подобно тому, как и в последующее историческое время человек возводился на высшую ступень духовного состояния, на которую не мог подняться собственными силами, посредством нарочитых божественных откровений (ветхозаветного и новозаветного). Потому-то и замечается в

книге Бытия, что Бог являлся Адаму в раю и беседовал с ним. Этими словами образно выражается мысль об исхождении на человека влияния из трансцендентальной области.

Но нравы, как норма нравственной деятельности человека, еще прочнее закрепляются в нерушимости своей, когда они получают форму закона. Происхождение последнего отличается от происхождения нравов тем, что он основывается на договоре (между тем теория основания нравов на договоре отвергнута нами). “Или само общество собирается для заключения этого договора, или, еще чаще, закон издается одним лицом, но, признаваемый другими, также становится договором”.⁴³¹

Дикие народы

Перейдем теперь к изложению системы нравственности (нравственного сознания и нравственной жизни) на самой первой, самой низшей ступени развития человека, на ступени так называемых дикарей, и изложим в порядке то, что известно из истории⁴³² и опыта и что можно априори предположить⁴³³ о нравственной жизни и нравственной деятельности диких⁴³⁴ народов.

Так как всякий предмет может быть рассматриваем с двух сторон – со стороны его сущности, идеи, основания. и со стороны его формы, явления, жизни (или вообще движения), то и излагая какую бы то ни было моральную систему, мы должны сказать сначала о полагаемых ею основах нравственности, а затем о формах нравственной жизнедеятельности. Таков, на наш взгляд, должен быть общий план всякой моральной системы. Основы же нравственности могут быть и субъективные, и объективные, коль скоро то явление, которое называется нравственностью, составляется из двух частей – субъективной свободы и объективной необходимости, из двух элементов – человеческого и божеского, состоять в подчинении воли условной, ограниченной, тварной, воле безусловной, неограниченной, творческой. Итак, посмотрим сначала, в каком состоянии находятся у диких народов те силы, которые служат субъективным и объективным основанием нравственности.

Говоря о принципе истории, мы установили в значении такового принцип личности. Это значит, что высота уровня исторического существования (в противоположность натуральному) измеряется степенью развития понятия личности. А так как к историческому существованию способно только существо нравственное, и наоборот, нравственное существо необходимо предполагает за собой историю. то со степенью развития понятия личности, или, что то же, духа, или, что то же, свободы, находится в существенной связи степень нравственного развития человека. В самом деле, сказать существо нравственное, существо личное, существо свободное,

дух, “я” – значит сказать одно и то же. Но если мы обратим внимание на специфическую особенность личного существования, и если, с другой стороны, присмотримся к началу существования человека, к исходному пункту эмпирического явления его, то должны будем предположить, что на низшей ступени существования человека, на ступени дикарей, крайне неразвито понятие личности. Особенность личного существования, говорили мы в своем месте, состоит в том, что личность сама себя производит, что она обладает свободой и самосознанием, по силе которых последнюю причину действий своих имеет в самой себе. Между тем, обращая внимание на процесс генетического развития человека, мы находим, что самосознательная и свободная жизнь человека возникает из темного натурального основания, что она в начале движется объективной силой, что хотя человек с появлением в мир обладает сознанием, но сознанием темным, не возвышающимся на степень самосознания, и хотя совершает произвольные движения, но не имеет свободы в истинном смысле этого слова. Таким образом субъективное и объективное здесь еще недостаточно разграничены, не уяснены специфические особенности каждого; а вследствие этого черты одного переносятся на другое. Действия субъекта в значительной степени характеризуются еще здесь чертами объективного (несамосознательного и несвободного) бытия; и наоборот, в последнем неопытный субъект усматривает свойства своего собственного (субъективного) бытия. История и природа погружены еще друг в друга. Так бывает в процессе индивидуальной жизни человека, так и в процессе жизни родовой.

Нельзя, конечно, проводить резкую черту между историческими и доисторическими народами, нельзя думать, чтобы доисторические народы лишены были всякой решительно культуры, чтобы у них не заявлялось ни в какой форме то, что характеризует высшую, духовную жизнь человека. Это невозможно потому, что если человек есть *телесно-духовное* существо, то он с самого начала духовного развития своего должен так или иначе проявлять свойства своего духовного

существа, существа между прочим и нравственного. И если потому дикие народы часто называются у современных антропологов *естественными* народами, народами *естественной жизни*, то это название не может означать того, чтобы эти народы в самом деле проводили естественную жизнь в собственном, строгом смысле этого слова, т.е. жизнь животного, лишенную всякой решительно культуры: естественных народов в этом смысле нет, заметили мы выше, в нынешнем мире, и из истории мы не знаем о таком состоянии человека; название же “естественный” мы вправе употреблять в настоящем случае только в том смысле, что дикие народы *близки* к естественному состоянию, весьма мало развиты в духовном отношении.⁴³⁵ Тем не менее и у дикарей мы должны находить и находим зачатки высшей, нравственной жизни человеческой. И у них находим по крайней мере стремление к личности, темное предчувствие того, что человек есть нечто другое по сравнению с животным, отличное от него и высшее его, есть субъект, действующий по своему изволению. И у них встречаем темное предчувствие того, что человек находится не в таком состоянии, к какому он должен быть, что он носит в себе жало некоего то внутреннего беспокойства, неизвестного животному, что он куда-то влечется, куда-то стремится. Это предчувствие личного существования, существенно отличного от существования животного индивидуума, запечатлевается у дикарей и внешним образом усвоением каждому человеку имени⁴³⁶ и закрепляется верой в загробную жизнь.⁴³⁷ И у них, далее, есть представление о высшей, божественной силе, составляющей необходимое объективное основание нравственности, есть религиозное сознание. А так как религия предполагает живое взаимодействие между божеством и человеком, то и у диких народов должно иметь место известное нравственное (свободное) отношение человека к божеству, выражающееся в молитве⁴³⁸ и жертве.⁴³⁹ Хотя у них нет связной исторической жизни, но есть переходящее из уст в уста предание, устанавливающее различие между добром и злом, между похвальными и преступными действиями. У них встречаем зародыш идеи высшей, абсолютной справедливости,

заявляющий себя в вере в непреклонную судьбу, карающую преступников⁴⁴⁰ и обнимающую своею властительной силой даже богов.⁴⁴¹ На этой же вере в правосудную и разумную судьбу основываются встречающаяся у дикарей клятва⁴⁴² и вера в предзнаменования.⁴⁴³ Есть и вера в воздаяние за гробом.

Но всего этого весьма недостаточно для того, чтобы обосновать развитую и полную нравственную жизнь. Недостаточны здесь как субъективные, так и объективные основы. В первом отношении, как нам уже известно, центральный пункт составляет свобода воли человеческой. Но о свободе воли у диких народов не может быть речи в истинном смысле этого слова, в смысле нравственного характера, т.е. самоопределения, направляемого по идее истинного человеческого существа и истинного человеческого назначения. Только свобода, как формальная способность выбора проявляется у дикарей, и проявляется даже в высокой степени, так как она есть необходимое предварительное условие или диалектическое средство для проявления субстанциальной свободы; дикарь порывисто направляется то туда, то сюда, хватается то за одно, то за другое и т.д... Но эта формальная (или психологическая) свобода не регулируется и не утверждается моральным началом, коренящимся в духовной природе человека, не возвышается на степень субстанциальной (или нравственной) свободы, вследствие чего свобода является здесь беспорядочно и бесцельно играющим произволом. Плотно окутанный еще в объективное основание происхождения своего, взойдя еще весьма не высоко по лестнице субъективирования (*Гегель*), дикарь в весьма значительной степени побуждается в своей жизнедеятельности естественными причинами, коренящимися в индивидуальности человека, служащей натуральным основанием для развития свободной личности, а не теми причинами, которые человек износит из развитого, свободного (и формально, я субстанциально) своего существа, след., в весьма значительной степени находится еще в том состоянии, которое можно назвать донравственным или животным. А находясь во власти естественной природы, дикарь

неизбежно остается жертвою и всех тех волнений, нестроений, беспорядков, которые происходят в среде, неуправляемой разумною необходимостью; вследствие чего для него невозможно как неизменно следовать в своей жизни велениям человеческого разума своего, осуществлять идею человеческого назначения, так и закреплять волю свою в этом направлении; он есть трость, туда и сюда колеблемая ветром; он находится не в своей собственной власти (как должно бы быть, коль скоро человек есть сама себя полагающая, сама себя создающая личность), а во власти чужой, во власти естественной индивидуальности; его деятельность не есть деятельность рефлексированная, а непосредственная. Одним словом, для него невозможна выработка нравственного характера, составляющего последнюю задачу самообразования человека, гарантирующего святую жизнь (жизнь “мудреца”, по изображению древних философов) и усвояющего человеку истинное достоинство. Он находится в таком состоянии, в каком находится дитя, которое “или стоит под внешней дисциплиной, или предано в жертву дикой игре инстинктивных влечений... душевная область которого находится в состоянии анархии, среди которой хотя господствует причинность, но причинность слепая, не упорядочиваемая ясным познанием достоинства предметов и явлений и не освещаемая светом самосознания”.⁴⁴⁴

Понятно, что при таких условиях не может быть речи о добродетели и пороке в полном этическом смысле этого слова, так как для той и другого требуется достаточная степень развития самосознания и самоопределения.

Как о поступках детей мы судим не столько с этической, сколько с эстетической точки зрения, так этот же масштаб имеет применение и к дикарям. Еще *Аристотель* разграничил естественные и этические добродетели, разумея под первыми те действия человека, которые определяются не силой свободной воли, а возбуждениями естественной индивидуальности, вытекают не из характера, а из темперамента. Еще *Аристотель* указал, что такие добродетели (которые находятся и у детей и у животных) сами по себе не

имеют никакого достоинства, так как в них не проявляется невынужденное изволение человека на добро. Такие добродетели по *Аристотелю* могут быть даже вредными и опасными, когда напр., человек добродушный поставлен в такие обстоятельства; при которых необходимо проявлять строгую справедливость, когда от человека строго справедливого от природы потребуются сострадание и милосердие, когда человек мужественный не ограничивает себя, где потребуется, скромностью и умеренностью и т.д. Есть, правда, и выгодная сторона в том состоянии человека, в котором он совершает естественные добродетели: с одной стороны, естественные добродетели могут предрасполагать и нередко предрасполагают к совершенно этическим добродетелям, а с другой, в случае человек поступить в этом (естественном) состоянии недобродетельно, он не настолько ответствен, насколько ответствен в том состоянии, когда поступает этически недобродетельно. Но дело в том, что и нравственная заслуга человека уменьшается, как сейчас замечено, по мере того, насколько человеку легко было по природе (и по внешним обстоятельствам) совершить добро, и увеличивается по мере того, насколько совершение последнего было трудно – вообще с этической точки зрения ценится не непосредственная и произвольная деятельность, а рефлексированная и добровольная. Кроме того, могут быть и бывают у человека и естественные недобродетели, естественные пороки, влекущие его к этическим грехам и порокам; а с другой стороны, человек не может удовлетвориться той невинностью, которой обладают и дети и животные, но должен преобразовывать ее в святость.

С недостатком у дикарей свободы в истинном смысле этого слова (в смысле самоопределения по нравственной идее), с недостатком рефлексированной деятельности находится в связи крайняя неразвитость у них сознания объективного нравственного закона. Излишне и говорить, что у них не может быть моральных систем; последние не встречаются в у исторических языческих народов до образования у греков философии. Дело у дикарей ограничивается полужаным, полутемным сознанием господствующих в народе и

передаваемых по преданию⁴⁴⁵ нравов, противостоящих нравственному субъекту в форме внешних границ. Совесть, эта носительница нравственного закона, как в материальном отношении (по содержанию) у диких весьма неправильна, так как нуждается для правильного образования своего в надежном внешнем руководстве, так и в формальном отношении крайне неразвита, так как высокое развитие ее сопряжено с таким же развитием всех вообще сил человеческого духа. В первом отношении достаточно указать на такие явления у диких народов, как, напр., умерщвление, по требованию совести, стариков, или самоубийство; достаточно обратить внимания на причисление к греховным действиям таких случаев, которые совершенно безразличны в нравственном отношении, напр., случаев, когда человек ступит в след ноги медведя (у камчадалов) и т.п... У некоторых народов крайне суживается область нравственного зла, напр., считается нравственным злом одно только умерщвление невинного (у жителей Лабрадора). Вообще, у диких замечается большая неправильность в разграничении добра и зла. Хотя при общем обозрении истории замечаем, что человечество направлено к постепенной выработке истинных нравственных норм, что оно невольно влечется к осуществлению в жизни своей «общего практического разума», что в суждениях лучшей части человечества всех времен. и народов господствует согласие по крайней мере в главных пунктах различения добра и зла, хотя поэтому и у диких народов, на ступени зачаточного развития нравственного сознания, уже замечается некоторое сродство в различении добра и зла и стремление к истинному разграничению их, но, как и вообще в истории мы встречаем рядом с истиною много колебаний, уклонений, Неправильностей, разногласий в мнениях и учении о том, что добро и что зло в нравственном отношении, так в частности и по преимуществу у диких народов, на самой низкой ступени развития нравственного сознания, мы не вправе ожидать ясности, правильности и полного согласия по этому предмету. Если обратим внимание на то обстоятельство, что при крайнем неразвитии духовной стороны существа своего, человек

руководствуется в жизни своей чувственными мотивами, то нам понятно будет смешение у диких народов нравственного и безнравственного, позвольтельного и непозвольтельного с приятным и неприятным, с полезным и вредным или убыточным, вообще господство грубого принципа удовольствия и пользы, как определяющего начала в жизни. Вообще, при крайней неразвитости, при совершенной почти неразграниченности у дикарей, вследствие недостатка рефлексия, различных областей и сторон в существе и жизни человека, у них не может быть выделения нравственной сферы в виде особого, отличного от других сфер и более или менее самостоятельного начала; а так как господствующая тенденция их есть тяготение к чувственности, как сейчас замечено, то нравственная область их увлекается чувственной областью и смешивается с ней.

Но совесть дикарей, сказали мы, не только весьма неправильна и искажена в материальном отношении, по содержанию, но и весьма неразвита и неотзывчива в формальном отношении; другими словами: у них весьма не развито чувство долга, сознание обязанности одно делать, а другого не делать. Влекомые к деятельности побуждениями естественной природы своей, они действуют непосредственно, не задумываясь над различными возможностями в деятельности и над необходимостью делать но известному началу (именно нравственному, возвещающему о себе в совести) выбор между ними; если обязующая совесть и пробивается в их сознании, то только моментально и отрывочно, и потому не может производить того действия, какое она назначена производить в жизни человека. Потому-то у дикарей нет места для нравственной борьбы и усилий из-за победы высших стремлений духовной природы человеческой, требований нравственного закона над влечениями грубого эгоизма, между тем как необходимость этих усилий все увеличивается по мере того, как в человека вошел грех и как эта объективная (родовая) злая сила закрепляется в существе индивидуума свободным изволением его воля. Сознание мучительного раздвоения в существе человека, сознание греха

и вины также помрачено у дикаря; и наказующая совесть, точно также как обязующая, дремлет, или если пробивается, то урывочно и моментально. Предчувствие "злой судьбы", этого бича языческих народов на самой высшей ступени развития язычества (у греков), еще весьма темно у дикарей, вследствие недостаточности духовного развития. Апостол Павел говорит в одном месте послания к римлянам о возможности для человека такого состояния, в котором он "живет без закона" (Рим.7:9), и тут же прибавляет, что "без закона грех мертв". Если кому из народов мы вправе усвоить такое состояние, так это, конечно, дикарям. Это такое же состояние, какое мы наблюдаем в человеческом индивидууме в его детстве и даже юности. "Без закона (в указанном смысле) живет молодая, невинная девушка, – пишет *Мартенсен*, – возрастающая под бессознательным влиянием семейного воспитания и семейных нравов, в довольстве жизнью следующая индивидуальной своей природе и счастливым инстинктам, как гением-хранителем, руководящим ее к тому, что благо, учтиво и любезно, хотя в ее привлекательной невинности бывает и немалая примесь наивного самолюбия. Без закона живет юноша, здравая натура которого предохраняет его от путей безнравственности, и внутреннее существо которого исполнено богатством идеалов; который весь поглощен стремлением воспринять в себя прелесть земного существования, всецело отдан начинающему развиваться своему таланту. Серьезная задача личности и совместно с тем скрытое противоречие в осуществлении ее, вызывающие на следующей ступени жизни жаркую борьбу, здесь еще не сознаются. То же самое имеет значение и в противоположном направлении. Как есть индивидуумы, которым мы приписываем доброе природное расположение, так есть и такие, о которых мы говорим, что они дурной природы. Есть индивидуумы, еще в детстве и юности покрытые позором, загрязненные грехами и порокам, но при всем том живущие без закона, т.е. не сознающие грехов своих грехами, не знающие, что делают или по крайней мере знающие это весьма поверхностно, лишь кое-что".⁴⁴⁶ Сродное явление, продолжает *Мартенсен*, мы наблюдаем в мире сказочном.

”Выступающие в сказках на сцену личности не суть характеры в этическом значении этого слова, а суть добрые или злые, благородные или неблагородные, высшего или низшего сорта *натуры*, которые безмятежно преследуют свою цель, не будучи удручаемы тяжестью этических задач.⁴⁴⁷ Не удивительно поэтому, если такое наивное и беззаботное состояние человека, состояние без закона (в указанном смысле) и без сознания тяжести греха и вины представляется ему на следующей ступени развития нравственного сознания завидным состоянием, потерянным раем. “Привлекательная сила, производимая на нас сказочными стихотворениями, основывается на том, что они отражают посредством увеличительного стекла фантазии соответствующие опыты нашей собственной души, отражают то, что нами самими пережито; и затем, когда мы находимся в других, даже противоположных отношениях, они представляют нам как бы в сновидении наше потерянное детство, мир нашей непосредственной⁴⁴⁸ жизни”.⁴⁴⁹ Понятно, что нравственное вменение не может иметь полного приложения к человеку в период такого состояния, так как степень нравственного вменения увеличивается или уменьшается по мере уяснения человеком нравственного закона и свободы в самоопределении его воли. Хотя и дикари не неповинны, так как и они подвержены господствующему в человеческом роде греху, так как и они, как духовно-телесные существа, проявляют отчасти свойства нравственного существа, но, понятное дело, они не могут быть поставляемы по вменяемости им их действий в уровень, напр., с христианином, который может совершить даже «грех против Духа Святого». Но мы уже говорили, что с высшей житейской точки зрения описанное сейчас невинное, привлекательное состояние человека не может быть завидным, не может быть в истинном смысле раем, таким раем, который приобретается самим человеком, а не даруется ему непосредственно, не может быть “Царствием Небесным”, обещанным человеку за победу над грехом. Задача человека, как нравственного (свободного) существа – оставить это

наивное состояние позади себя и стремиться вперед – на борьбу и победу.

Как видим, у дикарей не может быть достаточного разграничения идеи (идеала) и действительности, идеальной и реальной стороны – разграничения, необходимо предполагаемого учением о нравственности и нравственной жизнью, коль скоро последние не ограничиваются следованием тому, что существует, а занимаются тем, и создают то, что *должно* быть (на основании того, что существует), – коль скоро этика не есть физика. Для такого разграничения требуется известная степень рефлексии, требуется от человека мысленно превзойти себя, отрешиться от своего действительного, реального существования и стать на точку зрения существования возможного, идеального. Между тем дикарь, сказали мы, при духовной неразвитости своей живет больше непосредственной жизнью, тем, что есть у него перед глазами, а не тем, что носится у него над головой. А известно, что по мере ниспадения человека из сферы идеального в область реального, человек огрубевает, натурализуется, уподобляясь существу физическому, животному. Если у дикарей мы нашли веру в загробную жизнь, след., в существование, переступающее пределы сей земной жизни и превосходящее ее, то и загробная жизнь представляется у дикарей с таким же характером чувственности, грубости, реализма, с каким является у них настоящая жизнь; «загробная область есть у них не что иное, как *другой* чувственный мир, только лучше, счастливее видимого вами теперь»; «смерть есть выгодный промен одной чувственной жизни на другую, но не есть существенное изменение существования».⁴⁵⁰ И в загробной жизни человек будет есть, пить, спать, охотиться, услаждаться женщинами и т.п.; только средства этих наслаждений будут богаче и вернее в будущей жизни; напр., деревья постоянно будут зеленеть, животные сами собой будут доставляться в пищу человеку, солнце не будет жечь, не будет болот и наводнений, ночи не будет, женщины никогда не будут стариться, не будет русских и казаков и т.д.⁴⁵¹ Одним словом, «человек-дикарь рисует себя не только в представлениях о

своих богах, но и в представлениях о загробной жизни, в ожиданиях неба и ада“.⁴⁵²

Но для прочности нравственного сознания и верности достижения нравственной цели недостаточно отвлеченной нравственной идеи, как объективного основания нравственности – необходима еще такая конкретная жизнь, которая была бы носительницей безусловной нравственной идеи и поручительницей неременного достижения нравственной цели, необходимого осуществления идеи блага. Тем и другим может быть только воля абсолютного существа: след., нравственность в человеческом роде предполагает, как объективное основание свое, абсолютную волю, как вечную носительницу нравственной идеи, как законодательницу и как мироправительницу. Но известно, что религиозно-нравственное сознание дикарей весьма далеко от представления о такой воле. Обоготворение отдельных предметов природы в их непосредственном виде, или фетишизм, в широком смысле этого слова, обоготворение созданных человеком для себя кумиров или фетишизм в собственном смысле этого слова и шаманство или символизм (демонический культ) – вот формы религии, принадлежащие диким народам. Вообще, у нах господствует объективный натурализм; божество представляется в виде отдельных чувственных предметов,⁴⁵³ хотя на третьей степени, в обоготворения демонов, религиозное сознание их освобождается от грубого чувственного существования, но я не поднимается в духовную область: демоны их имеют только вид (призрак) духа, а не суть действительные духовные существа, обладают только натуральной душой, а не субъективным духом. Как божество к человеку, так и человек к божеству относится у дикарей недостойно, несообразно религиозному представлению, предполагаемому возвышенным понятием о нравственности. С одной стороны, божество, распадаясь на добрые и злые божественные силы,⁴⁵⁴ относится к человеку, благодетельствуя или вредя ему, по произволу и прихотям, а не по разумной необходимости (демоны), след., не может возбудить доверия и благоговения к себе; притом добро и зло понимаются здесь не в высшем нравственном смысле, а в

самом низком утилитарном. С другой стороны, человек относится к божеству свободно, даже дерзко: и может ли он иначе относиться напр., к фетишу, который есть его собственное произведение и, следовательно, может быть выброшен вон и заменен другим в случае недовольства почитателя его. Хотя у дикарей мы нашли веру в судьбу, как предчувствие единого абсолютного духа, но эта вера выходит за пределы религии диких и вообще языческих народов, не составляет органической части ее, и потому нигде мы не видим, чтобы судьба была предметом культа. “Ни у *одной* языческого народа, – пишет *Вуттке*, – судьба не вытекала из действительной религии этого народа; она, напротив, находится в резкой противоположности с последней, есть ангел смерти, сопровождающий ее шаги, краска стыда на ее щеках. В противоположности между божественными силами религии и судьбой открывается внутреннее, но бессознательное противоречие между идеей божества и ее явлением, и мы не поймем язычества, если выпустим из внимания это внутреннее противоречие, если идею судьбы захотим объяснить *из* народной религии, вместо того чтобы искать ее *за пределами* ее... Нигде судьба не мирится с народными богами: повсюду, где находятся *отдельные* божественные силы, она стоит в противоположности с ними, как высшая сила, как обнаружение того повинного сознания богов, что они не суть то, чем должны быть, что они от *села* мира, между тем как они должны быть духовной силой, *превосходящею* последний, и потому носят в себе зерно смерти. Судьба есть херувим с пламенным мечем насупротив рая жизни, наблюдающий за тем, чтобы боги, вкусившие от плода конечности, не вкусили от древа жизни”.⁴⁵⁵ Потому-то судьба есть темная, слепо действующая сила, хотя преследующая закон необходимости (в противоположность произволу и случайности в действиях богов), по отнюдь не выполняющая единого святого мирового плана, а обнаруживающаяся в отрывочных актах или группах актов, соединенных между собой не внутренней и существенной связью, а внешней и случайной. Если же у некоторых диких народов судьба представляется силой разумной, то, во всяком

случае, она есть не больше, как абстрактное понятие, как свойство только чего-то или кого-то, а не самый этот предмет, не самый дух; и потому-то человек не может находиться в живом взаимодействии с судьбой не может предаваться ей, обожать ее, учреждать культа в честь ее.

Таким образом, при недостатке субъективного достаточного основания нравственности, т.е. при недостатке сколько-нибудь развитого сознания личности человеческой, обладающей силой разумного самоопределения, способной к нравственному вменению, уклонившейся от нормального развития и нуждающейся в помощи спасающей силы божества, диким народам недостает и объективного основания нравственности, т.е. сознания личного Бога, как вечного носителя нравственной идеи, неисчерпаемого источника нравственного закона и неограниченного мироправителя, влияющего на нравственное развитие и совершенствование человека не только в качестве творца и промыслителя, но и в значении искупителя, пособляющего человеку исправлять и очищать греховную жизнь свою и достигать святости.

На таких-то основах создается нравственная жизнедеятельность диких народов; из такой-то сущности происходят у них нравственные явления. Натурально, что между тенью и другим должно быть близкое сходство, тождество характера. Далее мы увидим, что оно так и есть.

При тех условиях, при каких живут дикари, и которые сейчас описаны нами, не может быть места нравственному самообразованию, постепенному нравственному совершенствованию. Для последнего требуется два существенные условия. Во-первых, разграничение и созерцание (внутреннее) идея (идеала), по которой должен быть формируем материал, и материала, который должен быть формируем по идее и в котором должна воплощаться идея; но этого недостает, как мы видели, у дикарей. Во-вторых, требуется связная жизнь, чтобы все моменты, из которых складывается жизнь известного человека и которые составляют содержание последней, не стояли изолированно друг при друге и не проходили и исчезали бесследно, но чтобы имели между

собою внутреннюю неразрывную связь, чтобы каждый из последующих моментов влиял на уяснение, очищение, закрепление и возвышение каждого из предшествовавших моментов, и каждый из предшествовавших моментов влиял на вызов восполняющего его последующего момента, и чтобы все они постепенно и в порядке слагались в общую сокровищницу содержания живущего человеческого духа. Только при таком условии дух человеческий будет постепенно и непрерывно расширяться, обогащаться, возвышаться, образовываться, совершенствоваться, и след., будет приближаться к своему идеалу. Между тем и этого недостает у дикарей. Дикие народы обыкновенно помещаются вне пределов истории, считаются народами неисторическими; это значит, что в жизни их недостает связного духовного развития, проникнутого одною общею идеей, недостает внутренней органической связи как между всей совокупностью диких народов, так и между моментами жизненного движения одного из этих народов; вместо правильного (законосообразного) и необходимого процесса, мы находим у них беспорядочное и бесцельное волнение, под влиянием внешних случайных толчков. А что характерно для целого общества дикарей, это характеризует и дикаря-индивидуума. И его духовная жизнь представляет не связный организм, а случайно сплоченную массу. Повторяем, здесь не может быть прогрессивного нравственного совершенствования, нравственного самообразования, предполагаемого и требуемого идеей нравственности, здесь человек не поднимается на высшую ступень сравнительно с той, на которой он находился прежде, он постоянно погрязает в том низком состоянии, которое напоминает животное состояние.

После сказанного нам понятна будет наблюдаемая у дикарей быстрая и радикальная мена душевного настроения, решимости и действий. В характеристиках многих диких народов, сделанных различными путешественниками, встречаем довольно разноречивые суждения; как на одну из причин разноречия следует указать именно на непостоянство характера дикарей, на изменчивость в намерениях и действиях их, вследствие чего одному путешественнику могло резче

броситься в глаза и могло быть сочтено характерным для известного народа то, что совершено в одно время, и при одних обстоятельствах, а другому путешественнику то совершенно противоположное, что совершено в другое время и при других обстоятельствах. 'Естественная доброта человеческого рода, – пишет *Лотке*, – очень далека от того, чтобы вести нас прямо к нравственному развитию. Пусть найдется у диких племен тот или другой простой обычай, говорящий в их пользу (против переобразованности нашей цивилизации), пусть наивное проявление иных прекрасных сторон природного их характера очаровывает нас своею грацией, – рядом с этими светлыми точками лежит обыкновенно тем более мрачная тень, и общий тип этой натуральной жизни у любого дикого племени представляет крайнее непостоянство, бессвязность и непредвидимую непоследовательность: обок с лучшими проявлениями отдельных нравственных чувств в изобилии кишат самые неожиданные гнусности и самые бесчеловечные злодейства”.⁴⁵⁶ “Счастливым клпмат, – продолжает тот же писатель, – родовая доброта физической организации и отсутствие трудной работы развивают у людей, точно так же, как я у животных, красоту и гибкость тела и естественную грацию приемов и поступки, помимо всякой душевной глубины; где простота отношений не дает никакого повода к продолжительным и непримиримым раздорам, там благорасположение и добродушие, охотно причисляемые нами к врожденным наклонностям человека, легко могут прояснить собой существование и украсить его известными чертами общежительной деликатности; но без привычки озирать человеческую жизнь в ее полноте, не ведая ни ее смысла, ни ее целей, этот естественный строй души встречает в нашем существовании слишком много пробелов, слишком много таких вещей, которым нельзя, по-видимому, дать никакого нравственного определения, таких отношений, которые можно толковать так или иначе, и которые потом, при первом толчке со стороны темперамента или какой выбудь внешней случайности, переходят вдруг в совершенное бесчеловечие и варварство,

часто совсем наперекор тем умильным и прекрасным чертам, которые в начале так много обещали”.⁴⁵⁷

Но если в жизни дикаря мы встретим много непостоянства, изменчивости, случайности, много явлений противоположных, непримиримых, то, тем не менее, и у него не может не быть основного тяготения к известному центру, так как в тех случаях, когда законосообразность и целесообразность не проявляются в форме свободно выработанного нравственного характера, они проявляются в форме произвольного естественного влечения. А основное тяготение человека “естественного” (наблюдаемое и на животных) есть эгоистическое тяготение к самому себе. Эгоизм же, соответственно двусторонности существа человеческого, проявляется в двух основных формах: в форме грубого влечения к чувственному наслаждению и в форме высокомерного самопревозношения. Последнее дикарь обнаруживает главным образом в столкновениях своих с другими людьми, а первое – в направлении внимания на благосостояние свое, как индивидуума.

Страсть к чувственному благосостоянию, столь естественная существу, стоящему на ступени близкой к животному состоянию, существу, у которого все высшие духовные интересы совсем неразвиты, и потому все внимание направляется на интересы низшие, плотские, обнаруживается у дикарей в различных возможных формах. Самая грубая, положительная форма ее – это обжорство, пьянство и разврат, признаваемые за высочайшие блага у диких народов. Встречаются, правда исключения, случается и так, что дикие народы то поднимаются, то упадают в названном отношении (как и в других) под влиянием внешних обстоятельств⁴⁵⁸, но тем не менее тяготение к чувственности есть одна из основных черт в нравственной жизни дикарей. Таким образом дикие народы находятся в полном обладании у физической природы и раболепствуют ей.

Страсть к чувственному наслаждению обнаруживается у дикарей и отрицательным образом. Так как дикарь живет преимущественно чувственной жизнью, а одно из общих свойств физических тел есть инертность, косность, то потому

дикарь сильно расположен к бездействию и лени; они составляют для него высшее наслаждение, так как доставляют удовлетворение влечению, свойственному той низкой ступени жизни, на которой стоит дикарь. Ясно, что в этом случае дикарь составляет противоположность человеку духовной жизни, которой свойственны самоопределение, самодеятельность, энергия; ясно также, что он игнорирует неизбежный удел человека в настоящем его состоянии – стремиться в своем назначении достигать победы посредством трудной и продолжительной борьбы, “в поте лица”, что он находится в противоречии с тем христианским подвижником, который воюет против себя день и ночь, прежде чем успеет притупить в себе жало греха. Правда, у некоторых диких народов встретятся нам факты, по-видимому, противоречащие указанной характеристической черте жизни диких народов; напр., у негров замечается в иных случаях значительная степень труда, терпения, энергии; кафры весьма мужественны и воинственны; индейцы и малайцы отличаются чрезвычайной подвижностью и возбужденностью. Но эти явления не противоречат общей характеристике диких народов; они объясняются или случаями корыстных видов, возможности добычи, или бедностью страны, вынуждающею на труд, или живостью темперамента, или желанием мести, – след., во всех случаях энергическая деятельность и рачительный труд суть случайные перемежающиеся Феномены в жизни дикарей, а не постоянная характерная нравственная черта. Какая польза в том, если, напр., индейцы обнаруживают на войне напряженную деятельность и удивительное терпение в преследовании цели, когда после сражения они предаются тем большему усыплению и бездействию. До какой степени доходит у дикарей бездействие, достаточно видеть на готтентотах, которых лень вошла в притчу, или на знатных особах у дикарей, которые за столом заставляют других набивать им рот пищей.

А с ленивою бездеятельностью естественно связывается легкомысленная беспечность, нерадение на счет средств и условий безопасного существования, так как для последнего требуются чуждые им сообразительность и бдительности.

Дикарь живет как попало, настоящей минутой, не думая о будущей и не вспоминая о прошедшей. Потому-то дикари часто терпят, вследствие непредусмотрительности и беспечности своей, крайнюю нужду в средствах пропитания; и при всем том не могут побудить себя предупреждать последнюю возможными способами. Умертвив множество животных со свойственной дикарю яростью, дикарь-зверолов съедает сколько ему нужно, а остальное бросает, не думая о том, что быть может завтра ему придется голодать, и что лишним истреблением животных он ограничивает средства своего существования.

Наконец, характерно для дикаря то, что он, живя по преимуществу чувственно-естественной жизнью и не интересуясь своим будущим и прошедшим, не знает того томления по идеалу, и того создания планов на счет будущего, того взвешивания прошедшей жизни, которые так волнуют, озадачивают и томят человека развитого в духовном отношении; ему неизвестна и та изысканность и искусственность жизни, которым научился современный прогрессист-европеец. Потому-то дикарь всегда доволен своей жизнью и своим жребием, даже среди давящей его нужды. Живя среди вечных снегов и льдов, он не захочет двинуться несколько к югу, где может смягчиться неприятное ощущение холода; живя под палящими лучами солнца, он не двинется к северу, чтобы ослабить для себя действие солнечного зноя. И потому-то дикарю не свойственно добровольное самоуничтожение, самоубийство: напротив, естественному человеку свойственны борьба за существование и самосохранение. Правда, у дикарей иногда встречается самоубийство, как иногда оно бывает у животных. Но его причиной служат только недостаток устойчивости, терпения и самоотверженности, а также некоторые фальшивые представления о загробной жизни и об отношении к ней настоящей.

После сделанной характеристики диких народов не натурально и несправедливо было бы думать, будто дикарям свойственно стремление к умственному и нравственному

совершенствованию. Напротив, по силе характеризующих их лени, праздности, беспечности, тяготения к чувственным наслаждениям, им можно только погрязать в том полуживотном состоянии, в котором изначала пребывали. Если бы не так, то человечество, как заметил еще Юм, шло бы быстрее по пути прогресса, мир выглядел бы лучше, чем он есть теперь.

Обнаруживая, таким образом, в отношении к самому себе тяготение к чувственной жизни, дикарь обнаруживает в столкновениях с другими индивидуумами дикое высокомерие, – и именно «дикое». Дикарю при грубости его чувств и понятий не свойственны то топкое честолюбие и славолубие (как виды самопревозношения), которыми так страдает современный европеец, даже не особенно высоко поставленный: ему не свойственна также, при униженном внутреннем и внешнем состоянии его, та напыщенная гордость, которая так характерна для богато одаренного внутренними и внешними преимуществами европейца (эгоиста). Дикарь обнаруживает высокомерные отношения к другим людям в тех формах, в которых обнаруживает их дитя, которые обнаруживают только беспорядочность и пустоту душевной жизни, именно – в стремлении разрушать и уничтожать все противостоящее ему, в грубом насилии и отнятии у другого того, чем он обладает. Отсюда убийства, грабежи, воровство, обман, мщение и т.п. пороки, в такой изобилии встречающиеся у диких народов. Насколько низок уровень нравственного суждения их в названных отношениях, можно судить по тому, что указанные безнравственные действия у некоторых и даже многих диких народов вовсе не считаются преступлениями, а тем более тяжкими, а напротив, даже считаются признаком геройства и личного превосходства. Если подобные действия осуждаются, то в том только случае, когда они неловко совершены, напр., уличенное воровство. Мщение же считается даже долгом.

Встретятся нам в среде дикарей и черты лучшего морального свойства. Но не надобно соблазняться ими; путешественники-европейцы знают, как опасно полагаться на них. Положим, у диких народов весьма распространено гостеприимство, как, может быть, оно не распространено и у нас

– христиан. Напр., магаши отводят гостю особую комнату, доставляют ему все нужное содержание, окружают его музыкой и танцами, и за все это не требуют никакого вознаграждения. Индейцы нередко сами ночуют под открытым небом, предоставляя жилище свое гостю, и окружая его самой самоотверженной заботливостью; и так поступают они не только по отношению к своим, но и по отношению к чужим, “белым”, которых дикие народы вообще ненавидят, как своих угнетателей. Готтентоты даже предлагают гостю жен и дочерей своих на время пребывания их в их доме. Вообще неграм гостеприимство настолько свойственно, что они даже считают его не добродетелью, а чем-то таким, что само собою понятно и необходимо. Встретим и в других видах обнаружения мягкости и добросердечия у диких народов. Но как ненадежны эти добрые качества, как мало имеют они достоинства и значения в общей нравственной характеристике дикаря, какими мрачными чертами они оттеняются при рассмотрении всей в совокупности его жизни, это с ясностью следует из того, что рядом с этими похвальными качествами в изобилии текут такие чувствования и действия, которые возбуждают полное отвращение в нравственном человеке. Укажем для примера на индейцев, на негров, на обитателей северо-западных берегов. Явление это объясняется тем указанным нами выше обстоятельством, что дикарь в высшей степени непостоянен, изменчив, неустойчив в своей жизни; а последнее объясняется тем «актом, что дикарь, как человек не достигший еще разумного самоопределения, как не наживший нравственного характера, не находится в обладании самим собой, а во власти чужой силы – внешних обстоятельств, или внутренних страстей и своего темперамента, которые играют им, как случится. Но так как, впрочем, и в беспорядке, по замеченному в объясненному нами в своих местах, действует какой-нибудь закон, так как и в изменчивых формах обнаруживается какая-нибудь постоянная сущность, так как и грех (противозаконие) имеет свой закон, то потому и в бесхарактерной, безалаберной жизни дикаря можно подметить некоторое основное тяготение, некоторые общие черты. В тех случаях, сказали мы уже, когда жизнь человека не нормируется

и не упорядочивается разумным самоопределением его, она определяется и характеризуется естественным влечением человеческой природы. А естественному человеку свойственны не самопожертвование и любовь, а эгоизм и ненависть, не смирение и покорность, а высокомерие и дерзость; потому-то, проявляя в иных случаях естественное добродушие к другим людям, дикарь носит в себе безжалостность, бессердечие, жестокость по отношению к ним. Дикарю чуждо сознание единства человечества, неизвестна идея гуманности. Самым ясным и бесстыдным образом открывается безжалостное, жестокое сердце дикаря в отношениях его к пленным. Пленного привязывали напр., (у индейцев в северной Америке) к колу, бичевали до смерти, жгли огнем, скальпировали, резали на части и т.п.; при этом присутствовали и участвовали женщины и дети. Не оставлялись в покое и трупы побежденных; их влачили по дорогам, изобретая всевозможные посмеяния. Если же не убивали пленных, то обращали в тяжкое рабство. Рабов нередко морили голодом и продавали за бесценок, напр., ценою овцы. За всякую, даже малейшую обиду, дикарь считает священным долгом отомстить; и мстит жестоко и коварно; он помнит обиду целые годы (напр., негр, житель южного океана), и если не может отомстить обидчику, то мстят его родственнику, и наоборот – если не может отомстить обиженный, то мстят его родственники. Отсюда возникают иногда кровавые распри, продолжающиеся до общего истощения сил народа.

Не должно поэтому усвоить много значения и достоинства и другим добродетелям, встречающимся между дикарями и проявляемым по отношению к другим людям, каковы, напр., благодарность, учтивость, послушание, справедливость. Как вытекающие не из твердого, устойчивого характера, выработанного самодеятельностью человека, а из условий более или менее независимых от последнего, более или менее случайных, они мало имеют нравственного достоинства, и могут так же легко исчезнуть и даже превратиться в противоположность. В изобилии встречаются между дикарями случаи хищничества, воровства, обмана, убийства.

Но крайним свидетельством унижительного представления дикаря о человеке и жестокого, ненавистного отношения к нему служит каннибализм. Людоедство свидетельствует о том, что дикарю личность человека представляется не больше, как предметом чувственного наслаждения, подобным убитому животному; потому-то оно так часто ставится в параллель с половым развратом, где тоже личность человека рассматривается не в ее вечном человеческом достоинстве, а как средство грубого чувственного наслаждения. В особенном распространении людоедство у обитателей южного океана и у индейцев южной Америки. Вообще без людоедства, вероятно, не обходятся естественное состояние ни одного человеческого племени. Иногда примешивались к этому бесчеловечному действию мотивы, хоть сколько-нибудь смягчающие мерзость его; так, иногда религиозный культ требовал человеческих жертвоприношений, легко превращавшихся в каннибальские пиршества; пожирали побежденного врага, имея в виду обогатиться его мужеством и силой; дети или вообще домочадцы съедали отжившего свой век отца или вообще старика, неспособного к работе (баттасы на острове Суматре); побуждают также к людоедству голод (напр., в северной Америке) и недостаток животной пищи (напр., на островах южного океана). Но общими и главными мотивами всегда были страсть к мщению и уничтожению врага и жадность к чувственному наслаждению – след., мотивы, свидетельствующие о крайней деморализации человека. Характерна в этом отношении одна сага ирокезов, по которой люди, будучи некогда вызваны божеством своим (манилу) к допросу по делу о людоедстве, оправдывались тем, что людоедство утоляет голод, удовлетворяет мщение и доставляет человеку наслаждение, так как мясо человеческое вкуснее мяса животного. До какой степени могут доходить жестокость сердца и распущенная жадность дикарей, можно видеть из того, что они иногда пожирали врагов живыми, отрезывая кусок за куском мяса и высасывая кровь (баттасы на острове Суматре).

В тех же случаях, когда дикарь не в состоянии бывает преодолеть своего противника, произвести насилие над ним

положительным образом, он производит его отрицательным образом, заявляет дикое высокомерие по отношению к нему с пассивной стороны. Это выражается в упорном нечеловеческом терпении, с которым дикарь переносит мучения, попав в руки более сильных. Терпение это простирается до невероятной степени. Пленный индеец, обжигаемый огнем, презрительно смеется над своими мучителями, которые не в состоянии, говорит он, изобрести действительно ощутительное для него мучение. Такая необыкновенная дерзкая выносливость объясняется тем, что еще в детстве дикарь закрепляется в бесчувственном перенесении боли ужасным образом (бесчеловечными бичеваниями, порезами на теле, вырыванием зубов, голодом), и что к тому содействует бродячая жизнь дикаря, сопровождающаяся частыми лишениями и различными невзгодами.

Как видим из всего сказанного об отношении дикаря к другим людям, он руководствуется в своей жизни и действиях лишь собственной распущенной волей, и потому повсюду и всегда преследует лишь собственные выгоды, вследствие чего в тех случаях, когда его интересы стоят в столкновение с чужими интересами, он стремится преодолеть других, сводит всех других и все другое в значение средства для своих эгоистических целей; одним словом, принцип жизни и деятельности дикаря – принцип самого грубого эгоизма, собственной выгоды и собственного грубого наслаждения. Но хотя принцип этот воплощается у дикарей, как мы видели, часто в самых грубых формах, обнаруживается в самых жестоких и бесчеловечных действиях, тем не менее мы не вправе приписать дикарю ту злобу воли и испорченность сердца, которые могут принадлежать и принадлежат развитому в духовном отношении человеку, попавшему на крайний путь эгоизма, – ту в корне злую волю, которая вырабатывается в непрерывной цепи злобных действий. Выше мы уподобили дикарей детям и людям, выросшим без воспитания; но ни те, ни другие неспособны на такую глубину, упорство и последовательность в преследовании злых намерений, на которые способен человек развитый по уму и воле. А еще выше

мы разделили добродетели с *Аристотелем* на естественные и этические, и дикарям, поскольку они люди “естественные”, усвоили главным образом первые, – след., такие же главным образом должны быть усвоены им и пороки. Тот же *Аристотель* заметил, что естественные добродетели и пороки суть те действия человека, которые определяются не силой свободной воли, а возбуждениями естественной индивидуальности, вытекают не из характера, а из темперамента; а известно, что выходящие из такого источника действия человека отличаются поверхностностью, неосновательностью, неустойчивостью, непоследовательностью, изменчивостью. И мы показали, что рядом с отталкивающими нас поступками дикарей идут поступки, несколько примиряющие нас с ними и даже привлекающие, что рядом с действиями, свидетельствующими о жестокости сердца, встречаются действия, свидетельствующие о добродушии. Потому-то над дикарями не может быть произнесен такой строгий приговор, какой может и должен быть произнесен над испортившимся и нравственно разлагающимся культурным европейским народом.

Хотя у дикарей мы не нашли достаточного разграничения идеала и действительности, мира идеального и мира реального, хотя дикарь, как сказали мы, живет больше непосредственной жизнью, тем, что есть у него перед глазами, а не тем, что есть вверху, выше его, но при всем том и он не лишен совсем, как опять мы уже разъяснили, и представления о высшей области и силе, представления о божестве; всем народам, повторяем, присуща идея божества. Но имея представление об известном предмете, человек необходимо ставит себя в такое или иное отношение к этому предмету в своей жизни и в своих действиях, так или иначе пользуется им, так или иначе усваивает его себе и действует на него. Потому и у дикарей мы находим известное нравственное отношение к божеству. Это отношение должно быть, конечно, сообразно с описанным нами характером и направлением жизни дикарей, то есть должно быть, с одной стороны, весьма скудно, недостаточно, бедно (коль скоро дикарь больше занят тем, что окружает его и что удовлетворяет его чувственные потребности, а не тем, что выше видимого

мира и что относится к идеальным интересам человека), а с другой стороны – весьма низко, грубо, несовершенно (коль скоро дикарь не имеет сколько выбудь удовлетворительного представления как вообще о алчности, так в частности о личности божества и об отношении ее к личности человека, коль скоро в представлениях своих о богах дикарь рисует себя самого, а сам он больше напоминает собой натуральное существо, чем существо нравственное). Так действительно и есть.

Всматриваясь в нравственное отношение дикарей к божеству, не находим у них, с одной стороны, благоговения, а с другой стороны преданности и любви – качеств, столь приличествующих отношению личного тварного существа к личному и безусловному Творцу. Дикарь или допускает такое же свободное, бесцеремонное отношение к божеству, в какое он по низости понятий и по разнузданности воли ежеминутно готов вступить и вступает к какому бы то ни было окружающему его предмету (на ступени фетишизма и отчасти культа демонов), или чувствует себя подавленным натуральной силой божества, и потому может испытывать разве страх пред неоднородной, чуждой для него силой божества (на ступени обоготворения предметов природы, отчасти на ступени культа демонов и в виду роковой судьбы).

Дикарь выражает нравственное отношение свое к божеству идеальным образом в молитве и реальным образом в жертве; та и другая характеризуется намеченными сейчас чертами нравственного отношения дикаря к божеству. Молитва или по крайней мере подобие молитвы встречается повсюду, где есть религиозное сознание, след., у всех народов; жертва же, как завершение религиозного сознания, у некоторых, но немногих, диких народов не встречается. Но так как жизнь дикаря, как мы выяснили выше, отличается характером дробности, непостоянства, случайности, так как, далее, внимание дикаря направлено, как опять мы видели, гораздо больше на видимый, чувственный мир, чем на невидимый, духовный, так как вообще религиозное сознание дикаря весьма слабо, весьма ограничено, то молитва дикаря прежде всего случайна, т.е.

определяется тем иди другим встретившимся внешним обстоятельством, а не вытекает из постоянного внутреннего настроения духа человека, направленного к Богу, из существенного и “непрестанного”, по выражению ап. Павла, требования богоподобного человеческого существа. Потому-то молитва, периодически повторяющаяся в определенные пункты времени с обязательным значением долга, т.е. в смысле действительно нравственного действия, встречается у дикарей весьма редко. А выходя из таких мотивов, каковы сейчас указанные, из мотивов случайных и внешних, молитва дикаря по цели своей должна быть, и действительно есть, утилитарного характера. Намерением получить какую-нибудь выгоду, приключившуюся какой-нибудь нуждой – вот чем побуждается дикарь к молитве. Оттого-то в случае неуспеха молитвы, дикарь, как не достигший единственной цели молитвы – выгоды, след., как трудившийся напрасно, как не получивший должного воздаяния со стороны божества, след., потерпевший несправедливость от него, готов подвергнуть и подвергает божество ругательству и побоям (на ступени фетишизма). В тех же случаях, когда он чувствует себя бессильным по отношению к божеству, когда последнее представляется превосходящей и недоступной для него силой (на ступени обоготворения силы природы и отчасти в культе демонов), отношение дикаря к божеству отличается характером пассивности, безсамостности, след., лишено действительно нравственного достоинства, как чуждое свободы. Символической формой выражения этого лишаящего человека самостоятельного существования отношения служит встречающееся у многих диких народов повержение на землю во время молитвы.

А что сказано о молитве дикарей, то характеризует и жертвоприношения их. И жертвоприношения дикарей прежде всего случайны – вызываются какой-нибудь нуждой, приносятся в виду каких-нибудь предприятий, после успешного предотвращения их. И при их совершении имеется в виду утилитарная цель; эгоистический и утилитарный характер замечается и в средствах жертвоприношения, напр., принося в жертву человека, дикари охотно избирают пленника или

преступника, чтобы они служили представителями жертвующего собой божеству человека вместо тех, кто дороже для них. И при жертвоприношениях дикарь обнаруживает внешнее, механическое отношение к божеству, когда жертвует не духом своим, а материальными предметами, даже когда он приносит жертву самобичуемой своей плоти. Наконец, и при жертвоприношениях дикарь уничтожает личное, самостоятельное существование свое перед грубой, подавляющей его силой божества, когда приносит человека, как представителя человечества.

Находясь в отношении к другим людям и ко всей вообще совокупности бытия как индивидуум, как особое, отдельное существо, человек вступает в отношение к ним и как существо родовое, так как он есть не только личность, не только целое, имеющее вечное значение и достоинство свое в самом себе, но и член общества, часть целого, представляющего собою как бы расширенную, собирательную личность. Таким образом, у человека могут быть и бывают отношения не только индивидуальные, но и социальные.

Социальные отношения мы находим и в среде животных. Хотя животные большею частью живут изолированно, но у них нет недостатка и в общественных связях; есть у них и подобие человеческой жизни семейной, даже единоженство, и подобие человеческой жизни государственной, общественной – и в последнем случае жизнь их представляется высшей, более совершенной. Таким образом уже по аналогии можно предположить, что и у человека всегда были общественные связи, что и подтверждается наблюдением над жизнью всех племен диких народов. Социальные же связи могут быть семейные, государственные (гражданские) и церковные (религиозные).

Первая и основная форма человеческого общества есть семейство, началом и основанием которого служит брак. Так как у дикарей крайне не выяснено еще, как мы видели, понятие личности, то у них не может существовать брак в том виде, в каком он должен быть по своему истинному существу, по своей идее, как взаимная преданность двух разного пола лиц для

полного и единственного в своем роде общения их жизней и сердец. При указанном нами грубо чувственном направлении жизни дикарей, брак понимается у них преимущественно и даже исключительно с натуральной (саркической) стороны; потому целью брака поставляется удовлетворение естественного полового влечения, доставляющего чувственное наслаждение (субъективный мотив) и продолжение рода (объективная цель). При выше указанной дробности, неустойчивости характера дикарь не может составлять со своей женой единое, неразрывное, планомерное и законосообразное целое. Наконец, при господстве «сильного» у дикарей, и вследствие совершенного непонимания достоинства личности другого, женщина, как более слабое существо, вполне подчиняется мужчине.

При таком взгляде на брак и при таких условиях жизни брак не может существовать у дикарей в необходимо вытекающей из идеи брака форме моногамии (и моноандрии) и быть нерасторжимым. Моногамия и нерасторжимость брака могут быть разве советуемы на почве сознания дикаря (и вообще языческого сознания), но отнюдь не требуемы и узаконяемы, так как они не вытекают из его нравственных принципов. Если встречаются у диких народов случаи моногамии, то они определяются не сущностью брака и истинным понятием о нем, а случайными, сторонними обстоятельствами, главным образом недостатком средств для покупки и содержания жен.⁴⁵⁹ В тех же случаях, когда обзаведение гаремом не задерживается никакими внешними неблагоприятными обстоятельствами, а зависит единственно от собственной воли и взгляда назначение брака, дикарь старается обзавестись возможно большим количеством жен, и это доставит ему не только возможно большую сумму наслаждения, но даже почет, как доказательство его силы, власти и богатства. Потому возможно широкое многоженство господствует у дикарей в особенности между их правителями и царями. У многих диких народов многоженство определяется тем, что совместно с набранной для брака женщиной мужчина принимает в качестве жен и ее сестер. Если же и случается, что в теории дикари кое-где

относятся к полигамии неодобрительно, то на практике все-таки она и там существует (напр., у абиссинцев, у обитателей орегонской области); особенно же для правителей делается там исключение, – они вправе содержать целый гарем; след., нравственная идея брака во всяком случае здесь разрушается. Кроме низкого понятия о браке, вытекающего из недостатка развития понятия личности, многоженство поддерживается у дикарей и другими мотивами: корыстными видами на рабочие руки жен, ранним увяданием их вследствие напряженной работы, изобилием их по временам вследствие войн, тем религиозным суеверием, по которому женщина во время месячного очищения, беременности и кормления ребенка грудью считается нечистой и избегается мужем.

Но если брак встречается у дикарей и в форме моногамии, то он все-таки не соответствует своей идее, не удовлетворяя второму основному требованию от брака – нерасторжимости его. Браки заключаются у некоторых диких народов только для пробы или на некоторое время (напр., в Акре, у гуронян); жены возвращаются родителям, если перестают нравиться мужу (напр., в Конго), передаются другим мужчинам, нередко обмениваются (особенно у боссеманов, у которых семейная жизнь наименее развита).

Низкому представлению о существе брака и низкой форме существования его соответствует у дикарей и низкий способ заключения брака и низкие отношения мужа к жене. Жены обыкновенно покупаются у дикарей, и покупаются не дорого, за несколько, напр., штук скота, вследствие чего у некоторых диких народов приобретение и сбыт жен являются одной из статей торговли. Таким образом, жены составляют у мужей часть движимого имущества. И так смотрят на них не только мужья, но и их родители, когда рождению девочек больше радуются, чем рождению мальчиков (напр., битшуане) и когда вообще стараются сбыть дочерей повыгоднее. Понятно, что при таких условиях не место обращать внимание на склонность девушки к тому или другому мужчине; иногда заключается родителями брак дочери без всякого почти знакомства последней с будущим супругом ее (напр., у первобытных

обитателей Северной Америки). Возможно, что в основании господствующего у дикарей обычая покупать жен лежит мысль о вознаграждении родителям за труды по воспитанию дочери и потерю в ней рабочей силы;⁴⁶⁰ но по мере распространения рабства и более или менее резкого разграничения свободных и рабов обычай этот извращался в формальную покупку рабыни, каковой более или менее считается жена у всех диких народов. Церемонии при заключении брака редко имеют религиозный характер при недостатке религиозного значения брака; но они довольно обычны у диких народов и имеют символическое значение. Случается и так, что брак заключается без всякого обряда, одним согласием родителей или родственников (напр., у некоторых обитателей Бразилии,). Брак между кровными родственниками у многих диких народов воспрещается (напр., у негров, у большей части индейцев), но не из какого-либо нравственно-религиозного основания, а вследствие ощутительного противоречия такого брака чувству естественного человека. У многих народов северной Америки берется во внимание и отдаленное родство при заключении брака, и даже было в обычае вступать в браки только с лицами из чужого племени. Но там, где человек до крайности огрубевает, и естественное чувство, напоминающее человеку о его высшем назначении, заглушается, человек уподобляется в своей жизни животному. Как животное неразборчиво в своих половых связях, так и крайне огрубелые духовно дикие народы не обращают внимания в своих половых отношениях на родство, даже самое близкое, каково между отцом и дочерью (напр. у боссеманов, у алеутов). Но и там, где кровосмешение запрещалось, оно все-таки фактически имело отчасти место, поддерживаемое сословными и религиозными предрассудками и некоторыми господствующими у многих диких народов обычаями. Так, напр., в Перу инка обязан был законом жениться на своей родной сестре, чтобы сохранить в чистоте царский род; в новой Англии дозволялся брак между братом и сестрой, если жених или невеста не имели равных по происхождению невесты или жениха: по обычаю многих диких народов сын (или другой близкий родственник) унаследовал жен своего умершего отца, и

это считается даже священным долгом его (напр., у негров); мы выше упоминали также об обычае совместно с выбранной невестой брать в качестве жен и сестер ее.

Низкому представлению о существе брака и низкой форме осуществления его соответствуют, как сказали мы, и низкие отношения в семействе мужа к жене. Жена обыкновенно трактуется у дикарей как раба мужа; а иногда даже просто как бесправная вещь, как полезное и первое домашнее животное. Потому жена должна находиться в безусловной зависимости и безусловном послушании мужу как своему властителю и повелителю, и не стараться подниматься в сферу его мышления и деятельности, как низшее его в духовном отношении существо. На нее вваливались разнообразные и трудные работы по обработке полей, по ведению домохозяйства, вообще все, что трудно, неприятно и скучно; между тем к занятиям мужа принадлежат охота и праздное бездействие (напр., у негров, у индейцев). Во время путешествий индеец несет только свое оружие, между тем жена и дочери навьючиваются как животные. Обращение дикаря с женой обыкновенно холодно, сурово и даже жестоко. Тратить слова на беседу с женой индеец считает унижением для себя. Во многих негритянских государствах, на многих островах южного океана я в др. местах жена не вправе иметь даже общую трапезу с мужем. Даже за незначительный проступок муж может наказать ее, и наказать смертью (напр., у зулусов). При первой вспышке он может выгнать жену из дому; может и пожрать ее. Внутренне сознание решительного превосходства мужа и крайней униженности жены выражается и в их взаимном обращении: у некоторых диких народов жена может приблизиться и служить мужу не иначе, как на коленях. Грубому обращению с женами содействуют и некоторые предрассудки, в частности религиозные. Жены исключались из религиозных собраний, как нечто скверное и нечистое (напр., у индейцев, у сибирских народов). Бурят считает срамным для себя сесть на том месте, где сидела женщина. Самоед уделяет жене особое пространство в хижине, которого она не в праве переступать, и заставляет ее часто окуривать себя, как нечто нечистое. Кроме назначения служить средством чувственного

полового наслаждения и быть работницей в доме, женщина, по представлению дикарей, имела еще назначение рождать детей; а потому женщины бесплодные предавались поруганию и посмеянию (напр., у негров), и превращались в слуг или выгонялись вон (напр., у индейцев). И такое унижение и бесправность приходится переносить жене дикаря не только от мужа, но нередко и от детей.

Нельзя, правда, сказать, чтобы у всех диких народов жена была лишена всяких прав и не могла заявить никаких притязаний при недостойном обращении с ней. Бывает и иначе, но это исключения, не разрушающие общего правила, объясняемые только тем, и свидетельствующие только о том, что и у дикарей, как людей, должны же хоть кое-где и кое-когда обнаруживаться человеческие инстинкты и стремления. Даже там, где жена находилась в безусловной зависимости от мужа, она могла жаловаться, в случае дурного обращения с ней, вождю, или прямо бросить мужа. В иных местах женщина ведет свое самостоятельное хозяйство и пользуется своим собственным, полученным от родителей или приобретенным, имуществом, которым не имеет права распоряжаться муж (напр. на островах Фиджи, в некоторых негритянских государствах), служат средоточием семейства и считается хранительницей рода; действительное родство считается по женской линии (напр., на островах южного океана, в северной Америке). Вообще надобно признать, что нравы и обычаи, как выражение и воплощение врожденного человеку нравственного чувства, более или менее повсюду предоставляют женщине известные права, хотя в действительности, среди волнующих естественного человека грубых страстей и господства права сильного, она мало пользуется своими правами. Бывает у иных диких народов и так, что женщины имеют значительное влияние даже на общественные дела, на решение вопросов о войне и мире, имеют свои совещания, принимают участие в государственном управлении и даже являются властительницами в государстве (в некоторых негритянских государствах, на некоторых островах южного океана, в некоторых местах северной Америки, в Гвинее). Но это

единичные случаи, явления, выходящие из ряда обыкновенной судьбы женщин у диких народов.

Из сказанного о значении брака у диких народов и о форме существования его у них следует, что дикарям неизвестна высокая идея целомудрия, которую человек обязав осуществлять и вне брака, и в браке, которым она не разрушается, а, напротив, сохраняется и гарантируется. У дикарей господствует чувственно-половая распущенность как вне брака, так и в браке. Собственно говоря, у них не считается предосудительной свобода и неограниченность в половых отношениях; так как они смотрят на все, и потому на половые отношения, гораздо больше с саркической, натуральной точки зрения, чем с духовно-личной (как мы видели), а натура неудержимо влечет человека к половому общению, то потому в сущности на половое общение дикарь имеет право всегда и повсюду, в каком бы то ни было положении и при каких бы то ни было обстоятельствах; и мы видим, что у некоторых диких народов (особенно у боссеманов) мужчины и женщины нередко живут вместе и общаются как животные. Если же и у диких народов половая свобода несколько ограничивается, особенно со вступлением девиц в брак, то это ограничение вытекает, как увидим, не столько из сознания нравственной идеи брака и идеи целомудрия, сколько из внешних для сущности дела причин.

Что дикарям чужда или по крайней мере, весьма темна идея целомудрия, это следует прежде всего из того, что до замужества целомудрию девушки большей частью не усваивается никакого достоинства, целомудрие ее не считается добродетелью, и нарушение его не считается преступлением. Оттого девушки живут у диких народов большей частью почти в неограниченной свободе среди всеобщего разврата, и нередко самого крайнего. Мало того; распутная жизнь девушки не только не представляет ничего предосудительного для нее и для общества, но даже служит к чести и в заслугу девушки, составляет для нее предмет самопревозношения и гордости. У некоторых диких народов мужчина тем скорее останавливается на девушке и считает ее достойной для выбора в брак, чем

больше видит на ней отличающих блудницу украшений, полученных в дар от ее бывших любовников, и потому-то девицы ревностно ищут таких случаев, губящих невинность и целомудрие. Когда в Тибете (рассказывает *Марко Поло*) приставали караваны и располагались лагерем, матери выводили своих дочерей и наперерыв предлагали их иностранцам; в благодарность за услугу девушки получали от своих сообщников кольца и другие украшения, которыми и разукрашивали себя пред молодыми людьми, когда искали себе женихов; чем больше девушка имела на себе украшений, тем больше предпочиталась, и на брачном торжестве жених с гордостью смотрел на разукрашенную блудными приобретениями свою невесту. И ознакомление с половыми тайнами начиналось в некоторых местах весьма рано; обручались даже дети, и после обручения пользовались вполне свободным обращением между собой и не долго, конечно, сохраняли детскую чистоту. Или скандальными танцами и другими забавами девушки, и вообще молодежь, с раннего времени были воспитываемы к беспутству.

Иное, по-видимому, встречаем со вступлением девушки в замужество. Девушка, которой до замужества предоставлялась по отношению к мужчинам совершенная свобода, которой в распутстве даже полагалось особого рода достоинство, с выходом в замужество всегда наказывалась, и часто жестоким образом (изувечением и даже смертью), за прелюбодеяние. Но отнюдь нельзя думать, чтобы ограничение замужней женщины вытекало у дикарей из сознания нравственной идеи брака и уважения к святости заключенного союза. Что это не так, с ясностью следует из того, что в нарушении супружеского союза обвиняется и наказывается только жена, но не муж (за весьма немногими и легкими исключениями). След., прелюбодействующая жена оказывается преступницею не против святости брачного союза (которая столько же помрачалась бы и прелюбодеянием мужа), а против прав обладателя ее – мужа, по отношению к которому она стоит с значением собственности; муж же, как полновластный и неограниченный властитель жены, не может нарушать прав

жены, которая бесправна в отношении к нему, не может разрушать и нравственную идею брака, которая не сознается им – след., не может быть виновен в прелюбодеянии. Таким образом, брак основывается у дикарей не на нравственно-религиозном, а на юридическом начале, и прелюбодеяние жены есть не религиозно-нравственное преступление, а юридическое. А что действительно так, это фактически подтверждается теми случаями, когда жена совершает прелюбодеяние с ведома и позволения мужа, и когда, поэтому, прелюбодеяние ее не считается проступком. К таким случаям относится прежде всего широко распространенный у диких народов (напр., у негров, индейцев, у жителей южного океана, у жителей полярных стран) обычай так называемого у нас в России “калмыцкого гостеприимства”. К таким случаям принадлежит уступка жены близким друзьям (и это имеет место даже там, где женщины и до замужества, и в особенности в замужестве ведут себя сравнительно строго по отношению к мужчинам и пользуются большими правами и лучшим обращением с ними мужчин, чем у других диких народов).

Из подобного же главным образом мотива должны быть объясняемы и те случаи, когда у иных диких народов наказывается соблазнитель девушки, которая вообще живет у дикарей распутно. Соблазнивший девушку собственно виновен, с точки зрения дикарей, не в том, что поправил идею целомудрия, а в том, что покусился на чужую собственность. Отсюда-то объясняется, что в иных местах (напр., у ирокезов) мужчинам не позволяется даже говорить публично с девушками, между тем как при этом наружном приличии между ними господствует разврат. Нельзя, конечно, думать, чтобы и у дикарей, как людей, не было никакого морального чувства и суждения о половых отношениях; но это чувство и это суждение находятся у них в зачаточном состоянии, на весьма низкой ступени развития, часто искажаются и извращаются. Встречались между ними и примеры романтической любви, примеры искренней и самоотверженной приверженности женихов и невест;⁴⁶¹ но такие случаи, вообще говоря, редки; они объясняются тем, что

“человеческая природа (по замечанию *Вайтца*), повсюду одна и та же”.⁴⁶²

Бесстыдство диких народов выражается и в распространенном у них обычае ходить нагими, или полунагими. Понятно, что обнаружение физической наготы в настоящем состоянии человека свидетельствует не о невинности, а о нравственной грубости, о натурализации человека. Взирая без зазрения совести на физическую наготу, дикарь уподобляется животному, которое также ходит нагим, но так как он, во всяком случае, есть не животное, а человек, с человеческими чувствами, то обнаруживаемая нагота все-таки не может быть совершенно безразличной для него, т.е. не возбуждать сладострастных пожеланий. Укажем для примера на тунгусов, у которых общественные пляски оканчиваются сбрасыванием одежды, и затем развратом. По обычаю некоторых диких народов, девушки покрывают *rudenda*⁴⁶³ повязкой, которая с выходом замуж сбрасывается, между тем у других диких народов наоборот – девушки ходят нагими, а замужние женщины покрываются. “Обычай последних, – замечает *Вайтц*, – указывает на менее испорченные нравы и на лучшие моральные представления, чем обычай последних, у которых прикрывание половых частей действует, очевидно, только как приманка, только раздражает страсти, и потому последующая нагота является полным бесстыдством”.⁴⁶⁴ В некоторых местностях (напр., на севере южной Америки) жены одевались только в предотвращение ревности мужей.

Встречается между дикими народами, и иногда весьма распространенным, и противоестественный разврат (у обитателей Суматры и Явы, у камчадалов, у некоторых индейцев и у др.).

Если вследствие отсутствия понятия личности у дикарей жена унижается по сравнению с мужем, то еще больше должны быть унижаемы из того же основания и действительно унижаются перед родителями дети, над судьбой которых родители имеют неограниченную власть. Хотя бесчадие причиняет дикарю большой стыд и несчастье для женщины, главное назначение которой у дикарей при недостатке

идеализма – рождасть детей, но тем не менее дикари-родители обращаются с детьми со свойственными им грубостью и жестокостью.

У иных писателей встретим восхваление “простых”, “чистых”, “неиспорченных” отношений между родителями и детьми у естественных народов, примерной любви между ними. Этот взгляд занесен и в психологию. Напр., *Вундт* пишет: “Почтение к родителям есть прекраснейшая черта, свойственная семейной жизни всех неиспорченных естественных народов. В особенности поразительна любовь к матери... Еще мальчиком негр или индеец чувствует глубочайший стыд, когда о матери его говорят непочтительно. Об индейцах сообщают трогательные черты самоотверженной преданности как родителей к детям, так и детей к родителям... Родители сначала утоляют голод своих детей, и потом уже заботятся о своем собственном. Не раз случалось, что отец умирал за сына, и сын за отца”.⁴⁶⁵ Но и здесь не надо забывать той основной черты, которою мы охарактеризовали в своем месте жизнь диких народов, как жизнь неустойчивости, исполненную непоследовательности и противоречий, как жизнь хотя отчасти определяемую и добрыми инстинктами, пробивающимися из глубины существа человеческого, но в тоже время обуреваемую грубыми страстями и искажаемую дикими взглядами. Естественную привязанность родителей к детям и детей к родителям мы встречаем у всех движущихся живых существ, она весьма естественна и основывается на законе сродства; у животных встречаем любовь родителей к детям, доходящую до самопожертвования. Потому неудивительно и естественно, если ее встречаем между дикарями, но за редкими исключениями, она немного возвышается над первой. Потому там, где дикарь не возвышается над естественными влечениями и не преодолевает их (к чему обязан как нравственное существо, а не естественное только), а определяет себя в отношениях своих к детям соображениями своего рассудка и требованиями своего интереса, там он обнаруживает полную жестокость к ним. Умерщвление новорожденных детей и вытравление плода – общий и полноправный обычай у всех

почти диких народов. Он объясняется, с одной стороны, безусловным правом и властью родителей над детьми, а с другой – господством у дикарей грубых мотивов пользы и удовольствия, которыми, как мы видели в своем месте, дикарь руководствуется в своих действиях. К детоубийству нередко побуждает родителей недостаток пропитания; и в этом случае дитя или убивается и погребается, или даже закалается и съедается (напр., на Нукагиве). Но совершается детоубийство еще и по другим расчетам. В иных местах к этому побуждало долгое кормление дитяти грудью, делающее из женщины более мать, чем жену (напр., у абинонган). Еще чаще убивается, в иных местах, дитя, рождающееся до того времени, когда еще не окончено вскармливание грудью старшего дитяти (напр., на островах южного океана). В других местах принято иметь только известное количество детей, а потому излишние убиваются. Вообще, ценя в человеке лишь физическую сторону и физические силы и игнорируя духовную сторону и духовные силы, дикарь усваивает значение существованию человека лишь постольку, поскольку он способен и имеет возможность физически работать. а с другой стороны – наслаждаться; в противном случае существование человека на его взгляд лишнее. Потому-то он умерщвляет как стариков, отживающих свой век и неспособных ни на труд, ни на наслаждение, так и младенцев, только потребляющих блага чувственно телесной жизни, но не производящих их, неспособных на наслаждение жизнью, а только препятствующих наслаждению других. Мотив этот не сознается, конечно, и не соображается дикарем с такою ясностью и точностью, с какими он сознается и рассчитывается экономистом 18 или 19 столетия; но тем не менее он действует и в отношениях дикаря к судьбе членов его семейства. Способ умерщвления детей большей частью самый жестокий – их закапывали живыми; для вытравления же плода существовали у некоторых диких народов (напр., у камчадалов) особые женщины, специально занимавшиеся этим ремеслом. Мотивом к жестокому отношению к детям служит еще иногда корыстолюбие, побуждающее продавать детей.

Что касается воспитания детей у дикарей, то оно в собственном, высшем смысле его, как постепенное преобразование естественного человека, как материала воспитания, в идеального человека (форма, в которую должен быть отлит материал воспитания), не может иметь места там, где почти совсем нет места, как мы видели, для различения идеи и действительности, идеального и реального. Потому естественный человек возрастает у дикарей в естественного же человека, и возрастает сам собою, под влиянием природы; родители же сообщают ему лишь кое-какие нужные для жизни практические знания и внешнюю опытность. Понятно, что при таком внешнем и случайном воспитательном отношении родителей к детям, и дети, воспитываемые в естественного человека и естественным образом, почти сами собой, а не глубоким нравственным влиянием родителей, со своей стороны становятся не в нравственные, в собственном смысле этого слова, отношения к родителям, а в отношения естественные; потому-то, хотя, как мы видели, у них имеет место иногда привязанность к родителям, но в тоже время между ними могут встретиться и действительно часто встречаются и такие случаи, какие могут иметь место только в естественном состоянии существа, в состоянии животных (истязание матери сыном). Одним словом, воспитываясь в семье отца-дикаря, дитя в свою очередь становится дикарем.

Вторая форма социальной жизни человека – государство или гражданское общество. Оно естественно и само собою возникает из семейства: несколько семейств соединяются вместе и составляют один общий родовой союз, в котором управляет естественная власть главы семейства, мало-помалу распространенная на несколько поколений (форма и организация государства патриархальная). Но на этой простой форме государственного устройства народы не останавливаются; необходимость защиты как от внешних врагов, так и от внутренних ведет к тому, что из народа выдаются энергические личности, которые становятся путеводными для масс, и мирный патриархальный семейный

союз уступает место энергическому, подвижному, напряженному, часто воинственному государству.

Будем ли рассматривать государство диких народов с точки зрения политической (правительственной), или с точки зрения социальной, гражданской (с точки зрения интересов жизни, раскрываемых в преследуемых в области государства), в том и другом случае это государство не представляет собою того живого, связного и прочного организма, какой оно должно представлять соответственно идее государства и какое мы действительно видим в соответствующих этой идее христианских государствах. В этом отношении можно пронести полную аналогию между жизнью целого общества дикарей и жизнью каждого в частности дикаря-индивидуума. О последней нам уже известно, что она представляет собою скорее механическое сплочение разъединенных пунктов, чем живое и связное органическое целое,—уже известно, что она не проникается одною основною идеей и не одухотворяется одним общим началом, в силу которого воля предопределялась бы в известном направлении, а случайно движется в ту или другую сторону, на тот или другой предмет; уже известно, что дикарь, строго говоря, не имеет истории, а живет настоящим, непосредственно находящимся налицо, не обращая внимания на прошедшее и не думая о будущем. То же самое надобно сказать и о целом обществе дикарей.

Трактуя о государстве с точки зрения политической, надобно сказать о правительстве и подданных. Отношение между первым и последними у диких народов или обезразличивается, вследствие чего правительство и правительственные лица не достигают принадлежащего им права и авторитета, или же является слишком резким, устанавливающим между тем и другими, между правительством и подданными, целую пропасть. В первом случае народ пользуется неумеренной вольностью и распушенностью, а в последнем чрез меру подавляется и унижается по сравнению с правителем. Правитель выдается из массы народа и выступает у дикарей на передний план, как путеводная личность, собственно тогда, когда угрожает народу какая-нибудь

опасность, особенно внешняя, война (тогда-то, собственно, т.е. в виду каких-нибудь опасностей, и создается, как мы видели выше, государственная организация, выступающая за пределы семейных союзов). Но при таких обстоятельствах, в виду угрожающего и напряженного положения дела, естественным следствием бывает развитие суровых и жестоких отношений начальствующих к подчиненным, увеличиваемых недостатком у дикарей сознания личного достоинства человека, вследствие чего они способны только или унижать и презирать других, или сами унижаться пред другими и раболепствовать. Отсюда развитие тех деспотических отношений между правителем и подданными, какие встречаются особенно в воинственных государствах диких. Дагомейский король Босса, вступив на престол, велел отрубить головы всем тем, которые носили его имя, чтобы между подданными не осквернялось имя короля. В некоторых диких странах (напр. в Дарфуре) к государю приближаются не иначе, как ползком по земле. Видевший лоангского короля вкушавшим пищу подвергается смерти. Всякое подозрение подданного в неверности к властителю наказывается смертью. У тех же племен, которые не привыкли к войне, правитель имеет мало значения, в значительной степени ограничен народам и в случае нужды, может быть сменен. Вообще, правитель у диких народов находится к своим подданным в случайной, внешней и преходящей связи, а не в необходимой и внутренней. Он не находится в прочной связи с подданными и при деспотическом отношении к ним, так как в этом случае он составляет по отношению в них исключаящую всякие связи противоположность; не находится он в прочной связи с ними и при ограниченном, зависимом положении своем от народа, так как в этом случае его высшее, правительственное значение у дикарей почти не существует. Благотворного влияния на нравственное воспитание народа такое правительство, какое видим у диких народов, не может иметь. С одной стороны, деспотическое правление может воспитывать в народе разве раболепство и страх; а насколько последние не в состоянии вырабатывать в народе добрую нравственность, можно видеть уже из того, что со смертью

деспота наступает всеобщая анархия, и весь государственный организм разрушается, пока не явится другой деспот. С другой стороны, при ограниченном, униженном правителе диких народов недостает авторитета, под влиянием которого могла бы вырабатываться нравственность.

А трактуя о государстве с точки зрения социальной (гражданской), надобно сказать о сословиях гражданского общества. И в этом отношении мы встречаем у диких две противоположные крайности: или безразличие в сословном отношении, или резкое противопоставление господствующего класса в народе и рабов, происходящее главным образом вследствие завоевания одного племени другим (особенно на островах южного океана, у негров, во многих американских государствах. То и другое делает невозможным живое органическое соединение всех членов в обществе и свидетельствует о неразвитии жизни общества. Невозможна социальная органическая связь при сословном безразличии, так как в этом случае народ оказывается сплошной безразличной массой атомистических индивидуумов; невозможна такая связь и при резком разграничении господ и рабов, так как в этом случае происходит радикальное разделение между членами общества, члены общества являются неоднородными, и соединены между собою внешней, вынужденной, искусственной связью, а не внутренней, свободной и естественной. Несовершенна социальная жизнь дикарей и в первом случае (при социальном безразличии), так как в этом случае она свидетельствует о недостатке разделения труда, разнообразия видов человеческой деятельности для достижения различных нравственных целей, влияющих совместно на достижение высочайшей всеобъемлющей цели гуманности, свидетельствует о недостатке между членами общества братского содействия друг другу тем даром, каким кто наделен. Несовершенна социальная жизнь дикарей и в последнем случае (при резком противопоставлении господ и рабов), так как в этом случае одна часть общества (рабы), подавленная тяжестью грубых работ, оставлена в небрежении, не может начать и совершить процесса высшего, духовного развития, а другая часть

общества (свободные, господа), живущая на счет первой, деморализуется под влиянием праздности и наслаждений, так как то, что должно быть результатом мирного и дружественного развития (т.е. различие сословий), основывается здесь на грубой и враждебной противоположности.

В связи с таким устройством государства дикарей и с такими явлениями их государственной жизни, находится крайнее неразвитие у дикарей идеи права, на котором должно созидаться государство, и притом права, обирающегося на моральном основании. При господстве случайности и произвола у дикарей, при недостатке авторитетной и прочно установленной державной власти, в случаях столкновений между членами общества большей частью каждый сам решает дело, не руководствуясь каким-нибудь высшим объективным началом суда и его решений, праведное наказание здесь заменяется мстью. Это происходит в особенности там, где правитель и правительство имеют весьма мало значения, где они обезразличиваются в отношении к массе народа и где поэтому господствует начало личного произвола каждого. В тех же государствах, в которых правитель есть неограниченный властитель, деспот, которому беспрекословно должны повиноваться все и вся, хотя закон по-видимому получает объективное, независящее от воли каждого значение и силу, воплощаясь в лице верховного и неограниченного представителя государства, ко так как закон сливается здесь с волею одного человеческого индивидуума, и такого индивидуума. какого производит среда диких народов, исполненная случайности и произвола, то потому закон не отличается здесь свойствами прочности и неизменяемости, а так же случаен и изменчив, как и желания и действия деспота, след., не есть закон. Да и в тех случаях, когда закон воплощается в воле многих индивидуумов- дикарей, когда он основывается на господствующем в известном народе обычае, и тогда он не отличается устойчивостью и неизменяемостью, как не отличается этими свойствами вся жизнь каждого дикого человека

Юридические наказания за преступления вполне соответствуют грубому характеру диких народов. Большею частью они бывают крайне жестоки: виновного сжигают живым, раздробляют ему голову, отсекают разные члены тела, бичуют до смерти и т.п.

Но как человеческий индивидуум, находясь в индивидуальных отношениях к себе и другим, в то же время вступает и в социальные отношения к последним, так и целое общество индивидуумов или государство, находясь в известном отношении к самому себе, в тоже время вступает в отношение и к целому общему государству, ассоциируется с ними. Но как дикарь-индивидуум относится к другим, как мы знаем, отрицательно, исключаящим и разрушающим образом «выходя из принципа эгоизма и не имея сознания единства человечества), так подобным же образом относится к другим и целое общество дикарей или их государство. Потому-то у дикарей необыкновенно часты войны; многие дикие племена тем главным образом и занимаются, что ведут постоянную борьбу с другими племенами. И эта война ведется не из-за идеи, а просто чтобы разрушать, уничтожать других и все другое, так как это требуется грубою природою дикаря: большею частью война ведется дикарями с высокой степенью дикой страстности без руководства какого-либо международного права, о котором у них едва ли есть и понятие. Не составляя, таким образом, друг с другом органического целого в военное время, вследствие насильственного подавления, стремлении к уничтожению друг друга, государства диких народов не составляют его и в мирное время, вследствие безразличного, равнодушного отношения их друг к другу.

Науки, искусства и промышленность — силы, развивающиеся в государстве и способствующие культурному образованию народа, имеющему важное значение по отношению к нравственному развитию его, находятся у дикарей на самой низкой ступени, в едва зачаточном состоянии, и вполне соответствуют характеру изображенной нами нравственной жизни диких народов. Соответственно эмпирическому характеру жизни дикарей и узкому кругозору,

мышление и познания их ограничиваются наблюдениями чувственного мира и весьма мало выступают за пределы настоящего. Искусства отличаются характером бездушности, несвободы, грубости, дикости. Промышленность ограничивается навыком в пользовании необходимыми для существования человека предметами природы и не может возвыситься на высшую ступень вследствие косности дикарей, нерасположенности и малоспособности их к серьезной работе и предприимчивости.

Относительно третьей формы социальной жизни человека – церкви, ограничимся ссылкой на то, что сказано нами выше о религиозной жизни диких народов.

К диким народам в широком смысле слова причислены нами в своем месте и такие народы, как монголы, мексиканцы и перуанцы. Хотя эти народы, вообще говоря, значительно возвышаются над грубыми дикими народами и имеют уже некоторую историю, но при всем том они не настолько развиты культурно по сравнению с дикими народами вообще, чтобы им можно было отвести особую определенную ступень в развития человечества; история их скорее навязана им извне, чем развилась изнутри народа, чтобы можно было причислить их в историческим народам в собственном смысле этого слова. На них можно смотреть как на переход от диких, доисторических народов к народам культурным, историческим.

Монголия, впрочем, еще мало возвышается над жизнью дикарей; выше стоят мексиканцы и перуанцы. Как представление о богах возвышается у них до представления действительных почти личностей, так соответственно этому возвышается у них и представление о человеке, который пользуется здесь высшим значением, чем у грубых диких народов. Нравственное сознание возвышеннее и нравственная жизнь чище, чем у других диких народов. Жена в семье пользуется принадлежащими ей правами; дети находятся в послушании и подчинении у родителей. Но, конечно, рядом с этими возвышенными качествами встречается и такие, которые показывает действительную принадлежность этих народов о категории дикарей; достаточно указать на встречающееся здесь

людоедство. Государство у них, как и у других диких народов, представляет собою механически сплоченную толпу, на вершине которой находится неограниченный властитель, удерживающий насильственно ее собою в соединении: а потому с падением этого властителя без остатка разрушается и весь государственный строй.

Но если мексиканцы, перуанцы и отчасти монголы имеют преимущество перед другими дикими народами в культуре и больше чем они приближаются в жизни исторических народов, то за то они резче, чем другие дикие народы обнаружили историческую несостоятельность диких народов вообще. Не переступив в развитии своем ступени полуисторического народа, они не в состоянии были противостать столкнувшимся с ними историческими народами и сохранить свою нерушимость; чем живее было у них стремление к, историческому существованию, тем ощутительнее должна была быть у них неспособность их к этому существованию (что и выразилось в некоторых сагах и верованиях их, предвещавших им гибель). Как наскоро и под влиянием внешних давлений сложилась их полуисторическая жизнь, так наскоро и под ударами неблагоприятных внешних обстоятельств она должна была и разложиться. Прочным и способным к продолжительному существованию может быть только то, что имеет историю, что организуется изнутри, опираясь на собственные глубокие корни.⁴⁶⁶

Часть II. Восточные народы: китайцы, индийцы, семиты, египтяне, персы

Предисловие

Издавая в 1882 году первую часть истории нравственности и нравственных учений, мы сказали, что появление в настоящее время основательного и объемистого сочинения по *системе* этики должно быть предварено основательным и объемистым исследованием по *истории* нравственности и нравственных учений. Кто в наше время хочет сам создать что-либо капитальное, тот должен сначала тщательно ознакомиться с тем, что сделали до него другие, и в каком положении находился предмет его исследования во все прежние века. С этой главным образом целью предпринято было нами составление истории нравственности. “Хотя наша история нравственности, – писали мы, – имеет относительную цель свою в самой себе, в истории, как истории, или в удовлетворении исторического интереса, но конечную цель свою она имеет в доставлении материала для создания систематической этики”. Для большего убеждения читателей в верности нашего взгляда назначение в настоящее время исторической этики и на отношение ее к этике систематической укажем на то, что вскоре после того как этот взгляд был высказан нами, он высказан и у немцев. Циглер издал в 1882г. первый выпуск истории этики (Geschichte d. Ethik; Erst Abt. Die Ethik d. Griechen u. Römer), в предисловии к которому пишет, между прочим: “Ныне весьма благовремение приняться за составление истории нравственности. Ныне многое хотят пошатнуть в области догматических верований и жизни; откуда ожидать нам немощи, если не от нравоучения, соответствующего требованиям и запросам нашего времени. Такого нравоучения у нас еще нет, или, по крайней мере, мы имеем только самые первые начала его. Но мы можем получить его не иначе, как чрез основательное изучение того, что было. Настоящее есть дитя прошедшего; след., чтобы проложить путь к систематической этике и сделать возможным появление нового здания ее, надо сначала написать историю этой науки”. Что наш взгляд высказан независимо от Циглера, самостоятельно, можно

видеть из того, что первая статья наша, в которой высказан этот взгляд и которая вошла в состав 1-й части нашей истории, появилась в “Трудах Киев. Академии” еще в 1879г.; между тем Циглер издал свою историю в 1882г. А что Циглера взгляд самостоятелен, следует из того, что этот немецкий ученый, по всей вероятности, не читает “Трудов Киев. Академии”, и след., незнаком с нашей статьей. Таким образом повсюду приходят к сознанию верности высказанной нами на счет нравоучения мысли. Циглер начинает свою историю только с греков и римлян, и пишет историю только нравственной науки. Между тем, по нашему мнению, надо ознакомиться, в виду создания систематической этики, с историей не только науки, но и предмета науки (т.е. нравственности), и потому надобно начать историю нравственности с той поры, когда впервые зародилась в человечестве общественная или историческая, или, что то же – нравственная жизнь. Вторая часть нашей истории и занята нравственной историей древнейших, восточных народов. А в первой части отведено довольно места и диким народам. Ведь и они суть нравственные существа.

Китайцы

Руководясь принципом прогрессивного развития нравственного сознания, его постепенного расширения, углубления и возвышения, мы отводим первое место в ряду исторических народов китайцам. Уже то обстоятельство, пишет *Шписс*, что китайцы занимают “колоссальное пространство земли, заселенное чрезмерно большим количеством людей, вынуждает нас не обходить китайской истории, и не отделаться немногими словами”.⁴⁶⁷ А мы прибавим: не вправе мы совсем умолчать о китайцах уже потому, что китайцы существовали и существуют в истории, что существование их есть исторический факт; а отделаться несколькими словами мы не вправе потому, что китайцы, как вообще в духовном отношении, так и специально в моральном, достигли самостоятельного характерного выражения своей жизни, имеют специфически принадлежащую им особенность.

Начиная ряд исторических народов с китайцев, мы этим самым из всех исторических народов поставляем их в самое близкое отношение к народам диким, остающимся по ту сторону истории. И в самом деле, сколько ни превосходит китайцы дикие народы своим культурным развитием (многими открытиями и изобретениями, государственным устройством, большею чистотой и возвышенностью нравственных правил), но они, по нашему мнению, более других исторических народов древности отличаются тем же натуралистически-материалистически-практическим направлением, той же пассивностью и косностью, в которых погрязают, как мы видели, дикие народы. Правда, у китайцев, как у цивилизованного в некотором смысле народа, иная точка зрения на предмет, чем у народов диких, цель преследуется иными средствами и иными путями; но сущность дела и здесь и там одна и та же, конечная цель сродна. Если следующий исторический народ, которым мы займемся после китайцев, может быть сравнен с ребенком во время его детской игры, когда он видит вещи в ином виде, идеализированными, когда в голове его играет фантазия, то

китайский народ может быть сравнен с ребенком того времени, когда ему сообщаются первые уроки точного ознакомления с вещами. Непосредственность, прозаичность, сухость – эти характерные черты воззрения на мир и жизнь у дикарей суть также характерные черты воззрения на жизнь и китайцев.

Есть еще одно обстоятельство, побуждающее исследователей моральной стороны человеческой, жизни обратить большее внимание на китайский народ. Обстоятельство это – перевес нравственно-практической стороны в жизни этого народа. *Кон-фу-цзы* (Конфуций) (род. ок.550г, до Р.Х.), восстановитель древней китайской религии, этот тип китайского мудреца, “князь мудрости”, как называли его китайцы, был по преимуществу нравственным реформатором своего народа, восстанавливавшим первобытную чистоту нравов среди испорченной жизни современников. Потому учение его почти исключительно морального содержания и характера; это всего менее метафизика и всего более практика. При встрече с метафизическими вопросами *Кон-фу-цзы* хранил, по выражению одного из наших богословов, “дипломатическое молчание”;⁴⁶⁸ он считал излишним, бесполезным и непозволительным любопытством стремиться к разрешению таких вопросов, так как сущность дела не в том, чтобы рассуждать, а в том, чтобы делать; и все ответы *Кон-фу-цзы* на такие вопросы сводятся на нравственно-житейское наставление. Напр., по вопросу об отношении человека к божеству *Кон-фу-цзы* советует “читать богов”, но “держаться вдали от них”, так как божество слишком недоступно для человека, слишком далеко расходится с ним, а потому близкое общение с божеством скорее опасно для человека, чем выгодно. Гораздо ближе к человеку человек, потому-то обязанности человека к ближним составляют важнейшую часть нравоучения *Кон-фу-цзы*. По вопросу о бессмертии души человеческой мудрец ограничивается ответом: “если я не знаю еще жизни, то как могу знать о смерти?” На вопрос, знают ли предки о том, что делают почитающие их потомки, видят ли они их, слышат ли? – мудрец сказал: “Неудобно отвечать на этот вопрос что-нибудь определенное. Если бы я сказал, что предки чувствуют оказываемое им

потомками почтение, что они видят, слышат и знают, что делается на земле, то исполненные детской любви сердца живых могут сделаться незначительными к своей собственной жизни, чтобы всецело посвятить себя служению предкам; если же, на оборот, я сказал бы, что предки не знают, что делают их потомки, то могло бы ослабеть усердие к почтению их памяти, потомки эгоистически замыкались бы в себе самих, и таким образом была бы разорвана священная связь, соединяющая поколение с поколением. Продолжай, не рассуждая, почитать память умерших и представляй их свидетелями твоих поступков; о большем не мудрствуй". Из итога ответа можем видеть, как *Кон-фу-цзы*, с одной стороны, уклоняется сам и отстраняет собеседников от рассуждений о метафизических предметах, а с другой – во всех беседах своих преследует этическую тенденцию. В этом отношении он составляет контраст с другими восточными философами, с такой охотой вдающимися в спекулятивные рассуждения о предметах религиозной метафизики. Затрудняется мудрец давать теоретические объяснения и более доступных для человека предметов из жизни китайского народа, напр., учреждения великого жертвоприношения, совершаемого государем Китая (когда был спрошен одним из учеников), сведя речь на практическое значение таких предметов, как полезных для нравственной жизни человека, содействующих совершенствованию последней. Сохраняя древние обряды при восстановлении китайской религии, напр., культ умерших и духов природы, он смотрел на них главным образом как на выгодные для массы народа с нравственной точки зрения. Такому же направлению следовали ученики *Кон-фу-цзы*, между которыми самым выдающимся был *Мен-цзы*. Только воззрения *Чу-гу*, философа уже 12 века по Р.Х. (последнего из выдающихся китайских философов), характеризуются, сравнительно с воззрениями предшествовавших китайских мыслителей, отвлечённостью и созерцательностью. Отличается склонностью к умозрению и занятию отвлеченными вопросами о начале и цели всех вещей и *Лао-цзы*, современник *Кон-фу-цзы*, но его учение носит на себе более индийскую, чем

китайскую печать, его религия меньше соответствует духу китайского народа, чем религия конфуцианская; и по личности и жизни своей он не похож на подлинного китайского мудреца: путешествует по чужим странам (что было не в обычае у китайцев), долго живет в Индии, и по возвращении в отечество отказывается от государственной должности и проводит жизнь в уединении, пытаясь разрешить умозрением загадку жизни, за что им упрекает его, до предания, *Кон-фу-цзы*.⁴⁶⁹ Священные или авторитетные книги китайцев также не преимуществу нравственно-практического или нравственно-политического содержания.⁴⁷⁰ В особенности таковы те четыре *классические* книги, которые называются у китайцев *Ссе-шу* и на которые можно смотреть, как на прямое учение *Кон-фу-цзы*; они обыкновенно заучиваются в китайских училищах наизусть и служат неизменным кодексом правил нравственной и гражданской жизни. Последняя книга (*Мен-цзы*) содержит в себе учение *Мен-цзы*, знаменитейшего из учеников *Кон-фу-цзы*, о разных предметах морали и политики. Первая книга (*Та по*) есть великое учение о том, как править народом, чтобы правление было мудрым, есть учение о высочайшем благе, Вторая книга (*Тшун-юн*) учит избегать всех крайностей в жизни и оставаться в неизменяемой “средине”, – или о началах нравственной жизни. Третья книга (*Люн-ю*) содержит беседы *Кон-фу-цзы* с учениками, моральные изречения его, разные случаи из его жизни. Менее богаты нравственным содержанием священные книги – *Кин*, содержание которых принадлежит глубокой древности, и которые собраны, приведены в порядок, исправлены и переработаны реформатором *Кон-фу-цзы*, Между книгами *Кин* третья книга (*Ши-кин*) есть сборник народных песней, большей частью нравственного характера; вторая книга (*Шу-кин*) к историческим повествованиям примешивает нравственные и политические суждения; первая книга (*И-кин*) имеет также нравственное содержание особенно в позднейших объяснениях к этой книге. Наконец из двух книг – *Ли-ки* и *Тшунь-цзю*, также называемых иногда именем *Кин*, первая имеет содержанием своим внешнюю обрядность, которой усвояется, как увидим ниже, весьма важное значение в нравственной жизни китайцев.

Да и весь вообще китайский народ, как будет раскрыто и объяснено ниже, характеризуется нравственно-практическим (в широком смысле этого слова) направлением; это—народ реализма и сухого практического рассудка.

Чтобы вывести нравственное мировоззрение, т.е. нравственные понятия и основанные на них нравственные правила китайцев из основных принципов их и затем органически расчленив их и представить в системе, для этого охарактеризуем сначала несколькими словами общее мировоззрение китайцев, метафизику их, так как часть всегда определяется целым, явление — сущностью, действие или следствие—причиной или основанием. Чтобы охарактеризовать общее мировоззрение китайцев, назовем его пантеистическим натурализмом. Но при этом надо обратить внимание на то обстоятельство, что у китайцев религиозно-богословская метафизика и метафизика философская, религия и философия отождествляются; они имеют один в тот же источник (в разуме человека, исключаящем всякое сверхъестественное откровение) и различаются между собой только по степени познания; религия есть неразвитая философия, а философия есть вполне развившаяся религия, след., религия китайцев рационального характера. Китайцев мы поставили из народов древности в самое близкое отношение к дикарям и ими открыла историю. И в самом деле, если дикари обожают различные предметы чувственной природы, подлежащие чувственному созерцанию и одушевляемые фантазией, то предметы чувственной природы обожаются и китайцами, только не в таком дробном, частичном виде, как у дикарей, а в общности, в двух самых крупных явлениях видимого мира, каковы небо и земля. Это обожание предметов видимого мира в самом общем их виде — неба и земли, подлежащих чувственному созерцанию и одушевляемых фантазией (натур-религия) и было первоначальной религией китайцев. Когда мы прибавляем “одушевляемых фантазий”, то имеем в виду то обстоятельство, что и на самых низших ступенях религиозного развития, даже у дикарей, обоготворяемому материальному началу приписываются и духовные свойства, как и вообще при

неразвитости своей человек смешивает наблюдаемые им в мире духовное и материальное начала, – дух у него представляется о материализованным, а материя – одухотворенной. Названная первоначальная религия китайцев осталась господствующей у массы китайского народа и впоследствии; и при этом наряду с обоготворением предметов и сил видимого мира – неба и земли, обоготворялись и частные предметы, и даже души умерших людей. Но китайский народ при своем рассудочном направлении, при господстве у него философии и отождествлении ее с религиозным богословствованием, пошел дальше в своих представителях и своей интеллигенции. Китайские философы поднялись до отвлеченных принципов всего существующего – силы и материи, как абстракций от мужской, активной силы неба и женской, пассивной силы земли; а позднейший философ китайский *Чу-зи* попытался даже свести эту двоицу начал к единству, и таким образом китайская метафизика стала еще отвлеченнее, еще дальше от непосредственного воззрения на природу как на божество. Напрасно мы искали бы у китайцев представления о личном бесконечном духе, виновнике и промыслителе мира; его не найдем ни в сознании народа, ни в сознании философов. Хотя небу приписываются и духовные свойства – всеведение, всемогущество, премудрость, благость, правосудие, хотя оно правит миром и историей и все в них приводит в порядок, но в то же время сознание и воля усваиваются китайскими мудрецами только человеку, и в этом полагается специфическое отличие его от всего прочего существующего в мире. Таким образом божество китайцев, хотя служит образцом для жизни и деятельности человеческой, но само в себе живет и действует бессознательно, бессердечно и невольно; оно есть, но выражению *Пфляйдера*, не больше, как “имманентная миру форма законосообразности его бытия”,⁴⁷¹ как повсюду проявляющийся и все обнимающий неизменный закон природы, всеобщая мировая сила, бессознательно формирующая все душа мира.

Но нам уже известно, что китайский народ – народ не теории, а практики, что китайские мудрецы не столько

метафизики, сколько моралисты; потому внимание и интерес их больше и больше сосредоточивались на человеке – субъекте нравственной жизни и деятельности на земле. С одной стороны, человеку усваивается важное значение и высокое достоинство; но, с другой стороны, он признается таким же естественным продуктом, как и растение или животное, есть “цвет” природы. Высокое достоинство и значение человека определяется тем, что из всего существующего в мире только в одном человеке жизнь проявляется в форме сознания и воли. Потому-то человек иногда помещается китайскими философами рядом с небом и землей (между ними), как третья существующая подле них сила. А различие человека от прочих произведений природы не существенное, а только степенное, вытекает из натуралистического взгляда китайцев на мир и человека. Этот взгляд заявляет себя у китайцев грубее и прозаичнее, чем у других языческих народов; у последних обыкновенно существуют различные сказания об особенном происхождении человека от божества, о непосредственном излиянии божественного начала в вещественное тело для происхождения человека; у китайцев же этого не находим. “Китайская мудрость, – заметил один из наших богословов, – по-видимому предваряет нынешние натуралистические взгляды, по которым законы человеческой жизни и история скрыты в необходимых, физических законах природы, и психология должна быть подчинена физик, физиологии и математике. Различие только в том, что китайские мудрецы не были в этом отношении так последовательны, как этого можно было бы требовать”.⁴⁷² Как и современные натуралисты, китайские мудрецы полагают единственное различие между человеком и прочими физическими существами только в том, что в человеке присущая в мире и образующая его первосила обнаруживается в форме сознательного мышления. Правда, *Кон-фу-цзы* производит из Ян и Ин только живое тело человека; познающий же дух его сообщается, по его словам, небом, куда он должен и возвратиться. *Пфляйдерер* проводит в этом случае параллель с учением *Аристотеля*, который, в чувственной душе присоединяет *νοῦς θύραθεν*, как новый и высший принцип по

сравнению с душой. “Но если небо, – скажем словами того же учёного, – по общему китайскому воззрению есть только одна из сторон естественной жизни, та именно сторона, в которой перевешивает деятельный принцип, то и здесь происхождение человека не может быть мыслимо выше и духовнее, чем в представленной выше теории круговращения материи”.⁴⁷³

Хотя внимание китайцев и китайских мудрецов сосредоточено на человеке, на его жизни и деятельности, но тем не менее и психология китайцев столь же бедна и суха, как и метафизика их. Нет у них объяснений, и даже попыток к объяснению, ни сознательного мышления, ни процессов воли; то и другое принимают просто как факты, без дальнейших рассуждений о причинах и после доказательных выводов из них. И это понятно при уклонении китайцев от всяких теоретических тонкостей и при непосредственном направлении их на практическую жизнь. Понятно также, что коль скоро нравоучение, сходной стороны, выводится из натуралистически-метафизических принципов, а с другой – списывается с фактов неподкупной действительности, с явлений практической жизни, то в ней неизбежно встретятся противоречия и неустойчивость, встречающаяся и в новейших пантеистических и материалистических системах.

Противоречие усматривается прежде всего во взгляде на свободу воли человеческой, на это первое и основное условие (субъективное) нравственной жизни. На основании опыта, т.е. естественного чувства, предощущающего высшую идею и энергической практической деятельности, китайцем фактически признается за человеком свобода воли, в некоторой степени самостоятельное существование признается и реформатором *Кон-фу-цзы* и т.о., человек в некотором смысле спасается от всецелого погружения во всеобщее натуральное бытие. Но признается свобода как простой факт без дальнейших рассуждений и объяснений его из принципов, – что было бы и невозможно, так как предпосланные нами китайскому учению о человеке метафизические принципы исключают свободу человеческой воли. “В беспрепятственном чистом развитии китайского мировоззрения, – скажем словами *Вунтке*, – не

может быть иного отношения между божественным началом и человеческим кроме отношения между общим и частным, целым и частью, *силой жизни и обнаружением ее*. Человек есть только атом в великом мировом кристалле, звено в тесно сплоченной цепи натурального бытия. Что человек есть и что он делает, это делает само божество; в виду неба человек не имеет никакого самостоятельного существования; между человеком и божеством имеет место только отношение *необходимости*. Взаимное отношение божественного и человеческого начал есть не что иное, как отношение божественного начала к самому себе”.⁴⁷⁴ Самый глубокомысленный и последовательный из китайских философов Чу-зи исключает свободу воли человеческой; он говорит о воле в том же смысле, в каком усваивает волю и животным – в смысле естественного влечения.

Подобное раздвоение встречаем и во взгляде на зло (грех) и нравственное вменение, естественно и необходимо связанном со взглядом на свободу воли человеческой, как естественно и необходимо злом (грехом) и нравственным вменением предполагается свобода воли человека. По тем же причинам, по которым китаец не мог последовательно провести натуралистическое начало во взгляде своем на свободную волю человека, он не мог не допустить возможности для человека и действительности совершения зла или греха, хотя это не мирилось с его натуралистическим мировоззрением, – не мог не согласиться, что человек может разрушить гармонию бытия, разойтись с господствующим повсюду и проявляющимся во всем мире разумным порядком, божественным законом, и действительно часто совершает это, и в этом состоит зло и грех. Даже самый последовательный в проведении натуралистического принципа философ Чу-зи в одном месте высказался, что “хотя небо содержит человека, но отсюда не следует, что небу должны быть приписаны и все проступки и ошибки человека. Но факт существования в мире человеческом зла (греха), точно так же как и признаваемый на практике факт существования свободы воли человеческой, остается не объясненным и не понятным для китайца, он признается просто как факт, без приискания оснований его и без вывода из него

серьезных следствий. Да и не могло быть иначе, коль скоро из метафизических принципов вытекает у китайцев совершенно иной взгляд на зло, как на явление неотъемлемо принадлежащее гармонии бытия, вследствие чего нравственное различие между добром и злом превращается здесь в естественное. Зло не есть что-нибудь положительное, основывающееся на извращенном направлении воли, противоположной добру, не есть нечто такое, что безусловно не должно было бы быть, а есть только тормоза разумной деятельности, недостаток движения. С особенной определённою высказывается о необходимости зла и происхождении его из божественной первоосновы *Чу-гу*; зло неизбежно в мире на ряду с добром уже потому, что оно лежит в основе, жизни, что мир есть произведение не одного, а двух начал – Ян и Ин, совершенного начала и менее совершенного, и первое не может существовать без последнего (как сила не может существовать без материи). “Деятельный принцип, – говорят *Чу-гу*, – есть добро, а покоящийся принцип есть зло. Зло возникает из Ин, а добро из Ян. Из абсолютной первосилы неба происходят обе эти противоположности, необходимо друг к другу относящиеся и друг друга дополняющие. И зло случается в мире, так как по природе иначе не может быть; есть ли вода, под которой не осаждался бы ил? Деятельный принцип производит все прочное, светлое, крепкое, справедливое, – это норма мудреца; а пассивный принцип производит все непрочное, мрачное, слабое, своекорыстное, – это норма обыкновенного человека. Посредством воспитания можно произвести то, что склонности человека будут направляться только на добрый путь, но не на злой; но напрасно мы усиливались бы *совсем* изгнать добро ли то, или зло, так как и то и другое совершенно *необходимы*”.

При таком натуралистическом характере метафизической и моральной системы китайцев, при взгляде на зло, как на отрицательный только момент, как на отсутствие активного, деятельного начала, при количественном только, а не качественном различии добра и зла, естественно ожидать, что китаец, хотя и признающий, на основании неотразимого и не

обманчивого опыта, порчу в человеке и разлад в его душевных силах и в его жизни, будет иметь поверхностный и легкомысленный взгляд на этот предмет, будет представлять, что зло (грех) во глубоко повреждает существо человека, и что человеку легко с ним справиться. Так действительно и есть; китаец насколько возможно ограничивает и ослабляет силу зла. На взгляд китайца, человек по природе своей добр, инстинктивные влечения и стремления его правильны, совершенны.⁴⁷⁵ Тяготение человека к добру решительно перевешивает влечение ко злу; человек не может не направляться к добру точно так же, как вода не может не течь по уклону, как тело не может не падать вниз.⁴⁷⁶ Зло есть случайный диссонанс, не расстраивающий общего хода жизни, есть исключение; оно не может изменить существа человека, и если повреждает его, то только внешним образом, как, напр., повреждается дерево, когда ему нанесут удар топором. Хотя естественное совершенство человека может затемняться и извращаться злыми пожеланиями, но оно не потрясается в корне и легко может быть снова восстановлено; море жизни гладко, подобно зеркалу, и поднимающиеся на поверхности его волны скоро опять исчезают. Воспитанием можно произвести то, что человек будет направляться на одно добро. Первородный грех, унаследованный без малейшего исключения в потомстве, не признается.

Если же так, то источник зла (греха) должен быть полагаем китайцем не внутри человека, не в центре его, а более или менее вне его, на периферии, вследствие чего нравственная задача легко здесь может быть выполнена, и нравственное совершенство удобно может быть достигнуто. Источник зла полагается не в «сердце» человека, которое по евангельскому учению есть «исходище» зла, не в воле его, которая есть последняя причина, инициатива человеческих действий, а во внешних обстоятельствах (напр., в нужде), или в телесной чувственности, или, наконец, в теоретическом заблуждении. Как природа хлебного зерна, говорит *Мен-цзы*, повсюду одна и та же и всегда добра, но иные стебли часто выходят сухими и тощими вследствие случайных неблагоприятных влияний, так и

существо человека повсюду одно и то же и доброго качества, но под внешними неблагоприятными влияниями оно может изменяться. В особенности ссылается *Мен-цзы* на недостаток познания, как на причину безнравственной (неразумной) деятельности, так как добродетель, говорит он, основывается на сознании (на познании истины). В этом случае китайские мудрецы (и между ними *Кон-фу-цзы*), поставляя в слишком тесную связь звание и добродетель, предвосхищают идею *Сократа*, отождествившего знание и добродетель. Что же касается исполнимости нравственного закона и возможности достижения нравственного совершенства, то *Мен-цзы* так об этом выражается: ворота жизни широки, путь к ней гладок, и много тех, которые идут по нему (напротив, уклоняющихся от него немного, они – исключения).⁴⁷⁷ Таким образом, человеку нет надобности вести борьбу из-за достижения предоставленной ему конечной цели, так как добродетель есть естественное выражение душевной жизни человека, так как нравственность состоит не в преодолении человеком своей природы, а в следовании своим естественным влечениям, и так как добродетельный человек встречает повсюду не ненависть и противодействие, а любовь и уважение. Вот почему “китайца характеризуют крайнее самодовольство и оптимизм, оптимизм, впрочем, в высшей степени неуспокоительный при той неосновательности, при том легкомыслии, с которым китаец скользит по подводным камням внутренней и внешней жизни.”⁴⁷⁸

Раздвоение встречается, сказали мы, и в китайском учении о нравственном вменении. С одной стороны, человеческая деятельность представляется не безразличною; небо надзирает за путями человека, влечет его к ответственности и производит над ним свой страшный суд. Судьба человека, счастье или несчастье его зависят, по словам *Кон-фу-цзы*, единственно от его свободных действий. “Когда добродетель человека ясна и чиста, тогда человек счастлив во всем, что ни предпринимает; в греховном же смятении он несчастлив. Счастье и несчастье не присущи людям сами по себе, но то или другое, что им посылает небо, зависит от их добродетели”. Но так как, с другой стороны, *Кон-фу-цзы* учит, что человеческая деятельность есть

нечто произведенное по влиянию природы, что зло не зависит исключительно от свободной воли человека, но имеет корень свой глубже, в объективном бытии вообще, то здесь уже исключается или по крайней мере значительно ограничивается нравственное вменение. Не только дикие, но и все вообще языческие народы не в состоянии вполне избежать представления о слепой судьбе, так или иначе определяющей состояние человека и жребий его.

Из всего сказанного о субъективных основах китайской нравственности следует, что хотя в сознании китайского народа пробивается предчувствие свободы человеческой воли и связанных с нею греха (нравственного зла) и нравственной ответственности, но тем не менее натуралистическое мировоззрение настолько распространено в Китае и господствует в нем, что истинное нравственное начало не могло еще здесь открыться, будучи глубоко погружено в натуральное бытие. “Неохотно признанная свобода воли? – пишет *Вуттке*, – не сообщает здесь духовного образования жизни, не создает царства духа; нравственное начало остается здесь чужеземцем и не создает *мира* нравственности”.⁴⁷⁹ “Нравственность, – замечает *Пфляйдерер*, – в которой возвысился китаец, не есть еще истинная нравственность, не есть преодолевающая природу и создающая себя из себя самой духовная свобода, которая из естественного человека создает нового человека, духовного, и на фундаменте естественного мира основывает царство Божие; она не больше, как естественная нравственность, естественность, культивированная и ограниченная умеряющим влиянием разума”.⁴⁸⁰ Самостоятельное значение человеческого индивидуума, как личности, не признается (как увидим яснее в отделе социальной этики китайцев); человеческий индивидуум есть не больше, как безсамостный атом целого (мыслимого в пантеистической форме); он не может поэтому, претерпевая влияние от последнего (целого), в свою очередь самостоятельно влиять на целое.

В названном сейчас отношении натурального характера китайской нравственности и неразвитости сознания личной

свободы китайский народ сильно напоминает дикие народы, у которых мы нашли настолько этические добродетели и пороки (по разделению *Аристотеля*), сколько естественные. Можно сказать даже, что относительно сознания и проявления чисто субъективной свободы китайцы должны быть поставлены ниже диких народов, у которых произвол является господствующим. В жизни и действиях, и проявляется с большой энергией; и произвол есть свидетельство формальной свободы выбора. Но зато китаец, значительно превосходит дикаря сознанием объективного нравственного закона, которому должна быть подчинена свободная воля человека и до масштаба которого она должна постепенно закрепляться в одном неизменном направлении, вырабатывая из себя мало-помалу нравственный характер, иначе сказать, проявлением свободы субстанциальной, материальной (нравственной). Мы видели в своем месте, что дикарь есть трость, туда и сюда колеблемая ветром, что он находится не в своей собственной власти (как должно быть, коль скоро человек есть сама себя полагающая личность), а во власти чужой, во власти своей естественной индивидуальности, вследствие чего дикарь остается жертвой всех тех волнений и нестроений, которые неизбежны в среде, не управляемой разумом (разумной необходимостью); вследствие чего для него невозможно как неизменно следовать в своей жизни велениям человеческого разума и осуществлять идею человека (субстанциальную свободу), так и закреплять свою волю в этом направлении (образовывать нравственный характер). В том и другом отношении китаец превосходит дикаря, хотя и он не лишен своих недостатков. Итак, перейдем к рассмотрению второго момента в китайском понятии нравственности, момента объективного.⁴⁸¹

Говоря выше о положении человека в системе бытия, мы видели, что китайцы усвоят человеку важное значение и достоинство, считая его срединной частью вселенной и высшим проявлением первоначальной силы в форме самосознательного духа. Такое важное и средоточное значение человека особенно выступает в учении китайцев об источнике познания человеком нравственного закона – этом первом вопросе, подлежащем

разрешению в отделе об объективных основах китайской нравственности. Источник познания нравственного закона человек заключает единственно в самом себе, в своем собственном разуме, как и должно быть при натуралистически пантеистическом мировоззрении. Душа человеческая есть не что иное, как особенная форма проявления имманентного миру божественного Ян, дух человеческий и дух универсума, существо человека в существо природы, в сущности, тождественны; потому разумность и порядок (закон), живущие и действующие в мире, проявляются и сознаются и в человеке, и это сознание человеческое по содержанию составляет одно с универсальной разумностью. След., человеку остается только всматриваться в самого себя, внимать голосу внутреннего существа своего, чтобы познать истину и постигнуть существо всего существующего. Потому-то *Мен-цзы* и говорит, что “человек может познать сущность всех вещей”. Будучи же в силах постигнуть через себя онтологическую сторону бытия, человек, естественно, в состоянии постигнуть и телеологическую сторону, норму и цель движения жизни и, в частности, жизни человеческой (который, впрочем, одни и те же с законом и целью всей вселенной). Потому-то и говорится в священных книгах китайцев, что закон добродетели недалек от человека, что идеал бытия и цель жизни вполне ясны для мудреца. Для мудреца нет ничего непостижимого ни в нем самом, ни вне его; он может даже предвидеть будущее, так как закон неба неизменен.

Как видим, у китайцев господствует автономия; мораль их естественного происхождения и чисто рационального характера. Сверхъестественное откровение не имеет здесь места и не может иметь, так как кроме природы и ее порядка ничего реального нет, божественный разум отождествляется с разумным сознанием человека, и голос совести есть голос божества. О сверхъестественном откровении божественной воли китайские мудрецы выражаются, что “небо молчаливо”. И не только мораль, но и религия имеет, по китайскому учению, единственный источник свой в разуме человека, тот же источник, которым пользуется и философия. Потому-то у

китайцев нет ничего чудесного, ничего мистического, ничего экзальтированного; все носит характер прозаической рассудочности, Религиозный реформатор китайский *Кон-фу-цзы* “не морочил людей, подобно Зороастру или Магомету, мнимыми чудесами”;⁴⁸² и в жизнеописании его нет “ни пустых рассказов, ни пестрых вымыслов, которыми обыкновенно прикрашивает жизнь великих людей”.⁴⁸³ Существуют, правда, у китайцев сказания о чудесном рождении *Кон-фу-цзы* и других важных исторических лиц; но эти рассказы, вероятно, позднейшие вставки, образовавшиеся под индийским влиянием.⁴⁸⁴ Имеют у китайцев место, как мы заметили мимоходом, и предсказания; но эти предсказания совершаются естественным путем на основании неизменного закона и порядка в мире и тесной связи между течением жизни природы и течением нравственной жизни человеческой. Непризнанием происхождения религии от божества, отрицанием откровений божества и всего вообще сверхъестественного китайцы резко выделяются из ряда других народов. Это обстоятельство, с одной стороны, может быть, служит к их достоинству, так как дает им возможность сохранить здоровой и трезвой свою мысль; но с другой стороны оно сводит их на почву грубого реализма и вульгарного рационализма.

В чем же состоит у китайцев цель нравственной жизни и каков закон движения этой жизни и ее идеал? Каковы, вообще, объективные основы китайской нравственности?

Принцип (закон) и сущность китайской нравственности выводятся из закона и сущности метафизико-космического бытия вообще, иначе и не могло быть при такой тесной, доходящей до отождествления связи между нравственным и метафизико-физическим законом, какую встречаем у китайцев. Сущность же метафизико-космического бытия состоит, по учению китайцев, в том, что в нем гармонически соединяются (создают собой). Так, по китайской терминологии, два противоположных начала – первосила и первоматерия, Ян и Ин, небо и земля, пассивное и активное начало, начало мужское и начало женское. «Гармония есть всеобщий закон», говорится в священных книгах китайцев. «Середина (*Тшун-юн*) – вот основание всего существующего», вот сущность его, истинное

положение бытия. В этом же состоит и сущность нравственности, истинное положение или состояние и человека. Человек занимает по китайскому учению, как мы видели выше, середину между небом и землей, и он по преимуществу служит носителем и выразителем этих двух противоположных начал, всего реально существующего, он есть самая высшая форма проявления естественного бытия; потому человек по преимуществу должен блюсти равновесие двух начал бытия. Когда он делает это, тогда поступает нравственно, а когда расстраивает гармонию двух начал в себе, а этим самым и во всей вселенной, тогда поступает безнравственно и грешит, След., соблюдать *равновесие* – вот принцип и закон китайской нравственности, а пребывание (вследствие этого равновесия) в *середине* – вот сущность китайской нравственности. Что “всякая и все добродетели заключаются в середине” – это изречение повторяется китайскими мудрецами почти на каждом шагу. “Мудрый всегда держится середины”, – говорят они, – а глупый нарушает ее”. Учению о середине, как квинтэссенции добродетелей, посвящена у китайцев, как мы видели выше, целая книга, носящая название *Тцун-юн*. Правда, в человеке перевешивает совершеннейшее из двух основных начал всего существующего, начало неба, Ян, так как он есть самое совершенное в мире произведение, обладает самосознанием и волей, между тем как в других созданиях преобладает начало земли, Ин; но гармония между двумя началами должна состоять в человеке в том, чтобы он сохранял в себе такое именно (в такой пропорции) сочетание основных элементов бытия, какое должно принадлежать его природе по метафизическому положению его во вселенной.

По-видимому, у китайцев высказывается такой же принцип нравственной деятельности, какой установлен нами во введении в курс этики в значении принципа для умственных отправлений, какой, если угодно, можем установить в качестве принципа и нравственной деятельности человека. *Medium tenere beati*,⁴⁸⁵ сказали мы, и должны сказать. По-видимому, это тоже самое, что говорят и китайцы. Но между нравственным принципом нашим и китайским есть существенная разница;

сходные между собою в формальном отношении, они существенно различаются по содержанию. Принцип деятельности, подобный китайскому, высказан впоследствии греческим философом *Аристотелем*. Правда, в этике *Аристотеля* находим и идеальную сторону, которой должен быть дополняем принцип сохранения середины в деятельности, находим речь о внутреннем настроении при совершении действий, которым должны быть восполняемы внешние действия, чтобы составила добродетель; но эта идеальная сторона, это внутреннее настроение не имеют у *Аристотеля* практического применения, в конце концов аристотелевский принцип оказывается близким в китайском; принципу. Такой же принцип часто высказывался в средние века; он многими защищается и в наше время. Многим кажется чрезмерным вдаваться в рассуждение об абсолютных и идеальных моральных требованиях и руководствоваться ими в жизни, а потому они хотят ограничиться умеренными предписаниями “здорового разума”, советуя ни ниспадать слишком низко, совсем игнорируя мораль, ни подниматься и заходить слишком далеко в моральной сфере. Они успокаивают себя той мыслью, что человек есть существо слабое, весьма расположенное грешить, и что и другие люди делают то же самое, т.е. грешат. В современном мире принцип сохранения мерности, гармонии, приличия во всем поведении (в говоре, движениях, в обращениях с другими), одним словом, эстетический принцип играет самую видную роль и вытесняет собою чисто моральный принцип, принцип внутреннего настроения, качественного содержания количественной мерности в поведении. Нельзя не согласиться, что китайскому (и всякому подобному) принципу “средины” в деятельности принадлежит относительное значение и достоинство. Истинность сохраняет за собою этот принцип до тех пор, пока речь идет о Феноменологической стороне нравственного действия (добродетели или порока), о нравственности как явлении, о формальных отношениях, какие должны быть соблюдаемы в нравственных действиях. В этом отношении нравственное действие может допустить *количественное* измерение; в этом отношении можно сказать,

что добродетель, напр., мужества занимает середину между дерзостью и трусостью, что добродетель бережливости занимает середину между расточительностью и скупостью и т.д... Но таким определением не исчерпывается понятие нравственного действия, добродетели или греха, тут ничего еще не высказывается о *качественном* свойстве того, что выполняет количественную меру нравственного действия, и остается еще неизвестной внутренняя сторона нравственного действия, его *сущность*. Сущность же добродетели составляет внутреннее настроение человека, совершающего действие, положение или отношение совести и воли к категорическому императиву (безусловной заповеди), мотивация действия, состояние всей в целом личности человека, совершающего действие. Все это уже не может быть измеряемо как количественная величина; обо всем этом надо сказать, что оно настолько же беспредельно, настолько же не знает (в идее, в принципе) границ, насколько безусловно нравственное требование, насколько безграничен нравственный идеал. Если, напр., человеку заповедуется любить Бога и ближних, то он должен любить их не до известных только пределов, а настолько, насколько в силах, насколько беспредельна заповедь о любви, насколько любит их (Бога и ближних) сам заповедавший Бог (хотя в явлении всегда будет, конечно, несоответствие между идеалом и действительностью). Или если я, напр., обязан трудиться, то стремление мое к труду не должно знать границы или количественной меры, – я должен стремиться к труду столь же безусловно, как безусловно требование “ты должен трудиться” и как безусловно стремление мое к идеалу, который я ношу в себе (хотя в явлении или действительности труд мой будет иметь пределы, будет ограничиваться напр., заботой о сохранении физического здоровья, расстраиваемого чрезмерным трудом, и пр.). Таким образом мы видим, что китайский принцип нравственной деятельности нуждается в подчинении высшему принципу.

Из описанной особенности китайского принципа нравственности нетрудно понять, что у китайцев не может быть речи об абсолютном в нравственном требовании или

нравственном принципе, о том, что имеет безусловное значение и достоинство, иначе – о нравственном *идеале* (в собственном смысле этого слова). В значении идеала у них является не то, что представляется человеком впереди, в области высшего возможного, а то, что непосредственно окружает человека, что находится вблизи его, в сфере прозаической действительности. Правда, закон человеческой деятельности называется у китайцев безграничным, всеобъемлющим, широким, глубоким. Но он таков только потому, что проявляется во всем существующем, – как в человеке, так и в животных, так и в растениях и т.д., и не указывает на что-либо лежащее выше действительности, в области идеального возможного. Таким образом идеал и действительность у китайцев покрывают друг друга и находятся в полном согласии. Благо не есть у китайцев то, что должно еще *сделаться*, а то, что существует уже изначально; высочайшее благо не есть цель, а есть само вечно существующее; человек имеет его и наслаждается им, как изначально данным, оно есть рай, в который человек помещен самой природой и которого он, собственно говоря, никогда не терял; в нем только поросли кое-где терн и волчец, которые делают райскую жизнь человека в "царстве неба" не столь покойной и счастливой, но вовсе не изгоняют его оттуда, и при легком напряжении их можно искоренить. Таким образом человеку остается сообразоваться в своей деятельности не с неосуществленными еще идеальными требованиями, а с действительным ходом жизни; и нравственность его имеет в виду не создавать что-нибудь еще не существующее, а "разве врачевать легкое, неглубокое расстройство", так как "человечество изначально без истории и без развития совершенно".⁴⁸⁶ След., у китайцев, собственно говоря, "нет цели нравственной жизни и деятельности а есть только принцип".⁴⁸⁷ Потому-то китайские мудрецы рассуждают о факте существования нравственной деятельности, о процессе ее, но не о прогрессе ее, не об идеалах и целях. Хотя в классических книгах китайцев и высказывается требование "постоянного обновления"⁴⁸⁸ но "это обновление значит только утверждение в общеизвестных добрых навыках и привычках".⁴⁸⁹ Но есть ли у

китайцев и абсолютный принцип нравственный? Его нет точно также, как нет и абсолютной нравственной цели, нравственного идеала, так как оба они (принцип и цель) взаимно обуславливают друг друга. “Человеческая жизнь основывается у китайцев не на телеологической идее абсолютного творческого ума, а на абстрактных принципах силы и материи, на диалектически-утонченных естественных силах природы, и потому никогда не выходит за пределы утонченной культурой естественности или за пределы инстинктивной, естественной нравственности. Хотя китайский, дух возвышается над конечностью непосредственной естественности, но он не возвышается к безусловному и сверхъестественному бесконечному началу, а остается при относительно общих духовных. началах, каковы нравы и государство”.⁴⁹⁰

Смешением идеала с действительностью китайцы сильно напоминают дикие народы, у которых также нет и не может быть, как мы видели, достаточного разграничения идеи и действительности, идеального и реального, – разграничения, необходимо предполагаемого учением о нравственности. Несомненно, что нравственный идеал должен иметь где-нибудь и соответствующее ему реальное существование, иначе он был бы фантомом воображения, требованием безосновательным и бесцельным; но *где-нибудь*, говорим, а не в современном роде человеческом, в окружающем вас видимом мире. Такое реальное существование он имеет в святой воле абсолютного существа. Но в человеке, конечном и ограниченном существе, притом совратившемся с нормального пути и большею частью далеко даже от того относительного нравственного совершенства, какое достижимо (и действительно достигается людьми святой жизни) для человека на земле, нравственный идеал может существовать не иначе, как в виде идеальной возможности, осуществляемой по мере нравственного совершенствования человека. Без такого противопоставления идеала и действительности человек должен быть мыслим или божеством, т.е. существом от вечности нравственно совершенным, или существом физическим, неспособным к непрерывному и безпредельному нравственному

совершенствованию, а составляющим скоро преходящий и бесследно исчезающий момент в круговращающейся жизни природы. Таким образом китаец знает и довольствуется только тем благом, которое называется благом метафизическим и естественным, игнорируя благо нравственное, достигаемое свободною самодеятельностью человека.

Но пет человека, который бы жил без всякого решительно идеала; нет человека, в котором бы хоть сколько-нибудь не чувствовалось раздвоение между потребностями и удовлетворением их, никогда вполне не покрывающими друг друга в человеке; нет человека, который бы окружающую современную действительность и свой собственный внутренний мир считал совершенными и потому не устремлялся мыслью в другие, лучшие времена И даже за пределы времени, когда наступит совершенство всего существующего и соответственное ему счастье. Потому и китаец, хотя ему эмпирическая действительность кажется соответствующей идее, а человек добрым по природе и неиспорченным, хотя ему все море жизни кажется гладким, зеркальным, но и он соглашается (на основания неотразимого в необманчивого опыта), что в раю китайского царства поросли кое-где тёрн и волчец, что человек может нарушать равновесие активного и пассивного начала (начала неба и начала земли), допускать господство страстей, и потому должен кое-какие нестроения в себе и других врачевать, что на гладком море жизни могут всплывать волны; потому и китаец устремляется мыслью в другое время, как к своему идеалу. В какое же время? Если не в будущее (это мы видели), то в прошедшее. Китайский реформатор прямо и ясно заявляет, в отличие от других реформаторов, что он не имеет в виду вводить что-нибудь новое, как плод его размышлений и изысканий, а имеет в виду оживить в памяти и сердце китайцев древнее, собрать и истолковать современникам старые учения и уставы мудрых и благочестивых основателей и благотворителей китайского царства и восстановят прежнюю чистоту нравов. Вот почему Кон- фу-цзы глубоко изучал китайскую древность. “Мое учение, – говорит он, – есть то самое, которому учили и которое завещали нам наши предки; я

ничего не прибавил к нему и не убавил; я передаю его в первоначальной чистоте; оно неизменно, как само небо, от которого оно исходит. Я только посеваю в землю, подобно земледельцу, полученные семена, не переменяя их". Всякое нововведение представляется китайцу революционной попыткой, порчею нравов и сердец. "Человек должен не совлекаться ветхого человека и облекаться в нового, а наоборот – совлекаться нового человека и облекаться в ветхого".⁴⁹¹ Таким образом китайское воззрение составляет в этом пункте прямую противоположность христианству, которое вводит существенно новый принцип в человечество и требует радикального обновления его по этому принципу и которое есть религия будущего. Нравственными идеалами считаются у китайцев главным образом императоры *Яо* и *Шун* как непосредственные образцы истинной мудрости, и *Кон-фу-цзы*, как учитель истинной мудрости, воплотивший ее в себе самом. Все они представляются личностями нравственно совершенными, поскольку вообще по китайским представлениям могут быть на земле люди нравственно совершенные, беспорочные.

Как видим, и у китайцев есть представление об идеале, с которым сравнивается современная действительность и ввиду которого она признается не вполне соответствующей. Но так как идеал этот полагается не в будущем, которое имеет быть еще достигнуто и принадлежит области возможного, которым следовательно человечество никогда еще не обладало и не обладает, а в прошедшем, которое уже пережито (и переживается) человечеством, которое принадлежит области не одного возможного, а действительного, то это значит, что в сущности нравственный идеал китайцев все-таки оказывается равным действительности. Но мы уже объяснили, что представление о равенстве идеала и действительности не совместимо с понятием о нравственной задаче человека на земле.

Представление о нравственном идеале и возможном для человека нравственном совершенстве ведет мысль нашу за пределы настоящей жизни, в область загробную, так как, с одной стороны, и самый совершенный в нравственном

отношении человек на земле чувствует в глубине души своей несоответствие между тем, что он есть, и тем, к чему он влечется, а с другой стороны – в настоящей жизни человек со всех сторон (и извне, и изнутри) слишком ограничен естественными условиями существования своего и нравственную порчею. Притом, как существо ограниченное, человек не носит в себе такой прочной опоры, которая могла бы гарантировать все возможные отклонения его от прямого (нравственного) пути, что возможно будет только при загробных условиях существования, когда человек вступит в теснейшее единение с божеством, которое, как существо неограниченное, послужит твердыней, на которой будет утверждаться непоколебимая и неизменная святость человека. Между тем у китайцев нравственный идеал представляется осуществимым и осуществленным в китайском царстве; если в настоящем поколении он несколько и помрачен, то был вполне осуществлен в прежние времена, и все-таки здесь, на земле; а в связи с этим китайцы, с другой стороны, думают, что могут быть и есть на земле нравственно совершенные люди, в возможной для человека степени святые (мудрые). Это значит, что китайцу и не нужна загробная жизнь как высшее состояние человека в духовно-нравственном отношении, служащее довершением настоящей жизни. И действительно, едва ли есть народ, который бы отличался таким равнодушием к загробной участи человека, каким отличаются китайцы. Взгляд на этот предмет и отношение к нему *Кон фу-цзы* отчасти уже высказан нами. *Кон-фу-цзы* отличается редкою сдержанностью на счет этого предмета; по его словам, он еще слишком мало знает жизнь, чтобы рассуждать о смерти. На вопрос о местопребывании предков он ограничивается ответом: “Они исчезли с земли – размысли об этом и познаешь, что такое смерть”. Умирая, *Кон-фу-цзы* много грустил об увядании своей жизни и исчезновении с лица земли, но не высказал ни одним словом своей веры в продолжение жизни за гробом. В священных книгах китайцев в числе наград за добродетельную жизнь перечисляются только земные блага – продолжительная жизнь, богатство, счастливый конец жизни и т.п., но нет речи о

бессмертия. Из психологии (и вообще антропология и метафизики) китайцев последовательно вытекает отрицание бессмертия души человеческой, “Человеческий дух так относится к телу, как небо относится к земле, как деятельное и движущее начало относится к началу пассивному и покоящемуся, как Ян относится к Ин. А так как из этих двух начал, – умозаключает *Пфляйдерер*, – ни одно не может существовать без другого, каждое связано другим, только в другом и совместно с другим может иметь реальное существование, то отсюда последовательно вытекает, что человеческая душа, это особенное, своеобразное выражение первосилы, связана в своем существовании существованием тела, этого особенного, своеобразного выражения первоматерии. Следовательно, когда начало Ян, оживляющее тело и через то составляющее индивидуальную душу, лишается своего материального носителя, тогда оно ее есть более душа этого тела, след., вообще не есть более индивидуальная душа; только общая первосила продолжает существовать, индивидуальное же существо преходит и погибает”.⁴⁹² Правда, антропологические принципы, из которых исходит *Пфляйдерер* и на основании которых отрицает бессмертия души человеческой у китайцев, можно трактовать и в ином смысле. Напр., *Шписс* приходит к иным результатам, выходя из тех же посылок *Пфляйдерера*. “Если дух и тело, – говорит он, – относятся друг к другу как небо относится к земле, как император относится к народу, как Ян относится к Ин, то отсюда следует, что противоположности, разошедшиеся в дуализме из первоначального существа и индифферентности, продолжают теперь существование особенное, различное, что они не совпадают, как не уничтожают дифференциальности своей небо и земля, мужское и женское начало, Ян и Ин. И если временный материальный носитель духа разрушается, то из тления тела не следует еще с необходимостью гибель и духа, как индивидуального существа””.⁴⁹³ Но сам же *Шписс* соглашается, что по крайней мере “философская спекуляция (если не популярное сознание) в монистическом стремлении своем к последней вершине достигла этой солидарности Ян и Ин, этого

совместного существования силы и материи, этого неразрешимого соединения двух противоположностей, этой невозможности бытия одного элемента без другого”.⁴⁹⁴ И может ли вообще судьба человека быть иная, чем судьба прочих существ природы, если человек не больше, как высшее произведение, цвет круговращающейся природы, если и он подлежит всеобщему закону рождения и смерти, начала и конца, развития и прохождения. Нет сомнения, что народное сознание и народное чувство не могли удовлетвориться строгостью и последовательностью философского пантеизма; с этим мы вполне согласны, и на это есть прямое доказательство в существовании у китайского народа культа предков, свидетельствующего о вере в бессмертие души. Можно сказать также, что невозможно отсутствие у китайского народа представления и веры в загробную жизнь, если мы нашли их даже у диких народов, на низшей ступени религиозно-нравственного развития. Конечно, и эти аргументы в пользу неотъемлемости у китайцев сознания загробной жизни могут быть ослаблены. Что касается культа предков, то “в этом древнем культе умерших предков, – скажем словами одного из наших богословов, – в позднейшее время потерявшем прежнее значение, едва ли можно видеть мысль о бессмертии в собственном смысле слова; скорее он есть выражение простого почтения к умершим со стороны живых, сознания исторической свихи последних с первыми, того добра, той деятельности, которою они заявили себя при жизни, как и объяснял это Кун-цзы, когда говорил о значении этого культа, словом, ныне это есть выражение веры китайца в историческое бессмертие, т.е. в бессмертие в памяти потомства, в сознании последующих поколений”. “Этим объясняется то, что общественным почтением и культом пользуются по преимуществу исторические лица Китая – законодатели, мудрецы, изобретатели полезных открытий. И самая жертва представляется как выражение почтения к ним, она требует отношения к ним, как к живым лицам, а не веры в их действительное существование”.⁴⁹⁵ Воспоминание об умерших предках имеет у китайцев нравственно-практическое значение, имеет целью “развить

уважение к предкам для охранения начал жизни, завещанных ими, и для подражания их деятельности, достойной уважения. В этом смысле нужно понимать и покровительство предков потомству и их гнев на недостойных потомков”.⁴⁹⁶ Этим именно значением мотивируется у *Кон-фу-цзы* необходимость сохранения культа предков. А что касается того соображения, что невозможно даже, чтобы у китайцев не было представления и веры в загробную жизнь, если их находим у диких народов, то на это, во первых, заметим, что дикие народы, не выводившие из принципов и не создавшие последовательным рассудком систем мироздания и миросуществования, а довольствовавшиеся дробными представлениями, находились в этом отношении в более благоприятных условиях, чем китайцы, отличающиеся рассудочным мышлением, а между тем выходившие из представления о человеке, как произведении природы. Во-вторых, хотя предчувствие бессмертия составляет всеобщее и неотъемлемое достояние человеческой природы, но оно может, смотря по обстоятельствам жизни человека, скрываться в глубине существа человеческого, или покоиться в тиши теоретической области; в действительной же жизни человек может жить так, как бы для него все ограничивалось земной жизнью. Хотя поэтому чувству и мысли китайца и не чужда вполне загробная жизнь, но в нравственно-практической деятельности он ведет себя так, как бы все интересы его ограничивались земною жизнью; все таинственное, все сверхчувственное, все трансцендентное он закрывает завесой эмпирической действительности. Потому-то китаец, как мы заметили уже, отличается необыкновенным равнодушием к смерти, ввиду приближающейся смерти несколько не возмущается мыслью – что дальше... В этом отношении он весьма близок к дикарю.

Т.о., китаец лишен столь сильного и возвышенного мотива нравственной жизни, какой заключается в представлении о загробной жизни, высоко превозносящем человека над областью несовершенной эмпирической действительности и возбуждающего и питающего в нем надежду, что кроющееся в глубине существа его влечение к нравственному идеалу не есть

нечто фиктивное и несбыточное, но нечто истинное, имеющее некогда получить соответствующее удовлетворение.

Следствием показанного отсутствия у китайцев абсолютного начала в их нравственном требовании или нравственном принципе, которое могло бы иметь не относительное, а безотносительное значение и достоинство, следствием отсутствия у них положительного нравственного идеала, выражающего качественное совершенство нравственной жизни человеческой, а не количественную меру ее, середину между двумя крайностями (слишком многим и слишком малым), являются у китайцев – масса drobных частных предписаний и правил касательно поведения человека, требующих точного до скрупулезности выполнения их (нравственный номизм), нейтральный, отрицательный характер этих предписаний в правил и механизация морального процесса, ограничивающегося и удовлетворяющегося формальной, эстетической стороной поведения человека.

В системе китайского нравоучения мы встречаем, и притом в высшей степени развития, то, что моралистами называется нравственным номизмом, т.е. понятие о нравственном законе или долге, как известной количественной сумме повелений и запрещений, с которыми человек должен внешним образом сообразоваться в своей нравственной деятельности. Таким образом здесь, с одной стороны, игнорируется дух закона, а с другой – не признается право индивидуального фактора в законе, индивидуальной свободы нравственного деятеля. Моральной, впрочем, системы в собственном смысле этого слова, системы научной, мы не найдем у китайцев, – как потому, что в такую раннюю пору не могла еще создаться наука о нравственности, так и вследствие особенного воззрения китайцев на вещи. Сфера нравственной мудрости ограничивалась в древнейшее время суммой почерпнутых из опыта всевозможных изречений и сентенций о различных предметах и отношениях, встречающихся человеку в жизни, из которых некоторые, пожалуй, практичны и поучительны, большая же часть безвкусна и суха. Этим ограничивается сфера нравственной мудрости и китайцев. Моральные сентенции

извлекаются из всего и повсюду, и в свою очередь высказываются и применяются ко всему и везде. Так именно ведет дело *Кон-фу-цзы*, предобразуя *Сократа*. Конечно, в отличие от *Сократа*, у *Кон-фу-цзы* не находим той глубины, которая скрывается в аналитико-индуктивных исследованиях *Сократа* и ведет к образованию общих понятий и моральных идей. Вообще, китайские мудрецы ограничиваются простым описанием нравственных явлений, а не развивают нравственные понятия и не выводят их из основной, высшей идеи. Это и невозможно было сделать при отсутствии у китайцев абсолютного положительного нравственного принципа. Этого не допускала и не требовала и философия китайская. Хотя у китайцев, в отличие от диких народов, мы нашли стремление к органической связи всего существующего, т.е. начала философии, но китайская философия слишком плоска и практична, слишком ограничивается непосредственно данными фактами и самыми простыми и очевидными отношениями между предметами, чтобы она могла углубляться и выискивать абстрактные моральные принципы и отвлеченным образом выводить из них нравственные положения и правила. Попытки философствования в собственном смысле явились у китайцев спустя много столетий после *Кон-фу-цзы*, по истечении тысячелетия христианской эры. Нравственные обязанности различно разделяются и группируются в авторитетных (священных) книгах китайцев; большей частью числится пять главных обязанностей; почтение к родителям, послушание начальству, взаимная любовь между супругами, уважение к старшим братьям и сестрам и вообще родственникам и благожелание к младшим, искренность между друзьями.

Далее, как мы сказали, обязанности выражаются у китайцев главным образом с отрицательной стороны, добродетель нейтрализуется. Это с необходимостью вытекает из китайского нравственного принципа соблюдения количественной середины в обнаружениях нравственной жизни. Не делать другим того, чего не желаем от других себе – вот основная форма выражения нравственного закона. Сдержанность во всем, умеренность, а отсюда спокойствие, хладнокровие – вот

совершенство китайского мудреца. Между тем такой отрицательный идеал нравственной деятельности не может быть назван совершенным идеалом, так как сущность нравственной жизни, как и всякой вообще жизни, не есть небытие, отсутствие положительного содержания, а напротив состоит именно в атом положительном содержании; и по мере того, как жизнь лишается такого положительного содержания и определяется предикатами отрицания, она тощает и разлагается. Верно то, что в период несовершеннолетия индивидуума, незрелости народа и всего человечества нравственный закон должен выражаться и выражается преимущественно в отрицательной форме, которая по мере созревания человека переходит в положительную.⁴⁹⁷ Но в этом случае отрицательное выражение нравственных обязанностей имеет педагогическое значение, след., переходное, предварительное; между тем у китайцев оно увековечивается и считается самой высшей формой выражения нравственного закона, совершенным идеалом. Понятно, что при таком условии нельзя ожидать от китайцев богатой содержанием, плодотворной нравственной жизни.

Обильной и бессвязной дробности нравственных обязанностей, дезорганизации нравственного закона, в связи с отрицательным, нейтральным характером нравственных предписаний, соответствует механизация у китайцев нравственного процесса. Чем более нравственный закон воплощается в человеческой личности, чем яснее сознается и живее ощущается он в совести человека и становится внутренним двигателем и нормой воли его, а не внешним кодексом правил поведения, тем более деятельность человека представляет собой живое органическое произведение, даже оригинальное и гениальное, не нуждающееся в подробных предписаниях и правилах; а чем более нравственный закон сознается человеком, как нечто противостоящее ему внешнее, тем больше он должен дробиться на бесчисленное множество обязанностей, чтобы обнять всю сумму возможных отношений человека к различным предметам, и тем более человеческая жизнь будет представлять собой механизм или машину, каждое

движение которой должно быть всякий раз точно рассчитываемо по внешней таблице, изображающей путь этого движения, – будет агрегацией отрывочных актов деятельности, не изливанием личной силы, а результатом внешней привычки. Такова именно, и притом в высшей степени, жизнь китайца, Вся система китайского воспитания и все внимание взрослого по отношению к себе направлены на то, чтобы китаец представлял собою возможно верную копию раз навсегда установившихся и неподвижных форм жизни. “В Китае, – пишет *Диттес*, – не воспитывают нравственные убеждения, а просто приучают к приличному обращению, приемы которого строго охраняются не только обычаями, но даже законодательством. Обращение с родителями, родственниками, учителями, с лицами различных чинов, возрастов и полов, с знакомыми и незнакомыми – все это подчинено строгим правилам. Каждое приветствие, любезность, оборот речи, всякий прием или отдача визита, форма приглашения, каждое положение или движение тела, даже число поклонов и их глубина, словом, весь церемониал поведения в обществе определен и предначертан заранее... Китаец не должен поддаваться влечению нравственной природы человека, слушаться голоса своего чувства или совести, он обязан только неуклонно следовать указаниям обычая или закона. Суррогатом нравственной естественности, справедливости и любви является в высшей степени сложная система форм обхождения с людьми и целый кодекс полицейских и карательных определений. Члены общества соединяются между собой не единством духа, а искусственным *modus vivendi*. Пусто и холодно остается сердце под этим лоском благовоспитанности. Питомца научают здесь, как он должен говорить, стоять, ходить и сидеть, но о том, как ему следует мыслить и чувствовать – никто и не подумает”.⁴⁹⁸ Отсюда опять видим, что от китайца нельзя ожидать высокой нравственной жизни, богатой внутренним содержанием. Внешний навык в духовно-нравственной области может иметь значение лишь аскетического средства к высшей цели и посредствовать выработке внутреннего нравственного характера; между тем у китайцев он становятся целью, высшей

задачей. Отсюда проистекает несоответствие между внешним поведением и внутренним настроением и состоянием человека (китайца). «Наряду с приличной внешностью и законностью поведения, продолжает *Dumtes*, – идет низкопоклонство в отношении высших, чванство и жестокость в отношении низших, притворство, хитрость, ложь и обман, и все это – для удовлетворения самого бессердечного себялюбия... Самообладание, любовь к порядку, строгая подчиненность законам, точность, неутомимое прилежание, непоколебимое терпение, благоразумная осторожность, постоянная трезвость составляют национальные добродетели китайцев; но зато высшие стороны природы остаются в полном запустении. Уважение к добродетели и чистой нравственности, бескорыстная преданность высоким идеям, благотворное сознание человеческого достоинства все больше и больше заглушаются в национальном духе китайцев ради низших побуждений и под гнетом железных цепей, сковывающих всю их жизнь. Отсюда недостаток полного наслаждения жизнью и чувство полнейшей душевной пустоты, отсюда грубые порывы разнузданной, дошедшей до тиранства человеческой натуры, животная прожорливость, половой разврат ровно настолько, насколько обстоятельства дают на это возможность и случай».⁴⁹⁹ Если сравним китайцев с дикарями, то найдем, что относительно состояния совести китайцы находятся в более благоприятных условиях, чем дикари; их совесть совершеннее и в формальном отношении, т.е. относительно формальной способности различения добра и зла, обусловленной высшим развитием всех вообще духовных сил, и в материальном отношении, т.е. относительно содержания того, что добро и что зло, обусловленного внешним руководством совести положительным объективным законом. Но тем не менее и у китайцев развитие совести, как внутреннего руководителя и стража свободно-нравственной жизни, задержано. У дикарей оно задержано недостатком надежного внешнего руководителя, который возбуждал бы и направлял совесть, а у китайцев – деспотизмом внешнего руководителя, не допускающего

свободного движения руководимого. Отсюда у дикарей распушенность совести, а у китайцев скрупулезность ее.

Новым следствием отсутствия у китайцев абсолютного качественного (положительного) начала в нравственных требованиях и ограничения нравственного принципа количественной мерой является рассудочный характер китайской морали. И в этом отношении *Кон-фу-цзы* похож на *Сократа*. Если в учении *Сократа* есть какая-нибудь положительная сторона, так это то, что добродетель состоит в познании, что безнравственность проистекает единственно из заблуждения, что, след., добродетель изучима. То же самое находим у *Кон-фу-цзы*. Улучшение человека, по китайской мудрости, зависит от ума. «Невероятно, – выразился однажды *Кон-фу-цзы*, – чтобы человек учился в школе три года и не сделался добрым». Это отождествление добродетели с знанием и предположение изучимости ее есть, говорим, естественное и необходимое следствие количественного свойства нравственного принципа китайцев. Если человек, по китайскому учению, должен в своей нравственной деятельности не предаваться, в силу внутреннего влечения, всем сердцем своим и всей душой своей тому, что по качеству своему признано им нравственно добрым, напр., любви к ближним, а должен всегда дипломатически соображать, как бы соблюсти ему меру (середину) в этом, как бы не любить слишком мало или слишком много, то понятно, что тут все уводится на умственное вычисление, и нравствен но-практическая деятельность принимает рассудочно-теоретический характер. Между тем еще *Аристотель* полемизировал против сократовского учения о добродетели, особенно против положения об изучимости добродетели. Это учение воскрешено и в новое время абстрактным рационализмом и гегелевским пантеизмом, поставляющими познание достаточным мотивом нормальной нравственной деятельности. Между тем в первой части нашей истории нравственности мы обстоятельно показали невозможность смешения моральной и интеллектуальной областей, показали, что ум и воля, хотя суть принадлежности или силы одного и того же духа человеческого, но силы

различные, принадлежности различного характера, и что прямая, специфическая область нравственности есть область воли, имеющая глубочайшим источником своим «сердце» человека (по выражению Библии). Отсюда опять открывается невозможность достижения китайцем совершенной нравственности. Нравственное действие тем совершеннее, чем глубже корень его в человеке, чем ближе к центру существа человеческого источник его происхождения, так как только в этом случае человек есть в истинном смысле виновник действия, и действие есть неотъемлемая собственность его, результат непосредственного движения глубочайшего существа человеческого, так сказать, вдохновения моральной гениальности. Но известно, что центр тяжести человеческой личности составляет воля, и неисследимость субстанции духовной природы человеческой преимущественно открывается в сердце человека. Между тем нравственная деятельность китайцев есть результат практических соображений рассудка, отступающего от центра личности и более или менее вступающего на периферию по мере того, как он теряет характер непосредственности и принимает в соображение ряд посредствующих посылок.

Поэтому на вопрос о мотиве нравственной деятельности китайцев мы должны признать таковым утилитаристическое побуждение; таким образом моральную систему китайцев мы должны признать системой утилитаризма. Китаец по преимуществу человек расчета и прибыли, и не мог не быть таковым при своем прозаическом, сухом и механическом мировоззрении. А с утилитаризмом неразрывно связан эвдемонизм, так как к прибыли человек стремится ради того, чтобы пользоваться и наслаждаться приобретенным; потому руководствуясь утилитаристическим началом, китайцы столь же руководствуются и началом эвдемонистическим; “нажива и наслаждение – вот все у китайцев”, – по выражению Шарлинга.⁵⁰⁰ Тем не менее если сравним китайцев с дикими народами, то у последних найдем преобладание эвдемонизма, т.е. непосредственного стремления к наслаждению, а у первых – преобладание утилитаризма т.е. стремления к наслаждению,

посредствуемого соображением различных комбинаций условий наслаждения, различными ассоциациями. По сравнению же с новейшим утилитаризмом китайский, и вообще древний, утилитаризм носит, можно сказать, эвдемонистический характер. Понятно, что этот мотив далек от христианского мотива нравственной жизни – любви; хотя с виду он, как увидим ниже, и похож на последний, но, в сущности, есть между ними разница. Уж ближе к китайцам моральный принцип долга; по крайней мере мудрец китайский *Кон-фу-цзы* и в настоящем пункте напоминает *Сократа*. “Не обольщая людей никакими наградами в будущем, китайский мудрец полагает самоусовершенствование *обязанностью* человека, возлагаемой на него самим небом. Повелевая людям *делать добро для добра*, он открывает неистощимый источник чистого, истинно божественного наслаждения”.⁵⁰¹

Но китайцы (как и вообще древне-языческий мир) и не могли достигнуть такого совершенства нравственной жизни, чтобы побуждаться в своей деятельности тем основным мотивом, каким побуждается человек в христианстве. Для этого недостаточно представления об абстрактном нравственном законе, а необходимо представление об абсолютном личном Боге. Излагая историю нравственности у диких народов, мы сказали, что для прочности нравственного сознания и верности достижения нравственной цели недостаточно отвлеченной нравственной идеи, как объективного основания нравственности, а необходима еще такая конкретная жизнь, которая была бы носительницей безусловной нравственной идеи и ручательницей непременного достижения нравственной цели, необходимого осуществления идея блага. Тем и другим может быть только воля абсолютного существа; след., нравственность в человеческом роде предполагает, как объективное основание свое, абсолютную волю, как вечную носительницу нравственной идеи, законодательницу и мироправительницу”. Для такой абсолютной воли не могло быть места в китайском нравственном сознании. Между тем пока его не будет, до тех пор нравственное сознание будет оставаться несовершенным, а ото несовершенство будет конечно

отражаться на нравственно практической жизни. Как нам уже известно, у китайцев господствует пантеистический взгляд на божество, которое мыслится абстрактным началом бытия и жизни. Но при таких обстоятельствах не может быть места ни формальному началу и мотиву нравственности, заключающимся в “богоуподоблении” (по выражению Библии), ни материальному началу и мотиву, заключающимся в “любви» (по выражению той же Библии). Необходимость первого, т.е. начала и мотива богоуподобления, вытекает из того, что человек яри ограниченности и условности своей не может быть вполне оригинальным деятелем в своем существовании и безусловным творцом в нравственной жизни; обладая производной самодеятельностью и условным творчеством, он может быть только подражателем тому живому личному нравственному началу, которому он обязан онтологическим бытием своим. Необходимость же последнего, т.е. начала и мотива любви, вытекают из того, что только при таком условии субъективное и объективное начала, предполагаемые понятием нравственности т.е. человек и Бог, могут вступить в свободное и в то же время радостное взаимодействие, может образоваться приятная гармония двух свободных начал. Между тем у китайцев не может быть места ни для первого, так как китайское божество не обладает свободной волей, ни для последнего, так как китайское божество не обладает любящим сердцем. Таким образом китаец лишен того живого идеала нравственной жизни и сильнейшего мотива ее, заключающегося в самом предмете нравственной деятельности, без которых не может состояться высокая нравственная жизнь. Высочайший образец китайской нравственности – небо – натуралистического характера. Правда, некоторую замену имеет китаец в представлении о давних предках и в особенности о выдающихся императорах (относя сюда и *Кон фу-цзы*), в которых он усматривает идеал нравственной жизни; но только некоторую, так как эти образцовые личности все-таки не одно с абсолютным началом всякого бытия и жизни, имеют относительное существование и относительную святость (“мудрость”, по китайской терминологии); и во-вторых, они служат больше (даже почти

исключительно) предметом объективного созерцания, чем живого внутреннего взаимоотношения и взаимодействия, а потому не в состоянии своим влиянием производить в сердце человека непосредственный интерес к олицетворяемому ими добру и искреннее, бескорыстное стремление к нему. Вместо свободного нравственного соединения с высочайшим благом человека, мы находим в значении основного мотива китайской нравственности естественное влечение доброй самой в себе (неповрежденной) человеческой природы; пособием же ей служат соображения рассудка, руководствующегося названными сейчас образцами древности и оставшимися от древности правилами житейского благоразумия. А отсюда опять виден и: натуралистический характер китайской нравственности.

Натурализмом проникнуты и представления китайцев о нравственном мироправлении и нравственном суде, иначе – представления об объективном нравственном начале, как решителе судеб человека и мира. Нельзя не согласиться, что китайцы возвышаются над представлениями диких народов о слепой необходимости и безусловной зависимости, исключающей всякую свободу, и с другой стороны о свободе, исключающей всякую необходимость и зависимость, след., о чистом произволе. «Слепая судьба натур-религии, – скажем словами *Пфляйдера*, – превращается у китайцев в *моральный миропорядок*, по которому внешняя судьба человека, счастье или несчастье с точностью соответствуют его нравственному достоинству... Этим китаец решительным образом возвышается над непосредственно естественности, где человек чувствует себя зависимым от слепых сил природы; не природа, а нравственное начало есть господствующая сила в мир, от которой зависят благополучие и злополучие. Нравственное же начало имеет объективное существование свое в нравах и государстве; почему эти последние суть высшие, божественные силы, к которым китаец относится с чувством зависимости. Нравы и государство суть силы не слепые и грубые, а разумные, возросшие из разумных способностей человека, и потому носящие в себе разумность, как существенный характер. Потому человек может чувствовать

свою от них зависимость, не теряя высшего человеческого достоинства своего, своего разума и свободы, как это должно бы случиться, если бы он находился в зависимости от слепой судьбы. Предавая себя разумному нравственному порядку нравов и государства, человек остается в своей собственной человеческой сфере; предавая себя высшей силе, он тем не менее находится у себя, след., при самой зависимости он свободен и остается разумным существом; предавая себя общему разуму государства, он не уничтожает своего собственного разума, а сохраняет и оправдывает его”.⁵⁰² Но тем не менее, несомненно, что и китайцы (как и другие языческие народы) не могли вполне избежать давления фатализма, вполне обойти судьбу. Единая высочайшая первосила, к которой стремились и доходили китайские философы, есть нечто общее с идеей судьбы. И если эта судьба представляется силой разумной, то, как мы уже имели случай заметить, она во всяком случае есть не больше как абстрактное понятие, только свойство чего-то или кого-то, а не самый этот предмет, не сам дух; и потому-то человек не может находиться в живом взаимодействии с судьбой, не может предаваться ей, обожать ее, не может совершать культа в честь ее. Несомненно, что “ход мировой истории течет, по китайскому представлению, сам собой, без содействия человека; человеку остается только предавать себя ему, без сопротивления приноравливаться к вечно остающемуся равным себе порядку, вставляя себя во всегда равномерно вращающуюся машину, как безусловно следующее движению машины колесо».⁵⁰³ Несомненно также, что китайское государство, воплощающее в себе нравственный миропорядок, тем не менее есть, как увидим яснее ниже, “государство космической необходимости, *натур-государство* в собственном смысле слова, соответствующее общественной жизни пчел или муравьев, только более образованное, но подчиненное таким же несвободным естественным законам”.⁵⁰⁴ Несомненно, наконец, что индивидуальная личность, как опять яснее увидим ниже, имеет безсамостное значение по отношению к государству, чисто пассивного характера.

А натуралистическому характеру объективной нравственной силы, как силы правящей, соответствует натуралистический характер ее, как силы судящей и наказующей. Натуралистический характер последней можно видеть из той непосредственной связи, которая проводится китайцами между событиями мира нравственного или жизни человека и событиями мира физического или жизни природы. Каждое расстройство нравственного порядка в человеческой жизни, каждый грех сопровождается расстройством правильного течения физической природы, бедствиями естественными. Болезни, голод, наводнения, землетрясения и вообще грозные и разрушительные явления природы – все это естественные и необходимые последствия человеческих проступков. В таком взгляде на следствия безнравственности нельзя не усматривать истинной стороны, и при том стороны серьезной и глубокой, в том, что “грех не является здесь чем-то частным, безразличным по отношению ко всей вообще сфере бытия, пустым звуком, скоро исчезающим бесследно, а производит расстройство всеобщего равновесия. В нравственной деятельности человек имеет дело не с самим только собой, а с мировым целым; а потому согрешая, он расстраивает гармонию бытия вообще; *каждый* грех есть преступление против всей вселенной”.⁵⁰⁵ Но тем не менее нравственный и физический мир суть две области, хотя весьма аналогичные, но тем не менее существенно различные и подчиненные двум различным законам; а потому между ними не может быть такого прямого отношения, какое проводится китайцами. Поставляя их в такое непосредственное отношение между собой, китайцы делают это насчет морального характера первой области – натурализируя нравственный мир и в известной степени отождествляя его с физическим. Русский богослов ел.Хрисанф довольно метко сравнивает натуралистический взгляд китайцев на отношение человеческой истории к процессам природы с современным натуралистическим взглядом на этот предмет, выражающим это отношение в обратной форме. “Человек своей деятельностью, – говорит он, – может производить, по представлению китайцев, видоизменения в природе; когда он грешит, небо посылает

бурю, вообще грозные, разрушительные явления в природе*... а нынешний натурализм выразил бы это в обратной форме, т.е., сказал бы, что в человеческих обществах являются страсти я нестроения вследствие разлада или напряжения сил в природе».⁵⁰⁶ Таким образом оказывается, что моральная сила, по-видимому занимающая у китайцев самое видное место, на самом деле не многим возвышается над натуральной силой физического мира. Подобно тому как добродетель пользуется в среде китайского общества необыкновенным вниманием и почетом; но эта добродетель не высокого достоинства.

Вот основы (субъективные и объективные) китайской нравственности, общие элементы, из которых складывается китайская нравственность. В суждениях о достоинстве китайской жизни исследователи китайской истории расходятся: одни из них⁵⁰⁷ почти восхищаются ею, ее простотою, ее разумностью и возвышенностью нравственных взглядов китайских мудрецов, а другие весьма унижают ее. Нет сомнения, что по сравнению с нравственною жизнью диких народов жизнь китайцев значительно выше. Прежде всего в ней выше объективные основы нравственности. Тут есть представление о непоколебимом нравственном законе, исключающем субъективный произвол (как следствие отсутствия идолопоклонства, представления о божестве, как единой общей силе), есть образец нравственной жизни, заимствуемый не из окружающей среды, а из давно минувшего золотого века, есть вера в нравственное мироправление и в праведный божеский суд. Далее в нравственности китайской и субъективные основы выше, поскольку здесь открывается возможность приобретения нравственного характера и человек признается способным к нравственному вменению. Но, с другой стороны, натуралистический характер настолько силен у китайцев, что он значительно приближает их к народам "естественным", или диким. Как у последних, так и у китайцев весьма темно представление о личности нравственного субъекта, а тем более о личности нравственного законодателя, нравственного идеала и нравственного мироправителя. Если у китайцев нет ничего дикого, странного, отталкивающего, в

изобилии встречающегося у диких народов (и даже у других исторических народов); то зато у них почти тот же, или по крайней мере очень похожий, эгоизм и утилитаризм. Широка у китайцев область нравственности и основана на рациональных началах, чем она значительно превосходит нравственность диких народов; но зато она весьма неглубока (поверхностна) и лишена всякой идеальности, и этим приближается к нравственности диких народов. А что касается таких предметов нравственной области, как грехопадение, искупление, бессмертие, то едва ли не богаче представлениями о них (независимо от содержания представлений) сознание некоторых диких народов. На таких-то основах создаются у китайцев все стороны нравственной жизни и все части ее, к изложению которых (частной, специальной этики китайской) мы и переходим.

На переходе к специальной части в трактате о нравственной жизни дикарей мы связали, что при условиях жизни дикарей не может быть места нравственному самообразованию и постепенному нравственному совершенствованию, ведущему к приобретению нравственного характера, так как у дикарей недостает, с одной стороны, надлежащего разграничения идеала и действительности, а с другой – непрерывного течения и связного развития духовной жизни во всех моментах ее, вследствие чего дикие народы стоят вне истории и нередко обнаруживают удивительную непоследовательность и противоречия в действиях. Благоприятнее в этом отношении китайцы, как народ исторический. Хотя и у них нет нужного для поднятия человека над наличною действительностью разграничения идеала и действительности, но у них гораздо больше последовательности и связности в движении моментов жизни, определяемом предписаниями объективного закона; а отсюда у них большая возможность выработки нравственного характера, составляющего задачу человеческой жизни. Китаец не предоставлен такому произволу и таким волнениям, каким предоставлен дикарь; напротив, он крепко окован предписаниями закона, тщательно соображается в своей

деятельности с его требованиями; поэтому для него открывается большая возможность достигнуть порядка и постоянства в жизни и образовать себя определенным образом.

Сущность же предписаний нравственного закона китайцев сосредоточивается в требовании сохранять равновесие, или середину между крайностями. Эта именно сущность и выражается во всех отношениях китайца к самому себе и ко всем другим объектам нравственной деятельности. В первом случае человек прежде всего находит себя состоящим из двух природ – чувственной и духовной, и от него прежде всего требуется установить известное отношение между этими двумя природами. У дикарей, как мы знаем, чувственная сторона преодолевает духовную и господствует над ней, и потому грубые чувственные удовольствия считаются самым высшим благом. Китайцы в этом отношении выше дикарей. Но соответственно принципу середины или количественной гармонии между двумя пунктами у них устанавливается количественное равновесие между чувственной и духовной природой в человеке, и правильное отношение между ними признается то, когда человек в равной мере следует и духовным и чувственным влечениям, признает одинаковые правила и за плотью и за духом, оставаясь таким образом в середине между той и другим, “Дух не есть здесь абсолютная самоцель, которой чувственность подчинена, как служащий орган, но соподчинен здесь с чувственностью и вправе заявить свое значение лишь постольку, поскольку он *ограничивает* чрезмерную силу чувственных влечений вообще и каждого частного влечения и сводит их на их правильную меру, которая предначертана человеку здоровым естественным инстинктом”.⁵⁰⁸ Потому-то всякие пожертвования естественными желаниями и потребностями, всякие самоизнурения не могут иметь места у китайцев. Правда, гармония между душой и плотью требуется и нами, но гармония, определяемая не количественным отношением между этими двумя силами или элементами, а качественным; по нашим понятиям гармония между ними будет сохраняться в том случае, когда каждое из них будет иметь права и положение не одинаковые, а такие, какие принадлежат

им по их качеству или их внутреннему существу, след., в том случае, когда дух (как высшая по качеству сила) будет господствовать над чувственностью и распоряжаться ею сообразно своим целям, а чувственность (как низшая сила) будет подчиняться духу и служить ему; если же они будут стремиться к уравниванию своих прав, то гармония между ними будет не совершенствоваться, а разрушаться, так как они будут занимать не принадлежащие им места в отношениях друг к другу. Но освобождаясь из под характерного для дикарей давления грубой чувственности и руководствуясь в жизни своей соображениями рассудка, побуждающими на разные предприятия из-за прибыли, подражая образу вечно подвижного неба, китайцы, в отличие от коснеющих в лени дикарей, выдаются подвижностью, постоянной деятельностью, трудом, а потому свободны и от той непредусмотрительности и легкомысленной беспечности на счет средств и условий обезопасенного существования, которыми страдают дикари, часто терпящие вследствие этого большую нужду. Вуттке называет китайский юрод «народом муравьиным», «рачительнейшим и трудолюбивейшим из народов земли».⁵⁰⁹ Но, конечно, труд китайцев, как следует уже из сказанного об основах китайской нравственности, направлен на материальные интересы и материальный мир, и притом характеризуется мелочностью и механичностью. Из их психических сил преимущественно развевается и имеет силу сухой практический рассудок. Мы могли бы сравнить в этом отношении китайцев с современными народами материалистического и утилитаристического направления; но только не надо забывать, что основной принцип деятельности китайца – соблюдение равновесия середины – не позволяет ему проявить свою деятельность в такой же активной, положительной, наступательной и прогрессивной форме, в какой проявляет ее современный цивилизованный европеец. Основное требование китайской морали в отношении человека к самому себе есть сохранение спокойствия души. Спокойствие души должно быть сохраняемо как среди возбуждающихся в человеке чувственных пожеланий (посредством уравнивания чувственности духом), так и

среди разных психических аффектов: гнева, страха, радости и т.д. Потому-то, напр., весьма редки между китайцами случаи опьянения. С другой стороны, по этой же причине в случаях необыкновенных, потрясающих и возмущающих человека, китаец совершенно теряется и готов тотчас прибегнуть к самоубийству, – хотя в других случаях, при обыкновенном течении жизни, самоубийство ему не свойственно вследствие трезвого практического взгляда на жизнь (как несвойственно в сущности и дикарям при их непосредственном, животном взгляде на жизнь и при таком же отношении к ней). И в этих случаях самоубийство считается у китайцев не преступлением и обнаружением трусости, а делом достойным почитания. Сдерживая от энергических обнаружений частные акты в жизни своей личности, китаец обязан удерживать от таких обнаружений и всю в целости свою личность и оттеснять все ее попытки к тому. Ясно отсюда, что уравнение китайцем всех проявлений духовной и чувственной природы своей не может быть рассматриваемо как мужественное самообладание и геройская борьба с самим собой; это не больше как механическое упорядочение психофизических обнаружений; героизм же и не нужен китайцу, поскольку добродетель не есть что-нибудь искомое еще и трудное для человека, но человеческая природа сама собой влечется к ней и проявляет ее, – и непозволителен ему, поскольку он заявляет себя в сильных движениях, и след., нарушает китайскую средину.

То же начало спокойствия души и гармонии, служащее определяющим началом в отношениях китайца к самому себе, определяет и его отношения к другим людям. Отсюда естественно вытекает требование: не делай другим того, чего не желаешь себе, как выражался *Кон-фу-цзы*. Добродетели, в особенности содействующие сохранению мира с ближними и потому в особенности рекомендуемый китайцу, суть кротость, снисходительность, терпение, верность, правдивость, послушание и почтительность к старшим. “Будь строг”, – предписывает китайский мудрец, – к самому себе и снисходителен к другим”. “Похвалить ли кто тебя или оскорбит – в том и другом случае равно сохраняй спокойствие души”. “В

последнем случае скажи себе – вероятно, я заслужил порицание, если оно нанесено мне”. Важную роль играет у китайцев и учтивость. Хотя это свойство не столько нравственного характера, сколько эстетического, но оно получает у китайцев особенное достоинство вследствие их привязанности к внешним формам поведения человека и обращения с другими. Таким образом отношения китайцев к ближним проникнуты благорасположенностью и преданностью; но только эта благорасположенность и эта преданность пассивного и больше внешнего характера; они не преследуют какой-нибудь высшей идеи и цели, я останавливаются на самих себе, на ступени относительного и подчиненного достоинства этих добродетелей; они не простираются до глубины внутреннего сердечного настроения, а больше ограничиваются внешними формами миролюбивого и гармонического отношения человека к ближним. Встречаем в моральной системе китайцев и предписания любви ко врагам, по-видимому, разрушающие всякие партикуляристические ограничения– и это новый повод для некоторых к возвышению китайского нравоучения и идеализированию его. Действительно, рационалистическая точка зрения, на которой стоят китайцы, расширяла и возвышала в известном смысле взгляд их. Но что любовь ко врагам далеко не имеет здесь того смысла, какой она имеет в христианстве, и мотивируется здесь не тем, чем мотивируется в христианстве, что китайцы руководствуются при этом только практическими соображениями равновесия и порядка между людьми, это следует из того, что если враг после попыток к обращению его остается неисправимым, то он должен быть трактуем, по предписаниям китайской морали, “не как человек, а как животное”, должен быть совсем оставлен без внимания и не считаться даже в числе людей. Из этих же соображений равновесия и предохранения себя от увлечения крайностями объясняются изречения китайских мудрецов, парализующие, по-видимому, всякий партикуляризм и заповедующие широкий взгляд на людей. Со стороны формальной или внешней есть некоторое сродство китайских воззрений с воззрениями христианскими, но со стороны существенной или внутренней

между ними значительное различие. Мягкое отношение простирается и на животных и растения; крик убиваемого животного невыносим для китайского мудреца.

Соответственно изложенным идеальным требованиям нравственного закона описывается жизнь китайского мудреца *Кон-фу-цзы*, имеющего значение образца для китайцев. В детстве своем он описывается безгранично покорным своей матери и почтительным сыном (отца он лишился скоро после рождения), в школе затмил всех скромностью и аккуратностью, на службе отличался необыкновенной честностью и справедливостью, был всегда степенен и спокоен, относился ко всем вежливо, выдавался из ряда других умеренностью и выдержанностью: «ел не много, и когда ел-ничего не говорил; когда находился в постели, также молчал, когда сидел в экипаже, держался прямо».

Вследствие натуралистически-практического воззрения на мир и жизнь китайцы превосходят все другие народы необыкновенной скудостью и сухостью нравственно-религиозных отношений. И в самом деле, могут ли они иметь здесь место, если божество сводится китайцами в видимый мир и отождествляется с человеком, как высшим в мире проявлением божества, если жизнь божества отождествляется здесь с обычным миропорядком, вне которого она остается мертвой и бездейственной, и если область религиозно-нравственной жизни человека не выделяется из области обычного порядка жизни? Могут ли они иметь здесь место при неразграниченности реального и идеального, при понятии о существующем порядке вещей, как порядке совершенном, соответствующем своему идеалу? Могут ли они иметь место при воззрении на жизнь человека, как подчиненную неизменному закону необходимости и определяемую непосредственно самим небом? Нравственное отношение к божеству возможно только там, где есть место свободному отношению в нему, где человек может по своей воле направлять и изменять ход своей жизни и судьбы, где действительность считается несоответствующею своему идеалу, и потому вызывает человека стремиться к высшему, идеальному, божественному. Но ни то, ни другое не имеет места

при последовательном развитии китайского мировоззрения. При последовательном развитии основ китайской метафизики богослужение (внутреннее и внешнее) теряет всякое значение и смысл. Но человеку свойственно при заблуждениях быть непоследовательным. И у китайцев все-таки существуют богослужебные обряды, отчасти потому, что они сохранились от древних времен, когда китайский народ был еще живее и сердечнее, не был еще окован холодным рассудочным воззрением, отчасти потому, что не все же в народе способны к философской спекуляции. Впрочем, богослужение китайское, как мы уже сказали, отличается крайней бедностью и сухостью. Можно сказать, что по сухости и бедности нравственно-религиозных отношений китайцы разделяют общую участь с дикарями; только у них эти отношения не так, конечно, грубы, и не так низки вследствие высшего обще-духовного состояния китайцев по сравнению с дикарями и высшего представления о божественной силе.

Молитва, это идеальное выражение отношения человека к божеству, и жертва, отношение реальное, получают у китайцев более символическое значение, чем действительное и существенное. Как в самом деле молиться китайскому божеству надлежащей молитвой, когда само небо не видит, не слышит, не знает ничего, но достигает всего этого только в человеке? Чем и зачем жертвовать, когда все находится на своем месте и в таком состоянии, в каком должно быть? Молитва не вменяется китайцу в непереносимую обязанность, а предоставляется его усмотрению. А что касается жертв, то частные жертвы совсем не существуют в Китае, а есть только общественные. Но содержанию молитвы реалиста китайца материального свойства, и не столько просительного характера (о чем ему просить, если все у него есть и все совершается с необходимостью), сколько хвалебного. А материал жертв – большей частью курительные вещества, стружки дерева, куски цветной бумаги – ясно характеризует скупость китайца в отношениях своих к божеству и практическую рассудительность не теряться в средствах там, где не предвидится реального приобретения, где даже почти совсем не усматривается смысла.

Тем более, конечно, не может быть у китайцев места для жертвований человеком самим собою, для физических изнурений ради религиозных целей в наконец для принесения всего себя в жертву.

Перехода от индивидуальных отношений китайца к себе, к божеству и к другим людям, как индивидуумам, в социальным отношениям (т.е. отношениям его, как члена общества, к другим людям, образующим собой социальный организм), находим, что социальная жизнь имеет в Китае особенно важное значение и прочную почву; она настолько здесь широка и глубока, что почти совсем ослабляет значение и достоинство индивидуальной жизни. "Китаец, – пишет *Вуттке*, – не есть что-нибудь большее, чем только часть целостного организма, если он имеет какой-нибудь вес, то не в себе самом, а только в других; подобно растению, он коренится в почве своего внешнего положения, и, однажды вырванный из этой почвы, тотчас засыхает, так как не имеет в себе своей собственной жизни, а держится вне себя».⁵¹⁰ Темное представление в язычестве, и особенно на Востоке, о личности человека, пантеистический характер метафизики китайской и – что специально характерно для китайцев – представляемый ими первый опыт образования социального организма, с характером патриархальным, делают понятными для нас широкое и глубокое значение у них общества и общественной жизни и вытеснения ею индивидуума и индивидуальной жизни. Говорим: первый опыт, так как соединение в общество индивидуумов-дикарей представляет собой, как мы видели, неживой организм, а простой агрегат атомов. Чтобы быть живым организмом, дикарям недостает живого сознания единства жизни, великих исторических событий, возбуждающих чувство тесной национальной принадлежности, и исторических традиций. Когда люди находятся на такой еще ступени развития и жизни, что они не способны создать собой связный социальный организм, тогда они дробятся, разобщаются и вследствие этого живут больше индивидуальной жизнью, чем социальной; эта односторонность называется в моральных и политических системах "индивидуализмом". С другой стороны, когда люди настолько

поднялись в духовно-нравственном развитии своем, что способны образовать собою органическое общество, но в тоже время и не настолько, чтобы при сознании себя, как части целого, удерживать за собою и свою индивидуальную самостоятельность, тогда они впадают в противоположную односторонность “социализма”, обезразличиваясь в сплошной массе. А так как первая форма человеческого общества есть семейство, то потому у китайцев, стоящих на первой и самой низшей ступени исторической жизни, впервые образующих собою органическое общество, господствуют семейный дух и характер общества.

Не удивительно после этого если семейство получило у китайцев такое высокое значение и достоинство, какими оно не пользуется ни у одного языческого народа. А так как в основе семейства лежит брак, то такое же достоинство усваивается и ему. Значение брака простирается даже за пределы нравственной сферы и вводится в сферу космическую и теологическую; брачное соединение мужа и жены есть, отобразив соединение начал божественной жизни – первосилы и первоматерии и космической жизни – неба и земли. Если эти начала признаются источником жизни и произведения существ, то и муж и жена, производя новые существа, продолжают этим течение жизни и таким образом служат божественным целям мироздания и мирообразования. Для нравственной же жизни человеческой брак и основывающаяся на нем семья служат центральным пунктом; тут сливаются лучи всех возможных для человека видов любви. Соответственно тому и благосостояние семейное считается самым высшим счастьем человеческим. По причине важного метафизического и нравственного значения брака, брак составляет долг для каждого китайца, достигшего известного возраста; безбрачная же жизнь презирается. Если обратим внимание на решительный перевес в Китае родовой жизни над индивидуальной и в тоже время глубокое почтение китайцев в предкам в на ограничение у них судьбы человека почти земной только жизнью, то человек холостой окажется виновным и в пресечении жизни, и в нарушении долга почтения к предкам, лишая их потомства. Потому-то государственный закон,

предписывая брак, позволяет заключать его даже против воли родителей; между тем как во всех других случаях непослушание родителям, как увидим ниже, влечет за собой самую тяжкую вину наказание.

При таком важном значении брака у китайцев естественно ожидать, что он будет у них чище и благороднее не только брака дикарей, но и брака других языческих исторических народов. Если достоинство брака измерять положением жены в семействе, то у китайцев жена пользуется большим почетом. Было бы, конечно, незнанием законов исторического развития и фактов китайской истории, если бы мы вздумали идеализировать (как делают некоторые) семейную жизнь китайцев и искать у них свойственного христианству семейного совершенства. И китайцы платят дань своему времени и приносят жертву язычеству. И у них, как и у других языческих народов, жена неравноправна мужу и обязана к безусловному послушанию ему, как своему господину; а в случае смерти мужа жена вступает в подчинение сыну. И у них разрушается идея истинного брака и истинная брачная жизнь унижительной для женщины полигамией. Хотя полигамия не в обычае у китайцев и не похваляется, но тем не менее встречается даже между такими личностями (императорами), которые служат у китайцев образцами нравственной жизни. Были времена, когда, некоторые китайские императоры считали жен сотнями и даже тысячами. Но если где, то в особенности у китайцев главной жене принадлежало первенство над всеми побочными женами. Далее, и у китайцев низкое положение женщины по сравнению с мужчинами свидетельствуется тем, что воспитание и обучение девочек остается в небрежении сравнительно с воспитанием и обучением мальчиков, что женщины живут в затворе и отправляют всевозможные низшие работы, что отец на вопрос о числе его детей, называет только мальчиков. Но при всем том здесь жена не есть раба своего мужа и не подлежит его произволу; муж должен поступать с ней по закону, а закон предписывает уважать жену и быть ей верным; в случае измены наказывается и муж. Некоторые женщины пользуются даже

известностью в литературе китайской и в истории Китая, как основательницы некоторых промыслов.

Такое миролюбивое и почтительное отношение к женщине объясняется прежде всего из мировоззрения китайцев и основного взгляда их на жизнь. Мир, по китайскому воззрению представляет равновесие составных его частей; разум проникает всю вселенную и устанавливает в ней порядок, поддерживать который есть задача Китаецца. Потому и женщине, как полноправной части в произведениях природы, принадлежат свое достоинство и своя честь, которые не должны быть оскорбляемы произволом мужчины и грубостью его обращения, потому что иначе будет разрушаться гармония мира; женщина есть отображение божественного первобытия, хотя только пассивной стороны в нем, в соответствие земле в космической области, Наконец совершенное, сравнительно, положение брака и семьи у китайцев объясняется уже объясненным нами патриархальным характером китайской жизни.

Важному значению брака и серьезному взгляду на него соответствуют и условия заключения его. Брак заключается с некоторыми предосторожностями и сопровождается торжественным празднеством. Хотя он не благословляется жрецами, которых нет у китайцев, но требуется согласие на брак родителей или близких родственников. Заключение брака имеет, впрочем, как и вообще у языческих народов, характер договора; а в настоящее время, с упадком нравственности, даже нисходит до торговли красивыми девушками. Брак между родственниками строго воспрещается, и круг родства, воспрещающего брачные союзы, очень широк.

Брачное сожителство супруги стараются сохранять в возможной чистоте. Целомудрие и верность ценились весьма высоко. Как за прелюбодеяние, так и за увлечение девушки закон налагал тяжкие наказания (удары до сотни); и наказывалась не только жена, решившаяся на прелюбодеяние, но и муж, допустивший прелюбодеяние жены. Верность жены иногда простирается до самоубийства. Вдовой женщине рекомендуются уединение и воздержание от второго брака, и

последовавшей этому совету воздается великая хвала. Развод обуславливается не произволом мужа, а более или менее серьезными причинами, напр., неверностью, бесплодием, неискоренимыми нравственными пороками. Право на развод имеет отчасти и жена. Но с течением времени, по мере исчезновения древнего народного духа и начавшейся порчи нравов, целомудрие стало мало-помалу теряться, и в настоящее время свобода в отношениях между мужчиной и женщиной и служение плоти распространились и в Китае.

Если отношение между китайскими супругами может быть поставлено в пример другим языческим народам, то тем более это нужно сказать об отношении между родителями и детьми. Любовь детей к родителям считается у китайцев самым высшим из всех возможных видов любви (даже любви между супругами) и источником всех добродетелей, и почтение к родителям составляет самую первую обязанность. Усвоение такого важного значения послушанию и почтению к старшим объясняется господством у китайцев строгой субординация, обуславливаемой китайским мировоззрением, усматривающим сущность бытия в порядке; а перевес над прочими авторитетами авторитета родительского объясняется семейным характером устройства китайского общества. Отец есть наместник неба по отношению к своим детям, почитание его детьми почти уравнивается с почитанием неба. Непочтительность к родителям наказывается смертью. Детям вменяется в обязанность всеми мерами заботиться о благосостоянии своих родителей – кормить их в случае нужды, избегать всяких удовольствий и развлечений в случае болезни их, произвести им потомство, благочестно погрести их, носить по ним несколько лет траур и никогда не забывать о них.⁵¹¹ Мало того, дети обязаны заботиться и о нравственном благосостоянии своих родителей – предостерегать их от проступков, осторожно увещевать их отстать от слабостей и пороков своих, и настаивать на этом, несмотря на недовольство и преследования от родителей. Ясно, что безусловная власть и грубая механическая сила родителей по отношению к детям, господствовавшие у дикарей, значительно смягчаются и

облагораживаются китайцем. С другой стороны, безусловное право родителей по отношению к детям обусловлено не переменным долгом заботиться о тщательном воспитании последних; ответственность родителей за детей простирается до того, что родителям можно вменить в вину проступок взрослого сына и наказывать. Но тут же китайцы изобличали себя в односторонности и механичности своих отношений к детям, когда во избежание неизбежных при воспитании неприятных столкновений с детьми вручают дело, воспитания сторонним лицам. В позднейшее время они подверглись общей судьбе язычества в отношении детей: детей начали подкидывать и умерщвлять, особенно девочек, унижавшихся сравнительно с мальчиками. Система воспитания и обучения, соответственно всему строю и характеру китайской жизни, чисто механическая.

Вторая сфера социальных отношений человека есть государство. Мы уже имели случай заметить, что китайское государство возникло мирным путем из семейства и потому носит патриархальный характер, есть как бы расширенное семейство. Но находясь в таком близком сродстве с семейством по происхождению своему, китайское государство находится в таком же близком сродстве с ним и по нравственному и метафизическому своему значению. Если на семейство китайцы смотрят как на средоточный пункт нравственной жизни и источник всякой добродетели и всякого счастья, а государство считают развитым и достигшим своего совершенства семейством, то след., в государстве, и только в нем, нравственная жизнь достигает полного и самого высшего своего раскрытия и выражения. Семейство имеет такое важное значение по отношению к нравственной жизни потому, что оно есть отображение небесной, теологико-космической жизни, выражая в авторитете родителей силу деятельную, активную (Ян), а в послушании детей – силу страдательную, пассивную (Ин), а из гармонического соединения этих двух сил создается всякая жизнь, след., и нравственная. В государстве же, довершающем семейство, первоначальная противоположность метафизического бытия достигает самого высшего и самого чистого своего откровения в человеческой среде, в

противоположности между императором – как деятельной силой, и подданными, как пассивной материей; из гармонического соединения повелений императора и исполнения их народом создается самая высшая нравственная жизнь (т.е. жизнь первобытного метафизического бытия в форме человеческого самосознания и человеческой воли). Государство есть полное осуществление мировой разумности и мирового порядка. Из сказанного вытекает, во-первых, универсальность государства и государственной жизни у китайцев, а во-вторых, юридический характер китайской нравственности. “Различные стороны духовной жизни, – пишет *Вунтке*, – в различной степени развиты у различных народов; если индийцы суть народ религии, то китайцы суть народ государства. Все у них есть государство, и государство есть море, в которое изливаются все потоки духовной жизни. Все стороны народной жизни не только находятся в отношении к государству, но и сливаются с ним; религия есть государственная религия; философия – государственная философия; наука вообще исходит из государства и носится и направляется государством; искусство получает законы свои через государство; наконец нравственность вполне находится под опекой государства*.⁵¹² После этого понятно, что все, что китаец имеет самого высшего и совершенного, он может получить и выразить только в государстве. Только в государстве он может достигнуть своего человеческого назначения; и достигает его в нем всецело, так как “все отношения его к божественному бытию совпадают с его отношениями к государству; воля неба переходит в государственный закон, божественное мироправление есть государственное правление, благочестие и нравственность суть одно с гражданской добродетелью». ⁵¹³ Невольно припоминается при этом государство гегелевское, воплощающее в себе общую волю или «объективный дух», по выражению *Гегеля*, как самую высшую силу и самый высший авторитет по отношению к индивидууму. Если приобрести нравственный характер есть высшее достоинство и назначение человека, а китаец, как мы видели, получает высшее значение не как личность, а как гражданин, то след., китайская нравственность по

необходимости должна быть гражданского характера. Изучение китайской истории есть вместе с тем изучение китайской морали; забота о нравственном совершенствовании китайца есть дело главным образом государства.

При рассмотрении государственного организма мы прежде всего встречаемся с отношением между государем и народом, так как государство составляется прежде всего из правителя и подданных. Отношение между правителем и подданными в китайском государстве на первый взгляд не совсем понятно, являясь в одно и то же время и деспотическим, и либеральным, так как мы находим в нем разом и насилие правителя, и неограниченную власть его, и большую свободу народа по отношению к правителю. Но при точнейшем ознакомлении с китайским государством оказывается, что оно не есть ни деспотическое, ни либеральное. В отношениях между правителем и подданными мы только видим строгое проведение хорошо известного нам общего начала китайской жизни – равновесия двух равноправных сил; и в государстве это начало соблюдено с особенной тщательностью, так как государственная жизнь есть самая высшая форма жизни. Если названные две силы государственные (соответствующие двусоставному началу в первобытии – активному и пассивному) имеют одинаковое право на существование, то каждая из них заявляет себя настолько, насколько в состоянии, без нарушения прав другой силы; и в случае неравномерного перевеса одной силы над другой последняя имеет право и даже обязана вступить в реакцию по отношению к первой и насильственно восстановить погрязшие права свои и нарушенное равновесие жизни. Такое отношение между двумя составными силами довольно заметно уже в китайском семействе, где хотя отец пользуется безусловным правом по отношению к детям, но, с другой стороны, дети имеют право на тщательное воспитание и обязаны, по мере возрастания, заботиться о нравственном благосостоянии родителей. Такое же отношение между силами находим и в китайском государстве; народ ограничивается властью правителя, а правитель удерживается в должных границах и подчинении закону правом и силой народа. Понятно,

что такое устройство политического общества должно быть признано самым правильным и совершенным в идее, так как по идее здесь не может быть места ни деспотизму правителя, ни свободомыслию и произволу народа.

Вопрос о форме правительства, свойственной Китаю, решается весьма легко. Китайское мировоззрение требует монархического правления. В теологико-космической области китайцев существуют два крайние и единичные полюса Ян и Ин, небо и земля, и эти два начала находятся в совершенной гармонии; соответственно этому и в области человеческой и государственной жизни должны существовать два полярные и единичные начала – император и народ. Вот самые простые и самые совершенные элементы для составления государственного организма, и только при таком сопоставлении двух решительно противостоящих друг другу начал может произойти совершенная гармония и прочный организм; но гораздо меньше надежды на достижение такой гармонии при дробности сочетаемых начал (напр., при республиканском правлении). Как представитель (“сын”) неба, противостоящий народу, как представителю земля, как отображение деятельного начала Ян, противоположного пассивному началу Ин, как воплощение вообще божественного начала в государстве, при господстве в тоже время в Китае строгого повиновения, как условия гармонического сосуществования двух неравных сил, составляющего сущность бытия, китайский император занимает необыкновенное положение в государстве и пользуется чрезвычайной властью и почтением. Власть его, как “сына неба”, происходит не от людей, а единственно от Бога, получит ли он престол по наследству; будет ли избран на престол народом, или захватят его узурпацией. Потому все повеления его имеют значение божественных заповедей; ему посвящаются алтари, в честь его совершаются курения, все подданные падают пред ним ниц, он ставится наравне с духами и вообще пользуется божескими почестями; личность его неприкосновенна; судьбы его и его смерть суть важнейшие исторические и даже мировые события, так как предсказываются и сопровождаются, по верованию китайцев,

различными знамениями в природе. Самодержавием его исключается всякое самоуправление народа; а все начальствующие в государстве суть только носители священной власти императора, пред ним все равны от солдата до сановника. Естественно, если при таком чрезвычайном положении своего императора китайцы не ограничивают значения его тем, что он есть повелитель и правитель народа. Будучи законодателем, он есть вместе с тем идеал нравственной жизни, образец, которому должны подражать подданные. И как не усвоить ему такого значения при недостатке представления живого личного Бога, в котором так нуждается народное сознание, и божеском почти достоинстве и положении китайского императора. Названные нами в своем месте *Бао* и *Шун*, неувядаемые идеалы китайской нравственности, были императорами. А будучи образцом жизни, император считается и величайшим благодетелем народа, пекущимся о нем подобно отцу в семье. В нем, как центре, сосредоточиваются и от него исходят все струи жизни; предание приписывает императорам изобретение земледельческих орудий, средств промышленности и торговли, считают их учредителями правильных браков и вообще порядков нормальной жизни. Император же есть верховный жрец в китайском государстве.

Но при таком высоком положении китайского императора мы не должны забывать пантеистического характера китайского мировоззрения, сглаживающего личность и усвояющего существенное значение только идее. Потому-то, с одной стороны, император пользуется указанным значением только до тех пор, пока он остается верным носителем идеи; когда же он вступит в разлад с ней, теряет прежнее свое значение, поскольку он погряз идею, которую должен был в себе воплощать. С другой стороны, народ вступает в этом случае в права свои, так как при обезличении личностей и он служит носителем идеи, ее противоположного полюса. Если гармония жизни состоит в равновесии двух противоположных сил, то когда происходит расстройство ее с одной стороны, должна последовать реакция с другой стороны, противоположной, и

восстановить гармонию. Потому-то «голос народа» называется у китайцев «голосом неба»; как доселе закон неба открывался в воле императора, так теперь, с расстройством нормального состояния воли императора, он открывается в воле народа. Поэтому же революции, в случае противозаконных действий императора, составляют не только право народа, но и долг его. Но они составляют прямую противоположность европейским революциям, которыми порядок не восстанавливается, а разрушается. Мало того, в Китае существует особый класс чиновников («цензоры»), обязанных следить за исполнением закона императором. И вообще государственные чиновники, по учению китайцев, суть орудия волепроизвола императора, а воли его, до тех пор, пока она воплощает в себе небесный закон. Это – как бы расширенный орган неба, центр которого составляет император, также ответственный перед небом; «цензоры» суть трибуны не народа, а неба. Небезызвестна также свобода печати в Китае, выражающей общественное мнение. При таких ограничениях, при таких сильных побуждениях по самому положению своему к исполнению закона многие китайские императоры, по свидетельству истории, действительно служили примером добродетельной жизни для народа; а императоры незаконные действительно не редко свержались с престола, как не соответствовавшие своему званию и достоинству; бывали примеры и жертвования жизнью ради правды со стороны цензоров и министров, обличавших императоров. Вот фактическое подтверждение высказанной нами мысли, что китайское государство не может быть названо ни либеральным, ни деспотическим. Как именно оно должно быть названо – мы сейчас узнаем. Во всяком случае оно может служить образцом государственного устройства, гармонически сочетая в себе закон и свободу, авторитет и послушание, но только с внешней, формальной стороны; со стороны же внутренней ему многого не достает.

В социально-гражданском отношении китайское государство представляет ту особенность, отличающую его от государств прочих древних языческих народов, что в нем не существует кастового разделения. Китай знает только одно первоначальное

различие между членами своего государства – различие между императором и народом, в соответствие различию между первосилою и первоматерией в первобытии; а затем народ, в соответствие однородным атомам в первоматерии, представляет собою массу или сумму равноправных граждан. Все они не только равны пред законом, но и имеют равные права на все должности в государстве. Несмотря даже на важное значение в Китае родовых отношений, родовое наследство здесь не существует; все должности занимаются по личным заслугам, труду и добродетели; единственное, что может переходить по наследству от отца к сыну – это материальное имущество. Как сановник может сделаться поденщиком, так сын поденщика может сделаться министром. Потому-то император может подвергнуть бастонаде как солдата, так и сановника, не нанося ему этим оскорбления. Если встречается в Китае и рабство (общая судьба всех языческих народов), то рабство не свое бытовое, а возникшее вследствие войны или преступлений; но и в этом случае закон китайский покровительствует рабам и требует мягкого обращения с ними.

Вследствие такого обезразличения членов гражданского общества и вытекающего из пантеистического мировоззрения китайцев атомического понятия о государстве в Китае господствует социалистический принцип. Если личное значение индивидуумов стирается, по учению Китая, и все они носятся движениями единой абстрактной всепроникающей и всеустрояющей силы, если все они безсамостно противостоят воле верховного правителя, (императора) и обязаны безответно повиноваться ему, то отсюда следует, что китайский народ находится под полной и всегдашней опекой государства, в лице императора, и имеет в свою очередь право на полную заботу государства о своем благосостоянии. Чем больше предоставляется гражданину воли, тем больше он обязан сам заботиться о себе, а чем больше отнимается у него воля, тем больше благосостояние его переходит в чужие руки, и тем больше он вправе требовать от других блага для себя. Потому-то китайское государство бесприммерно в заботах своих о нуждах

народа; забота его доходит до мелочей. Государство китайское представляет собою как бы великое воспитательное заведение для малолетних детей, в котором каждому указывается всякий шаг, который должен быть сделан им, на каждом шагу надзирают за ним, на каждом шагу доставляют ему все нужное для его существования и благосостояния. “В заботе о средствах существования народа и о порядке и взаимном сношении членов государства, – справедливо заметил *Вуттке*, – в устройении магазинов и госпиталей, в проложении дорог и мостов, в регулировании воды и пр. китайское государство не имеет подобного себе во всем языческом мире... Как небо питает все свои творения и сохраняет их в порядке, так государственное правительство должно отечески заботиться о жизни всех граждан”.⁵¹⁴ Впрочем, и последние не должны сидеть сложа руки ожидая от государства подаяния: китайцы не буддисты; все они с обитаемой ими землей принадлежат государству, как рабочие силы и как удобная почва для возделывания; государство задает гражданам работу, которую они исполняют на пользу государства, а государство защищает и питает граждан. При такой концентрации сил, направленных на общепользные цели, и образовалось то вязкое единство, которым характеризуется сущность китайского государства. В такой же совершенной зависимости от государства и под его полным контролем находятся школы и вообще воспитание юношества. О заботливости императора, как главы государства, о благосостоянии народа, о значении его, как источника народной жизни, мы уже говорили. Прибавим теперь, что император не только обязан заботиться о народе, но и ответствен за его проступки. И это весьма естественно. Чем больше кто имеет власти над другим к распоряжается им, как безсамостным орудием, тем виновнее он, в случае это орудие действует неправильно. Поток чист или мутен, смотря по источнику, из которого вытекает, а в императоре исток жизни китайского народа. Потому грехи народа падают на императора; за всякое постигшее народ бедствие (повальную болезнь, голод, наводнение, войну) на императора налагается покаяние.

Таким образом отношения народа к правителю в Китае весьма серьезны.

Хотя предписания закона с точностью определяют всякий шаг китайца, но закон не составляет для него бремени. Китайский закон отличается вообще, мягкостью, каковой характер его необходимо вытекает из китайского воззрения на человеческую природу в настоящем, фактическом состоянии ее и на отношение ее к идеальному состоянию. Как мы видели, вообще, у китайцев не признается большого различия между естественным или фактическим состоянием человека и состоянием нравственным или идеальным; человек признается склонным от природы к добру и близко стоящим к своей идее и своему конечному назначению. Потому в Китае оказываются лишними строгие карательные меры; по крайней мере они противны народному китайскому духу. Но тем не менее языческая грубость заявляет, конечно, себя и у них; в ряду наказаний, известных этой стране, встречаем и изуродования тела.

Вследствие чрезвычайного сосредоточения (концентрации) китайцев на самих себе и их пантеистического мировоззрения, производящего обезразличие как отдельных личностей, так и целых народов, китайцы усвояют своему государству универсальное значение, считая его одного только истинным и полноправным государством, все яже прочие нации варварскими, бесправными, назначенными быть в подчинении Китаю. По учению китайцев в идее китайского государства лежит требование обнять им все пределы земли. Народ с активным характером эта мысль повела бы к наступательным войнам и завоеваниям; но не могла она вести к тому китайцев. Война противоречит миролюбивому духу китайцев и началу их жизни (как началу порядка и спокойствия); потому ее они считают злом и берегут себя от нее, оправдывая только войну оборонительную (как неизбежное зло). Китай не воинственное государство, а граждански мирное; гражданские чиновники здесь стоят выше военных. Каким же образом может совершиться распространение государства китайского над всеми пределами земли, если китайцы не оправдывают

наступательную войну? Мирным путем. Как в начале произошло китайское государство мирным путем, и не само себя произвело, а произведено силой неба и носится абстрактной идеей, так и распространение его должно произойти таким же путем, и не его собственной силой, а силой правящего неба. Ненавидя войну и любя мир, китайцы оградил себя от насильственного вторжения врагов стеной, а мирных чужестранцев принимали к себе и сживались с ними. Последнее обстоятельство было причиной наводнении Китая иноземцами и удобного распространения здесь чуждых религиозных учений (буддизма, христианства).

Но тем не менее первоначальный дух и склад китайской жизни строго сохранялись в китайском народе. Задолго до Р.Х. китайцы достигли высокой степени культуры, сделали важные открытия в области естествознания, считались вообще в глубокой древности самым образованным народом мира, Но усматривая идеал не в будущем, а в прошедшем, и в горделивом самодовольстве останавливаясь на себе, как на центре человечества, как на цвете жизни человеческой, они отчуждали себя от остальных народов мира, а с тем вместе и от новейшей цивилизации. Они не в состоянии были понять, что всякому народу предлежит двоякая задача – с одной стороны сохранять свою национальную особенность и стремиться к выражению своего национального типа, а с другой – вступать во взаимодействие с другими народами, так как ни один народ сам по себе не довлеет самому себе, а может развиваться к своему назначению только во взаимообщении с другими народами, при развитии интернациональных отношений. И вот прошли тысячи лет, а китайцы остаются на одной и той же ступени развития. Предвзвещения и рутина древних веков неизменно тяготеют над ними. Формализм и механизм, характеризующие человеческую деятельность на низших ступенях его развития, до раскрытия самоопределения, окутывают жизнь китайца и доселе. Школы, назначенные для образования человека, выведения его из индивидуальной ограниченности, расширения его кругозора, не достигают этой цели, так как они носят такой же характер окоченелости и неподвижности. Они сообщают человеку

механическое образование, делающее его лишь способным к выполнению известных действий, необходимых в практической жизни. Изящному искусству также не место среди механически-практического народа. Причиной всего этого служит недостаток в Китае творческой деятельности личностей, игнорирование индивидуальных сил и усвоение значения только общему и родовому, словом, корень зла – натурализм китайской жизни.

Итак, повторяем, в формальном отношении Китайское государство представляется с некоторых сторон возвышенным образцом государства, поскольку в Китае нет места ни деспотизму, ни либерализму, поскольку власть и послушание, авторитет и свобода здесь гармонически сочетаются, поскольку здесь нет кастовых, случайных по отношению к воле и деятельности человека привилегий, а все достоинство человека основывается на личных заслугах, и притом все члены государства совершенно равны пред законом и единодушно преследуют общие интересы, поскольку правители здесь отечески заботятся о народе и смягчают карательный закон, поскольку китайцы не теряют из виду идею универсальности, единого всеобщего царства. Но если мы обратимся к сущности всего выказанного в названных формах, то найдем ее невысокого достоинства. Достоинство ее унижается вследствие натуралистического характера ее, вытекающего из общих основ китайской нравственности (субъективных и объективных), как основ также натуралистических. Вуттке уподобляет китайское государство “совместной жизни пчел или муравьев, хотя выше образованных, но подчиненных тем же несвободным естественным законам”; “китайское государство, – говорит он, – есть государство “космической необходимости”, “натур-государство в собственном смысле слова”.⁵¹⁵

Третья и последняя форма человеческого общества и социальных отношений человека есть церковь или религиозное общество. Но после сказанного выше о религиозно-нравственном отношении китайцев к божеству и о значении в Китае государства не трудно а priori предположить, что эта форма должна быть слишком бледной. Всеобъемлющее государство всецело обнимает и поглощает собой церковь, так

что, собственно говоря, в Китае не существует особой формы церковного общества; она всецело совпадает с формой государственных отношений. Нет в Китае особых жрецов; жертвы приносятся гражданскими чиновниками или вообще старшими из присутствующих при богослужении; а так называемые великие жертвы приносятся императором. Молитвы при совершении богослужения также суть произведение государственных чиновников. Большинство храмов посвящено собственно не божеству, а предкам, заслужившим своей полезной деятельностью благодарную память народа. Недельных праздников нет; нет, собственно говоря, и вообще праздничных дней, как выражения религиозного торжества. Китайцы, как видели мы, народ труда и пользы, и потому все дни у них совершенно похожи друг на друга; существуют только частные празднества, дни воспоминания, и то немногие; всеобщий праздник бывает только в день нового года и есть не столько религиозный праздник, сколько национальный.⁵¹⁶ Посты, как видели мы, не свойственны китайцам; существует, впрочем, пост для чиновников перед участием в великом жертвоприношении, совершаемом императором.

Если первой причиной удобного распространения в Китае чуждых религиозных учений была их склонность к универсальному и всеобъемлющему, то вторая причина этого явления заключается в реалистически-практическом направлении китайцев, не создавших ничего самобытно оригинального в идеально-религиозной области, но по внутреннему инстинкту, неизбежному ори самом практическом направлении человека, все-таки стремившихся к восполнению этой области, по крайней мере через заимствование извне. Но так как индифферентизм по отношению к религии во всяком случае составляет общую характерную черту китайцев, то потому распространившиеся в Китае чуждые религиозные учения имели весьма мало влияния на нравственно-практическую жизнь, оставаясь более отвлеченною. идеей.

Одновременно с учением *Кон-фу-цзы* начало распространяется в Китае учение *Лао-цзы* (современника *Кон-*

фу-цзы, но старшего по летам). И по внешней истории происхождения своего, и по духу и характеру своему оно показывает не туземное происхождение. Не в пример китайскому обычаю *Лао-цзы* путешествует по чужим странам, долгое время живет в Индии, откуда главным образом и заимствует свое учение. Если присмотримся к последнему, то заметим на нем больше индийскую, чем китайскую печать. На место китайского более или менее определенного двусоставного (дуалистического) начала ставится у *Лао-цзы* единое начало неопределенное, безразличное, молчаливое, без всяких свойств и проявлений. Мир есть проявление этого начала и этого единого истинного бытия – но проявление в форме бытия низшего, неистинного, ничтожного. Отсюда задача человека – стремиться к возвращению в первобытие, из которого он вышел, к погружению в эту пустоту. Средства же для этого – созерцательность и аскетизм. Сам *Лао-цзы*, по возвращении из путешествия, проводил жизнь в уединении и в созерцательных размышлениях. Встретившись однажды (по преданию) с *Кон-фу-цзы* и упрекнув его в пристрастии к земным интересам, *Лао-цзы* в свою очередь получает от последнего упрек в том, что “носитя под облаками”. Чтобы спокойнее предаваться созерцанию, человек, по учению *Лао-цзы*, должен заботиться об умерщвлении плоти, об укрощении вожделений и страстей, в забвении всех интересов земной жизни. Учение, очевидно, составляющее прямой контраст с духом и характером китайской нации, но весьма сродное с индийским. Расходится оно с господствующей в Китае религией я своим индийским учением об откровениях и чудесах и о бессмертии человека с помощью “напитка бессмертия”. Внешний культ *Лао-цзы* также близок к индийскому. Так как о нравственном учении индийском у нас будет речь впереди, то мы не станем распространяться о сходном с ним учении *Лао-цзы*, тем более что это учение имело, как мы заметили, незначительное влияние на китайскую жизнь и считалось только терпимой сектой; да и ныне эта секта состоит главным образом из членов низших классов общества. Тем более не будем распространяться о буддийской секте в Китае, распространившейся в самом начале нашей эры и также

состоящей из черни, хотя в Китае буддизм потерпел смешение с чуждыми элементами и обезобразился.

Не будем также подробно говорить о нравственной жизни японцев, потому что как вообще в духовном отношении, так, в частности, в нравственном, жизнь японцев состоит из смешения элементов китайского и индийского, и потому не имеет настолько самостоятельности, чтобы составить собой особую ступень в развитии мировой истории. Но упомянуть о японцах все-таки необходимо, потому что их этика, как и этика Лао-цзы, составляет переход от нравственной жизни и нравственного учения китайцев в нравственной жизни и нравственному учению индийцев, к которым нам следует перейти.

Религиозно-метафизическое учение японское представляет собою копию китайского учения. Подобное же двусоставное начало бытия, подобное же обоготворение духов и в особенности душ предков и т.д. Но тем не менее объективные основы японской нравственности, вследствие примеси к китайской религии фантастических грёз буддизма, вследствие происходящего отсюда туманного смешения и раздвоения, доходящего до того, что японцы имеют одновременно несколько религий (в сущности ни одной), вследствие возникающего отсюда индифферентизма по отношению к религии, дошедшего в наши дни до того, что японское правительство задумывает составить религию из всех существующих на земле религий, выбрав из них то, что есть лучшего в них, т.е. наиболее согласного с здравым смыслом, – гораздо менее прочны и устойчивы, чем объективные основы нравственности китайцев. Японцы не чувствуют под собой такой твердой почвы, какую чувствуют под собой китайцы; религия не производит у них сколько-нибудь глубокого влияния на нравственную жизнь. Хотя и у китайцев религиозная сторона бледна и не имеет важного значения, но у них от религиозного начала неразрывно космическо-психологическое начало, определяющее жизнь и деятельность китайца. Для формальной свободы у японцев гораздо больше простора, чем у китайцев, но эта свобода не опирается на незыблемый закон. В интересе духовного характера нравственности японцы выигрывают сравнительно с

китайцами, у которых нравственная жизнь получает чисто натуралистический характер, и процессы духовно-нравственные отождествляются с процессами физическими; но зато японская нравственность становится поверхностнее и жиже. Если обратим для доказательства внимание на семейную и государственную жизнь японцев, то найдем, что они не рассматриваются у них, как отображение божественной жизни, и потому не понимаются так глубоко, как у китайцев. Половое распутство и даже противоестественный разврат у них весьма распространены. В государстве правитель пользуется неограниченной властью; здесь господствует не абстрактный закон или идея, как у китайцев, а воля властителя, которой народ подчиняется без всяких прав. Вообще, нравы японцев менее благоустроены и более легки, чем у китайцев. Понятия о достоинстве человека и цели его существования неясны и неопределенны; при недостатке высших интересов внимание и стремления направлены, как и у китайцев, главным образом на благоустройство земной жизни человека. Сношения японца с ближними характеризуются мягкостью, дружелюбностью и учтивостью, столь свойственными китайцам и индийцам, доставившим элементы для духовно-нравственной жизни японцев,

Индийцы

Если китайцев мы сравнили с ребенком в том состоянии его, когда ему сообщаются первые уроки точного ознакомления с вещами, когда отношения его к предметам внешнего мира характеризуются непосредственностью и объективностью, то индийцев можно сравнить с ребенком в том состоянии его, когда он играет, то есть произвольно сортирует предметы (игральный материал) и видит не то только, что предлежит его глазам, но и то, что создает по поводу внешних впечатлений его собственная фантазия. Если мировоззрение китайское отличается прозаизмом, крайним отсутствием идеализма, то мировоззрение индийское поражает обилием идеализма и отвлеченной созерцательности. Ни у одного народа мы не встречаем такой богатой мифологии, такой вольной религиозной поэзии, как у индийцев. Таким образом китайцы и индийцы, эти первые два (по нашему плану) исторические народа, положили основание всему тому, что впоследствии развивалось и раскрывалось в течении всей истории до наших дней, и тем доказали истинность той когелетовской мудрости, что “нет ничего нового под солнцем”, что сущность вещей неизменяема, а изменяются только формы или явления сущности, что как в человеческом индивидууме, так и в истории, все имеющее явиться когда-либо впоследствии, полагается в известном виде в самом начале, и впоследствии только развивается, формируется и видоизменяется. В частности, индийский народ с своим идеалистическим направлением доказал, какое богатство человек в состоянии произвести *из себя*, как бывает могуч и продуктивен человеческий дух. Если для этого требуется дар философствования, то этим даром индийцы обладали гораздо раньше греков. Вурм сравнивает опаляемую солнечными лучами Индию с теплицей, где все скоро зреет, но и скоро увядает; “слишком рано расцветшие растения индийской культуры увяли; религия давно застыла в мертвом Формализме; выполнение богословской науки не соответствует ее величественной программе”,⁵¹⁷ Но тем не менее и в теплице на

нас не могут не производить соответствующего впечатления разнообразие и роскошь растительного царства; тем не менее в Индии "возросли самые разнообразные растения индогерманского духа";⁵¹⁸ тем не менее, "что могло произвести язычество в области богословского мышления, ни один народ не попытался провести с такой удивительной последовательностью и с таким прочным влиянием на все стороны народной жизни, как народ индийский¹. "Если мы станем просматривать параграфы христианской догматики и сравнивать с ними религиозное учение древних греков и римлян, то найдем немного точек соприкосновения последнего с теми частями христианского учения, которые составляют средоточный пункт христианства; между тем нам постоянно приходится слышать об индийском учении о троице, об индийском учении о воплощении, о грехе и искуплении, о вдохновении и откровении и проч."⁵¹⁹ А если обратим внимание на то обстоятельство, что мировоззрение индийцев постепенно развивалось и усложнялось, в противоположность китайскому мировоззрению, которое всегда оставалось неподвижным, то мы принуждены будем признать за индийцами начала не только идеализма, но и реализма, характеризующего мировоззрение китайское. Тогда для нас будет понятно, почему "из Индии вышли самые различные объяснения происхождения и прохождения мира с пантеистической и атеистической точки зрения, начиная с грубого материализма и оканчивая вполне отрицающим существование материи скептицизмом".⁵²⁰ Потому-то индийское мировоззрение имеет важное значение в истории развития и образования метафизических, религиозных и этических учений и глубокое влияние на них.

Хотя индийское учение развивалось и усложнялось постепенно и в продолжение значительного времени, но нам нет нужды последовательно (хронологически) следить за его развитием; задача наша – изобразить тип индийской нравственности и этики теми чертами, которые окажутся наиболее характерными для этого; и только мимоходом, ради уяснения и осмысления изображаемого типа, мы будем касаться по местам его постепенного исторического происхождения и

метаморфоз. Другими словами, изложение индийского нравоучения и описание нравственной жизни индийцев будут иметь у нас вид систематический, а не исторический, с подразделением его на две части: нравственность буддизма и нравственность браманизма, так как буддизм хотя исторически вышел из браманизма, но существенно отличен от него и имеет весьма важное значение в истории.

Как реалисты-китайцы суть народ главным образом политики, так что у них государственная жизнь обнимает и поглощает собой другие стороны жизни, так идеалисты-индийцы суть главным образом народ религии, обнимающей и поглощающей другие интересы жизни человека. В религиозном отношении индийцам не уступают только израильтяне. Но если таким образом история религий может почерпнуть из Индии богатый материал, то не скудный материал дает Индии и для истории нравственности, тем более что у древних народов мысль и действие не расходились так далеко, как часто расходятся они у новых народов; сконцентрированность жизни была причиной непосредственного перехода от знания к делу. В частности, об индийском народе надо сказать, что философия у них не ограничивалась чисто теоретическим рассуждением, а имела практическую, этическую цель и была достоянием не одних только избранных, а по возможности общим, и так близко соприкасалась с жизнью и поведением человека, что индийский философ есть вместе и аскет. Преобладание религиозного элемента в жизни индийцев произвело то, что нравственность приняла у них религиозно-отвлеченный, мистический характер, какой она впоследствии имела в средние века. Из священных книг индийцев особенно богаты моральными поучениями книги закона *Ману*; но встречается довольно нравоучительных частей и в *Ведах* и позднейших философских и законодательных сочинениях. “Происхождение мира из Браны, – пишет *Вурм*, – напрасно считают главным предметом индийской философии, – такой главный предмет есть возвращение человека из мира в Брану. Разрешение всех отдельных существ в первобытное все – вот предмет всякого индийского мышления и хотения, всякого благочестия”.⁵²¹

Мировоззрение индийцев представляет собой, как мы сказали, строго последовательную грандиозную систему; и этика индийцев строго выведена из метафизики. Метафизика же индийцев – чистый идеалистический пантеизм. “Божество для индийца есть бытие в его целом, в общей совокупности явлений», мир, „взятый в отвлечении (идеализированный)¹¹, „природа в ее идее, в ее неуловимой сущности”.⁵²² По сравнению с китайской метафизикой метафизика индийцев представляет прогресс, переводя китайский дуализм в монизм. Тогда как у китайцев через все сферы и ступени бытия проходит двойство (деятельное и страдательное начало), у индийцев повсюду господствует идея единства. Правда, в индийской религии, особенно на низших степенях ее развития (в древнейшее время) можно встретить политеизм, но политеизм не в собственном смысле, не в смысле греческого политеизма. Уже в древнейших гимнах Вед замечаем в религиозных воззрениях индийцев стремление (в смешении и отождествлении богов) к пантеистическому единству; впоследствии времени, с появлением закона Ману и философских объяснений на Веде, когда религия Вед сменялась религией браминской, отвлеченность и пантеистический идеализм достигают крайнего предела; после того, в эпоху эпическую, хотя единое всеобъемлющее божество (душа мира, Брама) снова раздробилось на множественность проявлений, но характерное свойство индийского мировоззрения – пантеистическое единство, созерцание всего в одном и выведение многого из единого всегда сохранялись в сознании индийца. Но, как видим из сказанного, мировоззрение индийское не может быть признано и монотеистическим. Оно выше китайского в том отношении, что бытие не считает сущностью покоящуюся, мертвой, а началом подвижным, деятельным,⁵²³ что “раз на’ всегда готовый и неизменно пребывающий кристалл китайский превращает в круговращающуюся в себе жизнь». ⁵²⁴ Но, с другой стороны, оно ниже христианского мировоззрения, так как его первоначало есть не самосознающий дух, а безличная жизненная сила. Понятно, что тут не может быть речи и о творении мира в смысле христианского учения об этом

предмете. Мир произошел из Бога чрез эманацию; Брама раскрылся, производя мир так, как паук тклет из себя паутину. И если вообще языческому сознанию не достает представления о личном Боге и свободном творении Им мира, то нигде пантеистическое учение о Боге и мире не раскрыто с такой ясностью и полнотой, как у индийцев. Тут полагается начало тех новейших идеалистических философов, которые построены *Спинозой* и *Гегелем*, только в древнее время они высказывались образно, неточно и непоследовательно, а в новое высказываются логичнее, отчетливее и совершеннее.

Если таким образом в индийском мировоззрении не полагается существенного различия между духом и материей или природой, и если человек есть только один из моментов в саморазвитии Браммы, то отсюда следует, что человек, как субъект нравственной жизни, не имеет самостоятельного значения и цели в самом себе и лишен личного достоинства. Хотя человеку усваивается, как и у китайцев, высшее достоинство по сравнению с прочими существами мира, так что он составляет как бы его средоточие (микрокосм), хотя духу человека здесь усваиваются высокая сила и значение в противоположность телу, которое должно быть подавляемо, но при всем том человек у индийцев, как и у китайцев, стоит в ряду с прочими существами природы, неуловимую сущность которой составляет душа мира или Брама, открывающийся как в человеке, так и в камне. Понятно, что при таком чисто пантеистическом мировоззрении о свободе воли человеческой, этом основном субъективном условии нравственности, столь же мало может быть речи, как и у *Спинозы* или *Гегеля*. Но если и новейшие пантеисты на практике постоянно противоречат своей детерминистической теории, обращаясь с людьми, добрыми и злыми, так, как будто бы они признавали за ними свободную волю, то тем более в древности пантеистически-детерминистическое учение не могло обойтись без непоследовательности. Таким образом, практическим популярным сознанием, выраженным в нестрогих философских сочинениях индийцев, свобода воли человеческой и вменяемость ему его действий допускаются; а отсюда

выводится, как следствие (строже китайского), учение о душелереселении в будущих наказаниях. Хотя человек не сознает своего грехопадения, но тем не менее настоящее существование его греховно и повинно, и этой прирожденной вины индеец боится больше, чем всякий другой народ. Но так как эта уступка, вынуждаемая непосредственным сознанием человека, не мирится с основной идеею индийского мировоззрения, то философскими сочинениями (Ведантами) она не допускается. Как мир вообще не имеет, по индийскому воззрению, самостоятельного (относительно) существования, а есть раскрытие Браммы, проявление различий в безразличном, определенного в неопределенном, множества в единстве, так в частности и человеческий дух есть часть великой души мира, есть сам Брами и относится к нему так, как “солнечный луч относится к солнцу”. Понятно, что при таком тождестве божеского и человеческого начала причина всех человеческих действий – добрых и дурных – падает непосредственно на Бога, живущего и действующего в человеке. Все производит в человеке Брами, “будучи в своем появлении игрой божества, человек и в жизни остается игрой божества”.⁵²⁵ Потому-то, хотя индеец глубоко чувствует зло в мире, даже глубже, чем кто-нибудь другой, хотя он пессимист в крайнем смысле этого слова, но в то же время индеец сознает (по крайней мере индеец-философ), что он страдает не по своей вине, а по вине Браммы, произведшего из себя сей мир греха. Не удивительно после этого, если и в настоящее время индийцы объявляют христианским миссионерам, что они свободны от греха и вины. Китайцы пришли к такому же сознанию вследствие крайнего оптимистического воззрения на мир и жизнь, а индийцы – вследствие крайнего пессимизма.

Итак, зло неотделимо от самого факта существования мира; безгрешный мир немыслим для индийца. А так как мир существует новине не человека, а божества, то следовательно причина зла есть само божество. Сохранились правда у индийцев кое-какие предания о падении духов; но они не мирятся с общим пантеистически-детерминистическим индийским мировоззрением. Только божеское бытие есть бытие

истинное, чистое, долженствующее быть, все же другое есть отчуждение от истинного бытия, есть бытие призрачное, не долженствующее быть, злое и греховное. Потому мир, хотя есть истечение божества, но он не то же, что божество в своем первоначальном чистом виде, и вследствие этого он в корне (в принципе) есть зло, и тем злее и недостойнее существования, чем больше отдаляется от божеского центра. Очевидно, это натуралистическое воззрение на зло весьма сродно с воззрением на него новейших пантеистов; различие только в следствиях, выводимых отсюда индийцами и новейшими пантеистами. Если, например, Лейбниц полагает причину грехопадения в ограниченности (конечности) творения, то он так же, как и индийцы, количественный недостаток одного бытия по сравнению с другим смешивает с качественным недостатком. Где же мотив отчуждения божества от самого себя и произведения из себя мира и совместного с ним ила? Индийское учение встречается здесь с таким же затруднением и противоречием, какое неизбежно встречаются и все пантеистические теории, не полагающие в основе бытия самосознательного существа, добровольно производящего мир свободных существ. С одной стороны, чистому и совершенному бытию свойственно быть чистым, совершенным и неизменяемым; между тем, с другой стороны, мы видим мир множества, изменяемости, несовершенства, зла. Как же объяснить последнее из первого? для чего и каким способом последнее произошло из первого? Как не в состоянии объяснить этого Гегель, так не в состоянии объяснить и индийские мудрецы; потому Майя, “обольстившая Вечного” произвести мир, считается у них непостижимой тайной. Насколько же объяснимо отношение ее в Вечному или Бrame, оно представляется в таком виде. При недостатке понятия о самородной самопроизводительности бытия (– понятия, возможного только при условии самосознающего и свободного абсолютного духа) и при наблюдении зла в мире, несовместимого с понятием о добре (предполагаемым первобытным бытием), индийцы необходимо должны были поставить рядом с Брамой (окружить его, опутать, как одежду,

по выражению индийскому) Майю, как внешнюю причину происхождения мира и зла. Конечно, внешнее, влияя на внутреннее, и само переходит во внутрь и становится внутренним, – потому Майя представляется у индийцев и внутренним влечением, похотью или любовью к произведению мира; но первоначально и сама по себе Майя должна быть признана чем-то внешним по отношению к первобытному чистому бытию (как несовместная с ним), обольщающей *блудницей*. Только таким образом может быть спасена первоначальная чистота божества, хотя тут страдает его неограниченность. Впрочем, и на высших степенях развития языческой философии, вследствие недостатка представления абсолютной личности, оставалось необъяснимым отношение между Богом и Его свойствами и отношением Его к миру; например, у *Платона* идея блага, по которой Бог живет и действует, ставится как бы выше Его, в значении царящего над ним закона; а для произведении видимого мира поставлена рядом с Богом совечная материя.

Таким образом относительно нравственного состояния своего, злого и греховного, индиец чувствует на себе тяготение фатальной необходимости; страдать под грехом – не вина его, а только его судьба; если и виновен кто-либо в этом, то только Брама. Хотя эта мысль не высказана прямо, но она сокрыто везде содержится в индийском учении. Вследствие этого зло у индийцев теряет свое нравственное значение, так как понятие нравственности не может стоять без понятия свободы. Таким образом у индийцев недостает надлежащего – субъективного основания нравственности, каковым может быть только свободная личность, а не безсамостный орган вседействующей души мира (Брамы).

Есть у индийцев еще одно ограничение нравственного субъекта, неизвестное китайцам. Разумею разделения на касты. Хотя и в христианстве признается индивидуальное различие между людьми, обусловленное различной степенью и различным характером естественных дарований и способностей человека, но это различие, ограничивающее возможность достижения каждым человеком равно высокой степени

образования и совершенства, простирается главным образом на интеллектуальную и, вообще говоря, на формальную сторону человеческого духа, и потому им не исключается возможность для всякого достигнуть высокой нравственной жизни, в области которой человек свободен и не стеснен непреодолимой естественной необходимостью. Хотя и в периоды высокой европейской цивилизации всегда имела некоторую силу сословная замкнутость, но, конечно, границы сословий не могут уже в настоящее время считаться непереходными и лишаящими члена низшего сословия его общечеловеческого достоинства. Между тем у индийцев, когда речь идет о нравственном субъекте, то имеются в виду не человек и человечество, а брамины, кшатрии, вайсии и судры, и все они признаются одаренными существенно различными нравственными способностями. Недостаток этот, вытекающий из недостаточного уяснения достоинства человеческой личности, присущ всему древнему миру, но особенно резко он сказался у индийцев. Если и у китайцев человек трактуется с нравственной точки зрения не как человек, а как гражданин, если в у них, как и у всех языческих народов, резко проведено различие между родителями и детьми, императором и подданными, господами и слугами, то тем не менее у китайцев нравственная задача в сущности предустановлена для всех одна и та же, и все считаются способными к ее выполнению. Между тем у индийцев судры (четвертая каста) совсем выключаются из круга субъектов, способных к нравственной жизни; они по самой природе своей порочны и достойны презрения, – собственно говоря не принадлежат даже к человеческому роду, и потому помещаются в ряд с животными и даже ниже некоторых из них. Они “не дважды рожденные” (возрожденные), как члены прочих каст, а “однажды рожденные” (естественные люди). Читать священные книги, т.е. заниматься высшим религиозно-нравственным действием для них смертное преступление. Точно так же они исключены из участия в богослужении. Полагается различие по нравственным задачам и нравственным силам и между остальными кастами; только брамины способны к высшей нравственной жизни, прочие же

касты должны довольствоваться низшими степенями нравственности. И такая классификация людей по нравственным способностям и нравственному достоинству коренятся, по индийскому представлению, не в случайных обстоятельствах исторической жизни, а в необходимом космически-антропологическом основании. Хотя происхождению каст содействовал как в других странах, так и в Индии, и исторический или исторически-этнологический фактор, но это естественное, так сказать, происхождение каст в Индии было искусственно освящено и запечатлено метафизической или метафизико-религиозною печатью. Воспользовавшись господствовавшим в Индии учением об эманации мира из божеской сущности, брамины начали учить, что люди, т.е. касты, произошли из разных частей Брамы; из головы вышли брамины, из груди воины, из низшей части туловища – земледельцы, из ног – судры. Трехчастное же разделение членов общества (за исключением судров, поставляемых, собственно-говоря, вне человеческого рода) основывается на общем представлении индийском о бытии, проявляющемся в трех главных формах⁵²⁶ и потому лежащем в основании и индийской теологии (тримурти),⁵²⁷ индийской космологии (гуна),⁵²⁸ и индийской антропологии. Первенство же касты браминов объясняется односторонне-религиозным характером и направлением индийского народа.

Хотя таким образом индийцы различают предметы по достоинству, поскольку одни из них выше, а другие ниже по мере отдаления через эманацию от центра божеской сущности, хотя из рода смертных индийцы выделяют класс людей, которым усвояют царственное значение в мире, и не только отдают в их руки закон и царей, но и считают их богами на земле, не только признают их способными к высокой нравственной жизни, но и прямо называют святыми (да в вообще индийцы, по сделанному нами выше замечанию, расположены признавать себя безгрешными и невинными), – но при всем том общее мировоззрение и настроение индийского народа, соответственно описанному выше фаталистическому взгляду их на зло, носит на себе пессимистический и

меланхолический характер. Если китайцы отнеслись к необъяснимому на своей языческой почве явлению зла в мире легкомысленно, не вдаваясь в исследование происхождения и корня его, а принимая его просто как факт, и притом факт не расстраивающий гармонии мира и не внедренный в глубины его, то индийцы отнеслись к вопросу об этом предмете со всею серьезностью и пришли на своей языческой почве к самым неутешительным результатам, признав зло неотделимым от факта существования мира и человека. С такой же серьезностью они отнеслись и к вопросу об искоренении зла в человеке и о средствах к тому, хотя результаты вышли и тут столь же неутешительные. Между тем как на взгляд китайцев достижение нравственного совершенства не требует усиленной борьбы, так как грех удобоустраним, лишь бы позаботиться об освобождении от теоретического заблуждения, – на взгляд индийцев в деле достижения нравственного совершенства человеку предлежит трудная задача, достижимая разве при самых напряженных усилиях воли и при содействии самых жестких средств. В этом отношении индийцы превосходят новейших натуралистов-пантеистов, относящихся ко злу, подобно китайцам, легкомысленно и равнодушно, и напоминают христианский аскетизм.

В чем же состоит задача и цель человеческой жизни и какими средствами выполняется эта задача и достигается эта цель?

Цель человеческой жизни состоит в соединении с божеством (Брамой). Вполне может быть достигнута эта цель только по смерти; но предуготовление к этому полному соединению, делающее почти незаметным переход человека из сей жизни в вечность, обязательно и на земле. Человек должен начать и совершить в сей жизни процесс, противоположный тому ходу, который совершен Брамой; если ход Браммы есть ход от центра к периферии, то человеку предлежит совершить его от периферии к центру. И с христианской точки зрения различают градацию благ, завершающихся благом высочайшим и конечным, которое есть Бог, я цель всех относительных благ полагают в направлении их к благу высочайшему и соединении

с ним. Но с нашей точки зрения всякое относительное благо есть действительное (реальное) благо, а не мнимое, и потому имеет полное право на существование, лишь бы оно не было предпочтительно по достоинству высочайшему благу и не было отрываемо от него, причем оно не может сохранить своего правильного положения. Между тем с индийской точки зрения то, что мы называем относительными благами, не есть реальные блага; имеющие право на существование, а есть бесправное зло; у индийцев все разделено между быть, или не быть, между Брамой или ничто. Тогда как с нашей точки зрения всякое относительное благо через соединение свое с абсолютным благом не лишается самостоятельности, а только поставляется в подчиненное отношение и санкционируется им, – с индийской точки зрения то, что называется нами относительным благом, через достижение своей цели, т.е. чрез соединение свое с абсолютным благом, уничтожается, разрешается в абсолютное бытие и в нем обезразличивается. Потому и цель человеческой жизни состоит не в свободном и проникнутом любовью соединении самосознающего духа человеческого с духом божественным, а в обезразличии человека во всепоглощающем Бrame. Если душа человеческая тождественна с душой Браммы, то и вечной целью человеческой жизни может быть не что иное, как отождествление человека с божеством. Хотя отпадение божества от самого себя и вырождение его в мире не объяснимо как с ново пантеистической точки зрения, так и с древне пантеистической, но факт неоспорим, что это отпадение произошло, что мир составляет нечто иное, в известной степени отличное от божества⁵²⁹ и потому задача для мира и человека – снова перейти в божество и соединиться с ним. “Я брама” – вот сущность индийской мудрости; “да живет только брама, но не я” – вот цель ведийской нравственности. У китайцев не могло быть места для такой задачи, так как там жизнь божества вполне выражается в жизни мира, и мир считается совершенным; у индийцев же он далек от совершенства божественной жизни. Потому-то, в то время как китаец живет настоящим и стремится к увековечению и сохранению настоящего, индиец стремится

разрушить настоящее и восстановить в будущем то прошедшее, когда жил один Брама и ничего больше.

Что же, собственно, производит средостение между божеством и миром? В чем состоят специфическая особенность мира и человека, препятствующая полному уподоблению их божеству? Это мы узнаем, если вникнем в описание индийского Бремы. Брама есть единое простое, в противоположность миру множества и разнообразия. Он чужд всяких свойств и проявлений, всякого содержания и форм, в противоположность бытию с предикатами и оформленному. Он – абстрактная и безжизненная идея, – в противоположность миру конкретного и живого. Он – безразличие и пустота, невидим и неуловим, – в противоположность видимому и осязаемому, определенному и наполненному. Он неподвижен, неизменяем и недейтелен, – в противоположность движущемуся, изменяемому и деятельному. Он безыменен и может быть определяем только отрицательным образом, – в противоположность именуемому положительно. Мы мыслим его тогда, когда ничего не мыслим. Потому-то на в бодрственном и сознательном состоянии, а в состоянии глубокого сна и бессознательности мы имеем истинное понятие о Бrame. Но при всем том этот Брама составляет сущность и полноту всякого бытия как духовного, так и материального. Он и солнце, в воздух, и вода, и душа мира, и ум в мужчине, и красота в женщине и т.д. Как можно видеть из этого описаний, мир, как несовершенное и неистинное бытие, отличается от Бремы, как чистого и истинного бытия, множественностью, разнообразием и определенностью своего содержания, которое расширяется и увеличивается по мере увеличения индивидуальных различий между существами, – на низших степенях – по мере умножения количества экземпляров родов и видов предметов, на степени же человеческого индивидуализма – в форме личности. Отсюда задача для индийца – уничтожение своей личности. Личность есть то, что не должно быть, есть зло, и даже основа зла, так как она прямо противоположна безличному бытию Бремы. “Человек должен умереть не для греха только и его дел, не для чувственного только мира ради мира высшего, духовного, а для себя самого, для своею я,

должен перестать быть определенной личностью, отречься от всякого чувства, от всякого хотения, от всякой мысли”.⁵³⁰ Таковой этике индийцев вполне соответствует и психология их; по данным их психологии личная жизнь сосредоточивается в низшей стороне человеческого существа – душе,⁵³¹ между тем высшая сторона его – дух – описывается индийской психологией такими же чертами, как и дух божественный, которого он составляет часть.

Итак, индийская нравственность носит отрицательный характер; она направлена не на создание и сохранение, а на пожертвование и уничтожение. Хотя и у китайцев нравственная задача в известной степени такого же характера, поскольку требует от китайцев пассивного отношения к течению совершенного и самим собою движущегося реального мира, но у индийцев этот дух отрицания проникает гораздо глубже. формальная деятельность здесь несомненно напряженнее, чем у китайцев; индийцы глубоко чувствуют зло в мире, неотделимое от факта существования мира, и направляют всю силу своей воли на уничтожение его. Но содержание этой деятельности еще бесцветнее, еще больше подавляет дух человека, чем содержание деятельности китайцев. Отсюда можем видеть различие и взаимное отношение идеалов жизни индийского и китайского. У китайцев, собственно говоря, мы не нашли такого идеала, поскольку понятием идеала предполагается разграничение реально существующего и идеально мыслимого, а между тем у китайцев действительно существующее есть и то, что должно быть по идее, и долженствующее быть по идее предполагается осуществленным в современном реальном мире. У индийцев же есть такой идеал, и идеал весьма высокий; современный реальный мир находится, по их словам, в самом резком противоречии с идеей, к которой все должно стремиться; различие между добром и злом не количественное только и случайное, как выходит по воззрению китайскому, а качественное и субстанциальное; радикально противоположное добру зло должно быть всецело, до самого корня разрушено и уничтожено добром. Но если обратим внимание на содержание

этого высокого с формальной стороны индийского идеала, то найдем его настолько ничтожным и пустым, что в этом отношении уж выше китайский идеал, в значении которого признается хотя несовершенное, относительное благо (эмпирическая действительность), но все-таки благо реальное, имеющее какую-нибудь цену.

Вследствие отрицательного характера индийской нравственности, выражающегося в пожертвовании, индийская нравственность совпадает с культом. Господство культа в жизни индийского народа объясняется односторонне-религиозным характером этого народа, ограничивавшим собой выражение нравственной жизни в других формах. В этом отношении индийцы составляют противоположность китайцам, у которых почти совсем нет места для жертв вследствие полного отождествления божественного с существующим миром и его порядками. Войдем теперь в рассмотрение средств и путей, ведущих индийца к достижению цели нравственной жизни.

Средства эти и пути мы разделим по степени силы и значению их на две группы. В первой группе самое простое и легкое средство – очищение. Правила об очищениях, изложенные в законе Ману, настолько мелочны и многочисленны, что ветхозаветный закон в сравнении с ним называют «очень простым и легким».⁵³² Педантизм и казуистика доведены у индийцев до такой степени, до какой они не доведены ни у какого другого народа. Сеть предписаний окружила индийца не только в важных случаях жизни (при рождении, смерти, поступлении в касту, при совершении жертв и молитв), но и в обыденных и мелочных (при пище, питье, стрижке волос и т.п.), – не только духовную жизнь его, но и телесную, до тех естественных отправлений, от которых никто не может быть свободен. Оскверняют человека не только прикосновения к трупам, к иноземцу и человеку низшей касты или родильнице, не только произвольные выделения из собственного тела (истечение семени, месячные очищения женщины), но и употребление не совсем чистых сосудов (хотя бы употребившим их они считались чистыми), прохождение через то место, где лежали какие-нибудь остатки человека или

животного, напр., кость, помет, шерсть и т.д. И малейшее неисполнение предписания могло грозить возрождением в форме какого-нибудь низкого животного и даже преисподней, если бы не было смыто очистительными средствами. Понятно после этого, в какой постоянной тревоге должен проводить свои дни индеец. При самом тщательном наблюдении над собой ему угрожает опасность в чем-нибудь ошибиться. “К счастью, по крайней мере, – выразимся полуироническими словами *Вуттке*, – средства индийского очищения не особенно трудны”. Это – в особенности священные воды и священное животное – корова. Между очищающими водами славились по преимуществу воды Ганга; а очищения через корову совершались в различных видах – через прикосновение к животному, через вспрыскивание и кропление выделением его и т.д. Не нужно прибавлять, до какой степени эта мелочность и формализм убивали в человеке всякое свободное движение воли и превращали его в автомат.

К первой же категории средств к нравственному совершенствованию относятся наказания за отдельные нравственные проступки. Наказания эти, налагаемые законом Ману, различны, смотря по роду проступков. За мелкие проступки назначаются пост (от трех дней до месяца), чтение Вед, молчание в течение нескольких дней, задерживание дыхания, питье горячей воды, горячего молока и горячего масла. За тяжкие преступления, напр., за намеренное умерщвление брамина – сожжение в огне, за ненамеренное – голодная пустынножизнь в лесу, за ненамеренное умерщвление коровы (преступление более тяжкое, чем умерщвление человека низшей касты) – обривание головы, странствование за коровой в продолжение нескольких месяцев куда бы она ни пошла, вдыхание производимой ею пыли, прислуживание ей и т.д. ; за прелюбодеяние – постель из горячего железа и обывание накаливаемой женской статуи; за пьянство (тяжкое преступление у индийцев) – горячее питье, продолжаемое до тех пор, пока не наступит смерть.

Наконец сюда же, т.е. к первой категории средств к достижению цели нравственной жизни, относятся жертвы (в

собственном смысле слова), в связи с молитвой. Посредством жертвы индиец вступает в отношение с низшими производными богами; сам же абстрактный Брами не доступен для них, как и для всякого вообще внешнего культа. Тогда как в других религиях жертвы служат выражением смирения и ничтожества человека по сравнению с божеством, у индийцев они получают подчиненное (низшее) значение, значение договора человека с богами. Индиец готов служить богам, но только под тем условием, если они будут служить ему; он не чувствует на себе обязанности по отношению к ним и считает себя равноправным с ними. Понятно, что при таком условии не обращается ни малейшего внимания на внутреннее настроение приносящего жертву. Мало того; индиец смотрит на жертву, как на средство, подкрепляющее силы самих богов; жертвенный напиток Сома составляет любимое питье богов, на приношение которого они с жадностью устремляются, надеясь усвоить себе вместе с ним мужество и силу на великие дела и бессмертие. Подобным образом и в молитве индийцу «нет нужды повергаться в прах пред теми богами, которые равны ему, нет нужды просить о прощении и милости; ему нужно изредка только их содействие, и он требует его бурным образом».⁵³³ Иное, конечно, надо сказать об отношениях индийца к божеству высочайшему, к абстрактному Бrame.

Все указанные средства хотя полезны и очищают человека от приключаящихся ему осквернений и предохраняют от преисподней и возрождения в низших телах, но они не настолько радикальны, чтобы привести его к конечной цели, чтобы избавить вообще от будущих перерождений и странствований по земле и соединить с Брамой. Так как зло коренится, по индийскому представлению, в личности человека, так как человек и Брами разъединены вследствие того обстоятельства, что Брами есть бессодержательная пустота, между тем человек наполнен сознанием и волей, то недостаточно, чтобы человек жертвовал чем-нибудь другим, недостаточно также внешних действий его, – он должен пожертвовать самим собой, и не телесной только жизнью, но и духовной (личной). Следовательно, недостаточно было бы для

достижения цели и самоубийства, – нужно самоубийство духовное, которое и совершается индийцами, как самое высшее и неизбежное средство для соединения с Брамой, Это духовное самоубийство производится посредством аскетизма, в связи с философией или истинным познанием, и доступно только для трех первых высших каст.

Нельзя не видеть, что здесь сделана попытка возвыситься над механизмом внешнего культа и войти в сердце человека, как источник его нравственных движений. Нельзя не признать, что индийцы глубже входят в нравственную задачу, чем китайцы, ограничивающиеся в нравственной жизни своей самыми поверхностными формами. Но вследствие крайне отрицательного характера индийской нравственности это приобретение, делаемое индийской этикой, остается бесплодным. Сосредоточив внимание на воле человека, как самоопределяющем начале нравственности, и приведя ее в движение, индийцы направляют ее не на создание какого-нибудь положительного содержания, а на уничтожение как самой себя, так и всего могущего быть свободно произведенным ею. Таким образом, в результате оказывается, что индийцы и здесь остаются на той же ступени механизма и безсамостности, как и в других пунктах своего учения; деятельность их, доводимая до самозабвения, и здесь имеет столь же мало достоинства, как и на всякой другой степени. Кроме того, если указанные средства первой категории суть средства, по справедливому замечанию *Вуттке*, “действительного покаяния за совершенные грехи”, от сознания виновности которых не может вполне освободиться естественное чувство индийца при всей крайности его пантеистического мировоззрения, уничтожающего понятие греха и вины человека, то средства второй категории (аскетизм) принадлежат “не к нравственному состоянию человека, а к отношению его, как индивидуального существа, к Богу, как ко всебытию они имеют в виду примирение, но это примирение не нравственного свойства, а космического; ими не примиряется раздор между человеком и Богом, происшедший вследствие нравственной вины, а устраняется различие между тварным

индивидуумом и единою первоосновою всею, лежащею в существе мирообразования, что может совершиться через уничтожение индивидуального существования. О виновности человека здесь не может быть речи; человек искупает покаянием не свой грех, а разве свое существование”.⁵³⁴

Рядом с аскетизмом, как высшим спасительным средством, стоит философия или истинное познание, весьма высоко ценимое у индийцев, по замечанию *Вуттке* именно настолько, насколько “в христианстве ценится религиозная вера, как основание спасения”.⁵³⁵ Истинное же познание, по индийскому представлению, состоит в том, чтобы человек сознал, что он составляет не отличное что-нибудь от Брамы, а одно с ним. К такому познанию приводит прежде всего изучение Вед; оно научает человека, что мир множества – ничто, что существует один только Брама. Но этого внешнего средства – изучения Вед – недостаточно; оно указывает человеку только путь к истинной мудрости, но не дает еще самой этой мудрости. Для достижения последней необходимо затем самоуглубление, сосредоточение мысли на едином абсолютном бытии (Браме). А так как это последнее есть бессодержательная пустота, то человек достигает истинной мудрости тогда, когда освобождает свою мысль от всякого содержания, когда мыслит единое абсолютное так, как будто бы он ничего не мыслит. Тогда-то и проявляется высшее начало, живущее в человеке – совершается полное примирение человека с божеством, и человек достигает блаженного покоя. Таким образом, очевидно, индийская мудрость имеет созерцательный характер. Хотя у индийцев есть и рассудочная философия,⁵³⁶ но она не доставляет человеку полного удовлетворения, как преисполненная глубоким томлением о спасении; занимаясь решением разных метафизических трудностей, она в результате оканчивается отрицанием, не производя ничего положительного; к конечной же цели может привести только первая мудрость, вполне соответствующая характеру индийского народа. Далее из сказанного видим, что познание составляет у индийцев основание благочестивой деятельности, необходимо ведет к ней и соединяется с нею. ”Как в том, что христиане называют верой,

– скажем словами *Твестена*, – правильное знание совпадает с правильным настроением, как Спиноза познание божественного считает равнозначительным с любовью к божественному, так и у индийцев правильное познание обнимает как мышление, так и хотение; то и другое соединяется в чистом погружении в божественное”.⁵³⁷ Потому рядом с теоретическим подвижничеством или пожертвованием мыслью стоит у индийцев практическое подвижничество или пожертвование волей, аскетизм.

В Ведах не встречается еще определенных указаний на аскетизм; там обыкновенные жертвы считаются еще довлеющим средством для достижения неба. Выработка системы аскетической жизни принадлежит позднему времени, – и вот в законе Ману все мудрецы представляются уже подвижниками. Конечная цель аскетизма та же, что и описанного нами мыслительного процесса: отрешение человека от своего индивидуального бытия и слитие его со всеединым; если путем познавательного процесса индиец достигает освобождений от своих мыслей, то путем аскетизма он достигает освобождения от всей своей личной жизни. Таким образом аскетизм служит для индийца довершением средств спасения. Хотя индиец ведет борьбу свою прежде всего против чувственной жизни, против удовлетворения ее потребностей, но конечная цель этой борьбы заключается в самой душе, в уничтожении духовных потребностей; да и против чувственной природы он борется “не потому, чтобы природа была особенно зла по сравнению с человеческим духом, а потому, что в чувственной природе своей человек чувствует себя, как индивидуальное существо, – потому, что существо природы есть множество, а всякое множество есть зло”.⁵³⁸ Стремления аскета направлены на то, чтобы стать вполне равнодушным ко всякой радости и печали и уничтожить в себе всякие желания, чтобы отрешить душу от всяких впечатлений, освободиться от чувства своего “я”. “Кто, подобно слепому, не видит, говорится в *Упанишадах*, подобно глухому не слышит, подобно дереву не чувствует и не движется, тот достиг покоя”.

Состояние это достигается, конечно, постепенно, и достижению его содействуют разные внешние действия подвижничества, которые не могут не поражать своею причудливостью и бесцельностью. Первая степень подвижничества – жизнь лесного Пустынника. Достигши надлежащего возраста,⁵³⁹ благочестивый индеец должен был удалиться, без жены или с женой, в лесную пустыню и там проводить дни в безмолвии, нищете и подвигах. Пищей служили для него корни, травы и древесные плоды; одевался он в древесную кору или звериную шкуру; постелью его была сырая земля; ко внешнему виду своему он относился с полным пренебрежением, а потому волосы на голове и бороде и ногти находились в состоянии полного небрежения. Занятия его состояли в чтении священных книг и в священном созерцании высочайшего существа, – и в последнем случае для сосредоточения мысли он должен был сидеть в прямом положении, не двигаться, устремить глаза на кончик носа, или на пуп, или на какую-нибудь верхушку дерева, вообще в одну точку. Если же он хотел подняться на высшую степень святости, то должен был присоединить еще телесные самоистязания. Он должен был, по предписаниям закона Ману, лежать на камнях, целые дни стоять на одной ноге, или на цыпочках, попеременно механически то вставать, то опять садиться, в холодное время года носить мокрое платье и мокнуть нагим под дождем, в знойное время года предоставлять тело палящим лучам солнца и т.д. И эти предписания не только исполнялись, но даже преумножались индийскими подвижниками, особенно в позднейшие времена. Поразительные факты их подвигов засвидетельствованы западными писателями. Подвижники опаляли себя огнем, подолгу смотрели пристально на солнце, ходили в обуви, в которой вбиты были иглы, по целым часам стояли на голове, по многу лет оставались неподвижно в одном и том же положении (даже до 12-ти лет, как рассказывается об одном брамине), по целым годам держали руки сложенными на голове или распростертыми вверх, так что они наконец совсем окоченевали и т.д. Не удивительно, что самоистязание составляет любимую тему индийских поэтов. Ману, по оказанию

индийских поэм, стоит целые десятки лет на одной ноге с распростертыми к небу руками, принося покаяние; один царь проводит целые тысячи лет в жестоких самоистязаниях.⁵⁴⁰ В позднейшее время стремление к самоумерщвлению часто доходило до прямого самоубийства. Ревнители по религиозному самоумерщвлению сжигали себя в огне, бросались в воды Ганга, падали во время религиозных процессий под колеса идольской колесницы⁵⁴¹ и т.п.

Но все это только предуготовительные средства к достижению третьей, самой высшей ступени подвижничества, на которую человек вступает по достижении полного господства над своим телом и приучив мысли свои к полной сосредоточенности, на которой активное самоистязание превращается в пассивное. Это то состояние (уже описанное нами выше по теоретической и практической стороне, по мыслительному и волящему процессу), в котором индийский отшельник уже равнодушен ко всем действиям культа, когда ему уже нечего делать в мире, так как он вполне умер для него. Он без мыслей и желаний, так как все его мысли и желания сосредоточены в Бrame, который есть отсутствие всяких мыслей и желаний. Он странствует всегда одиноко, с посохом в руке и глиняным сосудом для воды. Он равнодушно сносит оскорбления и ни к кому не питает ненависти. Он кормится милостыней, но отнюдь не строит вымаливающей мины и к подаению относится безразлично: получит – не радуется, не получит – не печалится. Столь же безразличен он и ко всему окружающему его и встречающемуся на пути. На устах его всегда и везде одно священное “aum”.⁵⁴² Такое поведение служило, понятно, высшим выражением отречения человека от самостоятельного личного существования; жить, напр., милостыней означало, что человек не имеет ничего своего, не имеет в самом себе точки опоры, что он только терпит из милости, есть член бесправный и лишний. Естественно, что такие движущиеся мумии, с бессмысленными блуждающими взорами, с неподвижной тупой физиономией, в грязном и полунагом виде, должны были казаться стороннему глазу

безумцами, существами похожими больше на животное, чем на человека.

Но тем не менее, при такой печальной и жалкой наружности, индийские аскеты представлялись обладающими чрезвычайной внутренней силой. Хотя они до изнеможения боролись, но боролись не напрасно; труд их увенчан славой властителей не только над миром, но и над богами; не говоря уже о высоком жребии их за гробом, и на земле их окружал ореол величия. Чем больше аскет (ойги)⁵⁴³ соединяется с Брамой, тем большее принимает он участие во всепроникающей мировой душе, воспринимает в себя божество в высшей, степени и вследствие этого получает сверхъестественную магическую силу, по которой может играть природой так же, как играет ею Брами (который и произвел ее играючи).⁵⁴⁴ По рассказу *Рамайяны*, река Ганг сведена с неба аскетом. А так как Брами выше не только природы, но и богов, то соединившийся с ним аскет становится сильным и по отношению к богам. Мы имели уже случай заметить, что у индийцев человек вообще поставляется в фамиллярное отношение к богам, как существам, подобно ему, не вечным и самобытным, а временным и производным (напр., человек питает их напитком сомы и этим сообщает им силу и бессмертие); тем более должен иметь силы над ними и быть выше их аскет, который отрешился от своего личного бытия, между тем как боги⁵⁴⁵ суть индивидуальные, конкретные существа. Индийские саги исполнены сказаний об этом всемогуществе подвижников. Боги боятся их, их троны потрясаются, когда подвижник совершает самоистязание, и потому они искушают подвижника, стараются сманить его во власть чувственности. Этот факт силы подвижника над богами знаменателен; хотя в своеобразной форме, но он указывает на живущие в человеке мысль и уверенность в несокрушимой силе истинного бытия и истинного блага, в каком бы виде и на какой бы ступени они ни проявлялись, в виду всего чуждого и сопротивного им. Обладая чрезвычайным могуществом, аскеты обладают, конечно, и высшею степенью святости. Если и вообще, при своем пантеистическом мировоззрении, индийцы склонны считать себя

безгрешными и невинными, то тем более отрешившийся от призрачного мирового бытия и соединившийся с истинным бытием –Брамой, должен быть для них по истине и сугубо святым. Таким образом, хотя индийских браминов нельзя упрекнуть в том, чтобы они, подобно иудейским фарисеям, на других налагали тяжесть, в сами не хотели и перстом коснуться ее, хотя они служат для народа редким образцом подвижничества, но в то же время они не остаются и в долгу перед собой, не медлят воздать себе славу за подвиги.

В пример внутреннего величия и чрезвычайной силы индийского подвижничества укажем на индийскую сагу о *Висвамित्रе* и *Васисте*. Царь Висвамитра, в столкновении своем с брамином Васистой, подвижником, почувствовал превосходство брамина над кшатрием, и потому решился посвятить себя подвижничеству, чтобы этим путем самому сделаться брамином. Как высоко и трудно было достижение этой цели, видно из того, что по истечении 1000 лет тяжкого подвижничества (стояния на цыпочках, питания одним только воздухом и т.п.) он признается Брамой: не брамином, а только “благочестивым царем”. По истечении других 1000 лет еще тягчайшего подвижничества он хотя еще больше возвышен, но опять признается не брамином, а “рашисом” (праведником). По истечении третьей тысячи лет еще более тяжких подвигов он признается Брамой “великим рашисом”, – но все-таки не брамином. Когда он еще усилил подвиги, простояв 1000 лет на одной ноге, причем боги не в состоянии были совратить его никакими искушениями, тогда они в страхе начали просить Брам, чтобы он сделал Висвамитру брамином, иначе последний затмит солнце и погубит миры. Брама соглашается, и боги и Васиста приветствуют Висвамитру “благочестивым брамином”. Но еще будучи “благочестивым царем”, т.е. по истечении первых 1000 лет подвижничества, Висвамитра имел случай показать великую силу своих подвигов. Когда благочестивый царь Трисанку путем великой жертвы живого тела хотел взойти на небеса, а Индра воспротивился этому желанию, тогда Висвамитра, к которому Трисанку обратился за советом и помощью, начинает строить своими подвигами новые

небеса; мало того – он намеревается даже создать нового Индру. Тогда боги собираются к Висвамित्रе и смиренно просят его оставить свои намерения и не помогать Трисанку; но Висвамित्रа остается тверд в своем обещании Трисанку и только соглашается на некоторые послабления в пользу богов.

Хотя таким образом индийский подвижник открывает при случаях величие и славу свою и на земле, во цели своей жизни он вполне достигает по смерти. Впрочем по вопросу о состоянии человека за гробом популярное (древнейшее) и философское (браминское, позднейшее) сознание расходятся точно так же, как и по вопросам о природе Бога, о природе человека, о реальности существования мира и т.д. Если первое не могло удовлетвориться абстрактным философским понятием об абсолютном бытии, а требовало множества индивидуальных богов, если оно не могло удовлетвориться философским учением о безусловной фаталистической необходимости человеческих действий и судеб и помириться с философским взглядом на мир, как на нечто призрачное, но усвоило ему реальность, то оно не возвышалось и до специфически индийского учения о бессмертии в пантеистическом смысле, а довольствовалось представлением о загробной жизни умерших по аналогии с настоящей жизнью. Оно верило в бессмертие, и бессмертие личное. Праведники вступают за гробом в общение с богами и наслаждаются утехами во всем. Хотя древнейшие части Вед больше занимаются настоящей жизнью, чем будущей, хотя в них выражается иногда представление о сумеречном, сонном состоянии душ за гробом, но большей частью будущая жизнь представляется в них, как и в эпических поэмах, продолжением настоящей жизни, но только при расширенных и умноженных источниках удовольствия и радости. И могло ли быть иначе, если человек вкушает уже на земле от напитка бессмертия – Сомы? Не требовал ли этого и на служил ли выражением бессмертия и древний культ предков, к которым жертвующий относился как к живым?

Шписс, умный современный исследователь вопроса о загробном состоянии человека до представлению различных народов, усвояющий весьма важное значение Ведам, как

самому раннему памятнику арийской веры, и относящий написание их по крайней мере к тому времени, когда писались самые первые библейские книги, говорит: “Между тем как в Ветхом Завете учение о бессмертии хотя находится (и след., неправы те богословы, особенно прошлого века, которые не находили его там), но весьма темно, – в одновременных гимнах Вед находим развитое и, говоря относительно, чистое учение об этом предмете”. *Макс Мюллер* в своих чтениях о Ведах (Essaye 1, 45) цитирует места из Риг-Веды, в которых ясно проповедуется личное бессмертие и личная ответственность. Кто дает милостыню, тот восходит на самое высшее место в небе, к богам (Rigv. I 125, 56). Высказывается надежда свидания за гробом с отцом и матерью (Rigv. I, 24, 1). Отошедшие отцы чествуются почти как боги, в сообществе которых они наслаждаются нескончаемою блаженной жизнью (Rigv. X, 15, 16). В другом месте (Rigv IX, 113, 7) встречаем следующую молитву, обращенную к Сома:

Где вечный свет сияет, в мир безпредельной славы,
В мир бессмертия – туда... возведи ты меня, Сома!
Где царствует Вивасвата, где неба таинственное жилище,
Где текут полные воды – о там сделай меня бессмертным,
ты Сома!
Где жизнь в утехах, на неба возвышенном вместилище,
Где обитают светоносные существа – о там сделай меня
бессмертным, ты Сома!
Где желают и удовлетворяются, где чаны искрящегося
напитка,
Там, где пища, где наслаждение – сделай меня
бессмертным, о ты Сома!
Где довольство и счастье, где восторг и блаженное веселье,
Где исполнение желаний – о там сделай меня
бессмертным, ты Сома!

Рудольф Роли, цитируя в своем сочинении “Zur Literatur und Geschichte des Beda» (Stuttgart, 1840) некоторые места из Вед, в которых высказывается вера в бессмертие, весьма справедливо замечает: “Не без удивления усматриваем здесь прекрасные представления о бессмертии, высказанные с детским

убеждением и простым языком. Если бы нужно было, то мы могли бы найти здесь обильнейшее оружие против вновь принятого и распространенного в последние годы взгляда, будто Персия была единственным рассадником учения о бессмертии, и будто даже европейские народы заимствовали оттуда все то, чем они обладали относительно этого предмета; как будто религиозный дух каждого одаренного народа не в состоянии был собственной силой дойти до этого пункта”.⁵⁴⁶

Но если обратим внимание на специфически индийский, выработанный во времена браминства взгляд на личную форму существования человеческого, как на источник зла, то не усомнимся признать, что по более глубокому, философскому или браминскому учению личное бессмертие человека немыслимо. Загробного блаженства индеец должен ожидать в исчезновении в Бrame, подобном исчезновению капли в море; иначе – в пантеистическом бессмертии. Только тогда он может вполне освободиться от греха и достигнуть полного покоя. Да и не это ли имеется в виду, как желанный и необходимый конец, индийским аскетизмом, направленным на личное умерщвление человека еще здесь, на земле? Такое именно бессмертие проповедуется, напр., в разговоре Ямы, бога смерти, с одним брамином по этому предмету (в объяснениях на Веда).⁵⁴⁷

Если праведников ожидает за гробом небо, то нечестивых ожидает преисподняя (ад). Не так ясна вера в преисподнюю в древних Ведах; но она весьма рельефно выражена в позднейших литературных произведениях индийцев. Тот же *Шписс* относительно настоящего предмета говорит: “Верили ли древние рашисы и в место наказаний нечестивцев – это, говорит *Макс-Мюллер* (s.46), сомнительнее, хотя Риг-Веда содержит в себе беглые намеки на таковое, а Атарва-Веда имеет точное изображение его. В одном месте Риг-Веды (X, 14, 8) говорится, что “умерший за свои добрые дела награждается, что он освобождается от всех бедствий и получает свое тело в прославленном виде”. Но непосредственно за сим упоминаемые псы царя умерших Ямы страшны, и Яма умоляется составителями гимнов защитить от них умерших. Затем упоминается (IX, 73, 8) и ущелье, в которое бросаются

нечестивые и в которое Индра бросает не приносящих жертв (I, 121, 13); возносится молитва (IX, 29, 6), чтобы Адитии сохранили умершего от лютого волка и приняли к себе, не допустивши до падения в ущелье. Еще в. одном месте (IV, 5, 5) читаем, что “те, которые преступают заповеди Варуны и говорят ложь, рождены для этого преисподнего места”.⁵⁴⁸ Но в позднейшее время, под влиянием роскошной тропической страны, фантазия разукрасила загробную жизнь и в частности преисподнюю чудовищными образами и красками. Преисподняя, лежащая под землей, разделяется на множество отделений, которые тем мрачнее и страшнее, чем лежат глубже. Одно отделение представляет море грязи и всякой нечистоты, в которое будут брошены нечестивцы и которыми будут питаться; другое отделение полно кипящего масла; в третьем отделении почва подобна раскаленной меди и по ней должны ходить грешники; в четвертом отделении рвут осужденных целые стаи собак Ямы; в пятом отделения ежедневно раздробляют огромными молотами головы их; шестое отделение полно лесов, в которых живут лютые звери и на деревьях которых вместо листьев острые мечи; в седьмом отделении льют преступникам в рот расплавленное железо; дальше – они глотают раскаленное уголье и т.д. И все эти различные виды наказаний будут сообразны с характером и степенью преступлений, допущенных человеком на земле, – след., будут вполне справедливы. В море грязи будут утопать развратники; расплавленным железом будут утоляться употребляющие спиртные напитки в т.п. И несколько не удивительно возникновение в народе таких представлений о загробной жизни, коль скоро она представляется по аналогии с настоящей жизнью (а народом она иначе и не может быть представлена), но в преувеличенном виде.

Но и учение о загробном наказании нечестивых и вообще загробном состоянии душ, не достигших в земной жизни своей того, чтобы быть достойными соединиться с Брамой и бесследно исчезнуть в нем, должно было измениться под влиянием браминского мировоззрения. Если все в конце концов должно разрешиться в Браму, то и преисподняя, и наказания в

ней грешников не могут быть вечны, точно так же как не может быть вечно и блаженство праведников на небе. Но непосредственный переход из преисподней на небо, а тем более из преисподней в Брамму был бы большим скачком, – средину между ними представляет еще наш мир. Кроме того (и это главное) у браминов должно было сложиться такое учение о загробном состоянии нечестивых и вообще умерших до соединения их с Браммой, которое бы соответствовало пантеистическому характеру индийского мировоззрения и закрепляло собой некоторые пункты учения их о человеке в мире. Так произошло знаменитое учение индийской эсхатологии о душепереселении (метампсихозе), известное, впрочем, и некоторым другим древним народам. Заимствовано ли оно индийцами или есть явление самобытное,⁵⁴⁹ но оно естественно вытекало из индийского учения о единой сущности бытия и об эманации мира из Браммы. Если все предметы мира суть несамостоятельные формы проявления одного и того же начала и одной и той же сущности, если таким образом человек уравнивается, в сущности, с животным, даже растением, если сам Брамина странствует в мире, перерождаясь из одного существа в другое, то переселение души по смерти человека из одного тела в другое – низшее или высшее – весьма не трудно и естественно; а между тем путем этого процесса душепереселении может быть совершен процесс очищения умерших душ для соединения с Браммой и вместе может быть произведено воздаяние. В гимнах Вед не находим еще следов учения о душепереселении; но в законе Ману ясно говорится о нем; вообще в позднейшее время этот предмет занимает выдающееся место в сознании и жизни индийца. Пфляйдерер прав, когда замечает, что из принципа душепереселения следует то, что “каждая душа должна пройти все ступеням формы мира”, и что “таково именно было первоначально мнение браминского учения о душепереселении”. “Но так понятое, – продолжает он, – это учение не давало рычага для жреческого влияния на народ. Этот рычаг был дан, когда направление странствования – вверх или вниз и вообще определенная норма, которую принимали отшедшие души, были поставлены в

зависимость от поведения человека во время земной жизни, от его заслуг или вины. Хотя строгость и непрерывность движения были этим прерваны, и спекулятивная мысль о круговращении жизни, лежащая в основании этой теории, ослабела, но, с ослаблением философского корня, был зато приобретен более важный богословский плод, именно – догмат о воздаянии за всякую вину земной жизни в будущих возрождениях”.⁵⁵⁰ Потому-то человек добродетельный считался свободным от возрождений, или по крайней мере возрождался в виде богов, которые также были включены в систему превращений. Учение о душепреселении поставлено у индийцев в связь (напр., в законе Ману) и с общим ходом мировой жизни, раскрывающейся в трех различных формах или областях – Гуна-Сатва, Гуна Радшас и Гуна Тамас; к первой области принадлежат боги, а к последней, между прочим, демоны; потому для человека является возможность возрождаться как в виде богов, так и в виде демонов. Отсюда следует также, что рядом с учением о душеореселении, как очистительном средстве, могло существовать и древнее представление о небе и преисподней. Если отшедшая душа чиста, то она естественно и сама собою влечется в мир божественный, а если омрачена пороками, то ниспадает снова и мир человеческий или еще ниже – в мир демонский. Практически интересно для браминов было учение о душепреселении и по той причине, что этим учением оправдывалась и подкреплялась разрозненность каст.

Чтобы яснее показать, как строго во всех мировых метаморфозах, производимых душепреселением, выражаются требования воздающего нравственного закона и, следовательно, как точно различные судьбы людей в настоящей жизни соразмерены с достоинством предшествовавшей жизни, и в то же время – как естественно у индийцев возникновение представления о воздаянии под формуо душепреселения, приводим еще одно место из *Шписса*: “Вся совокупность живого творения от мухи до гремящего Индры, от последнего червя до высочайшего Браммы есть солидарная братская раса, распространенная по небу, земле и преисподней в связанная между собою цепью заслуг и вины, вечной меной умирания н

рождения. Непрерывный процесс появления и исчезновения, возвышения и понижения существования по неизбежным действиям закона воздаяния с одновременным обменом тела – вот то, что называют жизнью. Вишну-Пурана говорят (s.386), что “универсум, это яйцо Браммы, переполнен живыми созданиями, которые все закованы в цепь действий”. Все, что существует, вращается в круговороте рождения в смерти, которые суть следствия добродетели или порока. Умирает человек после добродетельной жизни – он возрождается в форме высшего существа на одном из небес. А если случится, что его следующее рождение совершится на земле, то оно происходит при самых благоприятных обстоятельствах; он будет тогда мудрецом или царем. Если же по смерти у человека оказывается перевес вины, то он возрождается в преисподней в виде демона, однажды или несколько раз, смотря по величине своих проступков. А когда такой человек снова возвращается на землю, то он появляется в виде нищего, в виде отверженного пария, в виде несчастного калеки, или в виде змеи, крысы или вши на том месте, на котором он духовной жизнью своей заслужил это униженное существование. Вот смысл часто встречающихся в индийской литературе выражений – “есть плоды своих прежних дел, быть закованным в цепь своих действий” и т.п. Заслуга и вина не могут быть вознаграждены ничем другим, как полной жатвой всех естественных и потому необходимых следствий как доброго, так и дурного дела человека. Выполнение этого закона и есть то, что люди называют судьбой. От начала до конца все изменения и повторения форм существования суть только откровение этого единого закона, и его сила не прежде перестанет действовать, как когда будет уплачен последний кодрант. Хотя мы, люди, не можем оценить всех последствий известного действия или опущения, но тем не менее все, что мы делаем, подобно пущенной стреле или брошенному камню, которые до тех пор движутся, пока не истощится сообщенная им сила. Короткие периоды круготечения, называемые человеческой жизнью, недостаточны для созревания посеянного в этот период семени в совершении жатвы. Эта жатва часто поспевает только после

третьего, четвертого и даже многократного обращения колеса метемпсихозы. Отсюда происходит, что судьба творений во время известного периода их существования так часто не гармонирует с поведением и заслугами их в это время. Быть может, в это время наказывается вина, допущенная назад тому десять я более поколений, хотя в настоящий раз наказываемый индивидуум живет безвинно и благочестиво, И наоборот – быть может, порочно живущий в настоящее время человек пожинает награду за прежнюю Бог ведает когда сделанную заслугу. В короткий период человеческой жизни может иметь место вопиющее несоответствие между делами и судьбою человека, но в совокупном течении мира, как и метаморфоз отдельного индивидуума, существует полнейшее уравнение между заслугой и наградой и самое справедливое воздаяние”.⁵⁵¹

Можно после этого представить себе, какой тяжестью должна была ложиться на чувство мысль о неустанном и бесконечном странствовании человека по миру, и притом на чувство жителя Востока, для которого самое высшее благо – неподвижная бездеятельность. Потому-то как священные книги и песни индийцев, так и философия их мыслителей исполнены жалоб на земное существование и отвращения к зачатию и рождению человека. В противоположность взгляду на жизнь как на странствование, и странствование самое беспокойное и неутешительное, понятно широкое и глубокое распространение у индийцев изображенного нами нравственного идеала, состоящего в полном уничтожении дачной жизни и по телу и по душе и исчезновении в абстрактном бессодержательном бытии. Такой же конец должен иметь по индийскому представлению и весь вообще мир, который чем дальше, тем быстрее идет к разложению. Все время существования мира индийцы разделяют, подобно грекам и римлянам, на четыре периода;⁵⁵² в первый период повсюду господствовала правда, все находилось в совершенстве, люди жили свято и в полном довольстве; во второй период правда уменьшилась на четвертую долю и люди начали довольствоваться исполнением обрядовой стороны; в третий период правда отпала наполовину и люди начали нравственно падать и приносить покаяние; в

четвертый период правды осталась только четвертая часть и между людьми распространились всевозможные пороки и бедствия. Мы живем в этот последний период. Такое постепенное ухудшение мира станет понятным, если поставить его в связь с эманацией мира, в силу которой по мере раскрытия мира он больше и больше отдаляется от центра бытия. Также участь всеобщего уничтожения ожидает и богов, которые также принадлежат к высшей мировой области. Говоря о средствах спасения или достижении конечной цели жизни во учению индийской этики, мы нигде не встретили учения о спасителе, т.е. о сторонней благодатной помощи, восполняющей силы подвизающегося человека. Это и понятно на пантеистической почве. Человек сам должен подвизаться, я подвизается до самоуничтожения, на этой почве и вообще не может быть речи о сверхъестественном откровении божества, так как тут божество имманентно миру, и все действия я мысли. человеческие суть непосредственное обнаружение этого божества. Хотя вследствие этого у индийцев сложилось представление о постоянных воплощениях, то есть откровениях Браммы в мире, и в этом отношении, т.е. верой в откровения божества, индийская религия превосходит даже все другие языческие религии, но все эти откровения суть явления естественные и необходимые и стоят в порядке вещей. Как заглаждать подвижнической жизнью приходится человеку, по индийскому представлению, не свою вину, строго говоря, и вину божества, так и в пользовании средствами и силами к заглаждению вины он, как самосознающее и волящее существо, является выше пантеистического божества, черпая их из самого себя и своими чрезвычайными подвигами приводя в трепет самих богов. И в самом деле, индийский аскетизм служит разительным свидетельством того, чего человек может достигнуть своими собственными, естественными силами, и преподает христианам поучительный урок того, что при надежде на благодатную помощь человек должен напрягать и свою собственную волю, которой он может произвести весьма многое, и что только под этим условием он вправе надеяться на высшую помощь божественную. Но популярное индийское

сознание и здесь не могло обойтись без конкретных представлений. Если и вообще оно поставляет своих богов во взаимодействие с людьми, которым они то помогают, то вредят, то в особенности это нужно сказать о позднейшем времени, об эпической эпохе, когда индеец приобрел большее субъективное значение и большее самостоятельное положение сравнительно с учением о нем древних Вед, когда вследствие этого пришли в большее движение жизнь и силы народа, развилось учение об аватарах (воплощениях божества). Аватары эти, имевшие сначала физический характер, получили потом характер нравственный – воплощающееся божество начинает принимать участие в ходе и судьбах человеческой истории. Самой замечательное из этих воплощений – воплощение *Вишну* под образом *Кришны* (о котором повествуется в эпической поэме *Махабхарате*⁵⁵³ Кришна и есть спаситель индийского народа. Он и учитель нравственности, он и идеал мудреца; он указывает и путь к соединению с божеством; он и избавитель от бедствий жизни и победитель смерти. Нет сомнения, что на образование представления о таком Кришне имели, между прочим, влияние, с одной стороны, буддизм, по учению которого в лице Будды явился на землю бог, каковое учение магически действовало на народ, а с другой стороны – христианство.

Сообразив все сказанное об объективных основах индийской нравственности, мы должны повторить в заключении то, что высказано нами в начале – что в нравственном сознании и в нравственной жизни индийцев усматривается сочетание величия и пустоты, силы и ничтожества. Указан у индийцев стремлениям человека высокий идеал, далеко превосходящий состояние действительной жизни мира и человека и обнимающий собой все движения души и тела; указаны методические средства к достижению этого идеала (энергично применяемые к делу индийской практикой); есть идея строго воздающего правосудия. Но идеал этот высок только в формальном отношении, в материальном же отношении им требуется уничтожение того, что составляет первое условие нравственной жизни, именно личной жизни, – требуется уничтожение всего, что только есть у человека ценного,

жизненного, содержательного, высокого. Таким образом, принцип индийский есть принцип разрушения; но разрушение не есть высшая форма человеческой деятельности. Далее, средства, указываемые индийской этикой, хотя представляют собою целую и строго последовательную систему и также совершенны в формальном отношении, но так как они направлены не к тому, к чему человек чувствует влечение в глубине своей природы, как основной принцип своего бытия – разумею влечение к споспешествованию и возвышению своей жизни, и расширению своей самости, – а наоборот, к подавлению этого влечения; то потому они не могут не поражать нас сухостью, бессодержательностью, неестественностью и бесцельностью. Отсюда происходит вообще суровый, дикий, мрачный, отталкивающий характер индийской нравственности. Еще далее – идея правосудия, при таком положении дела, с одной стороны, принимала натуралистический характер, а с другой – убивала в человеке всякую силу и энергию. Несостоятельность наложенных основ нравственности обличалась некоторыми явлениями из истории самого же индийского народа. Напр., что может быть внушительнее принципа самоотречения индивидуума. Но этот принцип так определен у индийцев, что шиваиты,⁵⁵⁴ прославившиеся крайним развратом и вообще сенсуалистическими наклонностями, следовали этим наклонностям в силу этого же принципа (самоотречения). Не отрицая идеи подвижничества, они в то же время стремились средствами чувственного распутства дойти до уничтожения материальной и вообще личной жизни. Между тем по ортодоксальной индийской этике подвижник прежде всего должен устремляться к подавлению чувственных влечений. Индийское мировоззрение (из которого выведено нравственное воззрение) обличило само себя и в теоретической области, – разумею философию. Философия Санкия приписала субстанциальное значение принципу материи (след., сделала поворот к материализму, который и начал развиваться в Индии), который ортодоксальной индийской философией (но системе *Ведант*) считался чем-то призрачным, нереальным, майей.

Одним словом – и объективные основы индийской нравственности, точно так же, как и субъективные, страдают тем основным недостатком, что они натуралистического характера.

Перехода к специальной части индийской этики, к системе частных отношений индийца к многообразным объектам нравственной деятельности, находим, что они соответствуют, как к следует ожидать, духу и характеру наложенных общих начал индийской нравственности. Под влиянием мысли о суетности всего земного и горестном положении человека в сем мире, при усиленном желании собственного покоя, при вере во всепроникающего и во всем живущего Брахму – отношения индийца к людям проникнуты мягкостью, снисходительностью и миролюбием, – свойствами, которыми и в настоящее время славятся индийцы. Для усвоения свойств этих не требовалось от индийцев особенного напряжения после тех упражнений по предписанию индийской аскетической морали, о которых мы говорили. Само собою понятно, почему должно было иметь у индийцев (как и вообще у древних народов) место послушание и почтение к старшему. Понятна и благотворительность индийцев, входящая в состав черт, характеризующих нравственный идеал индийский. Гостеприимство индийцев простирается даже на иностранцев и врагов. Еще более славятся индийцы справедливостью и честностью, каковые свойства восхваляются как древними, так и новыми очевидцами и воплощаются в героях эпических произведений. С замечательной нежностью и попечительностью относятся индийцы к неразумной природе – к животным и даже растениям. Умерщвление животных и повреждение растений, особенно намеренные, наказывались наравне с такими проступками, как воровство или убийство человека низшего разряда и угрожало даже преисподней. Воздержание от мясной пищи советовалось и даже предписывалось; животных можно было умерщвлять только для жертвы. Для больных и устарелых животных – коров, лошадей, собак и пр. устраивались госпитали. Особенным уважением пользовалась корова, хотя к нравственным мотивам почтительного отношения к этому животному примешивались и

другие мотивы (религиозно-натуралистические), оскорбление коровы считалось равным оскорблению отца, учителя, или брамина.

Нельзя не согласиться, что такое мягкое и попечительное отношение к неразумной природе имеет свое значение как по отношению к самой природе (к объекту деятельности), которая на ступени животной жизни является чувствующей, а на ступени растительной – по крайней мере живой и полезной в мировой экономике, так, тем более, по отношению к человеку (субъекту деятельности), такая или иная деятельность которого по отношению к внешнему миру, добрая или злая, мягкая или жесткая, влияет на соотношение ей образование внутреннего существа человека, его характера, и свидетельствует о свойствах последнего. Но, с другой стороны, в слишком уже нежном и заботливом отношении индийцев к физической природе нельзя не усматривать слабости и непрочности их любви к людям. Так как любовь к неразумной природе уравнивалась у них с любовью к людям, то это значит, что последняя не основывалась на признании высокого личного достоинства человека, безмерно возносящего его над физическим бытием. Неудивительно, если при таком безразличном отношении к внешнему миру вообще и при известном уже нам, с другой стороны, общем настроении и направлении индийцев, любовь их к миру приняла характер пассивности и сентиментальности, доходящей до странного ухода за больными животными в госпиталях в до боязливой опасения не раздавить червяка, до титулования растений “братьями и сестрами” и обращения (в *Сакунтале*) к цветам с словами: “если забуду вас, то пусть буду забыта я сама”, – до боязни раздробить палкой глыбу земли и т.п. Вообще, базисом отношений индийца как к людям, так внешней природе служит не столько энергии нравственных сил, сколько мертвое признание метафизического учения о всепроникающем Бrame и душепреселении. Потому при всей кажущейся глубине индийских отношений к окружающему миру на самом деле они поверхностны, внешни и часто формальны. При этом не надо еще забывать, что понятие человечности для индийца

заменялось понятием каст, как непереходимых ступеней, и отношения к людям значительно изменялись, смотря по принадлежности их к той или другой касте. Если к судрам он относился презрительнее, чем к иным животным, то перед браминами он благоговел и унижался, как перед божеством.

Но вследствие созерцательного направления своей жизни индийский мудрец не отличался общительностью; он гораздо более склонен был знать себя, чем других. И в отношении к себе проявился один и тот же неизменный характер индийского народа. Самососредоточенность, равнодушное отношение ко всему окружающему, терпение и кажущееся довольство своим состоянием – вот что требовалось от мудреца. Но так как не все в народе способны быть мудрецами, то и в Индии при всей крайности аскетического направления масса народа погрязала в чувственности, и вообще в земных интересах. Выше мы видели уже, что при недостатке в нравственном идеале индийском достойного положительного содержания, формальное требование самоотречения могло быть понимаемо, как угодно, и примиряться с какой угодно эвдемонистической теорией. Да и аскетизм мудреца не мог иметь высокого нравственного достоинства, так как он вытекал не из положительной энергии воли, а из разочарования жизнью.

Если каждая каста имеет свои особенные права, то она имеет и свои особенные обязанности наряду с общими. Наследственное достояние вайсиев – имущество (богатство). Их дело – заниматься земледелием и скотоводством, торговлей и промышленностью; но в то же время им воспрещаются алчность и обман и заповедуются щедрые жертвоприношения, подаяния милостыня, особенно браминам, изучение священных молитв. Наследственное достояние кшатриев – крепость и сила. Их дело – защищать страну и благодетельствовать народу; с другой стороны, им предписывается укрощать страсти и чувственные пожелания, читать священные книги (но не учить других); Наследственное достояние браминов – мудрость и святость. Они должны не только читать Веда, но учить ям других, не только приносить жертвы, но и руководить других в принесении их; вообще блюсти высоту своего достоинства и

своего служения. И она соблюдалась до такой степени, что брамин всячески остерегался даже прикоснуться к человеку низшей касты или говорить с ним, а тем более пить с ним из одного сосуда, считая это осквернением для себя, ведущим даже к исключению из касты. А что касается судр, то наследная часть их – одно безусловное послушание и подчинение высшим кастам.

Наконец, отношения к божеству весьма широки у индийцев вследствие смешения нравственной области с религиозной. Молитвы многочисленны, весьма часты и настолько обязательны, что опущение их наказывается даже исключением из касты. По форме они монотонны и скучны, а по содержанию исполнены хвалы богам и испрашивают разных земных благ. Почитая себя скорее святым, чем грешником, индеец не имеет нужды молиться о милости и прощении грехов; в тех же случаях, когда он молится об этом, он понимает, по выражению *Вуттке*, “не милость и прощение в собственном смысле, а скорее механическое или почти физико-химическое очищение”. Так, напр., он призывает огонь (Агни), “чтобы он отдалял от нас наши грехи»; обращается с молитвою к водам, чтобы “они отделяли от нас все, что есть в нас повинного”. Вообще, вследствие сознания однородности человека с богами и того представления, что и боги включены в одну с человеком общую космическую семью, отношения индийца к богам и его молитва проникнуты чувством близости к ним и полной фамилиарности. Начиналась и заканчивалась молитва произнесением таинственного слова “ом”, которому приписывалась магическая сила. О жертве, второй основной форме богослужения, мы уже говорили.

Переводя к системе социальных отношений нравственных, и прежде всего к системе отношений семейных, находим и здесь ту же двойственность и смешение противоположностей высокого и низкого, которые мы указали в общей части индийской этики, как характеристическую черту нравственности. Это видно прежде всего во взгляде на женщину. Подобно китайцам, и индийцы отводили женщине довольно высокое, сравнительно, положение – гораздо высшее, чем она имела у

диких народов. Она считается у них не рабой мужа, а помощницей его и другом человечества, она могла принимать участие наравне с мужчиной в религиозном культе и свободно является в обществе; священные книги предписывают достойное обращение с ней, а эпические и драматические произведения закрепляют ее права на такое обращение в изображении типов любящих, верных и самоотверженных женщин. Но рядом с этим встречаются факты, ясно говорящие о принадлежности индийцев древнему Востоку. Женщина признается соблазнительницей мужчины, коварной, легкомысленной, распущенной, она всегда считается несовершеннолетней, несамостоятельной, обязанной к строгому послушанию мужчине (мужу, брату). Нельзя не согласиться, что в основании такого восточного взгляда на женщину лежит известная доля истины, состоящая в том психо-этическом факте, что женщина, при большей сравнительно с мужчиной глубине и подвижности своих чувств, способнее мужчин как на дела высокого самоотвержения и преданной любви, так и на дека крайней злости и мстительности, соблазна и распутства. Но нельзя, с другой стороны, не согласиться, что тут есть лишняя и несправедливая для женщины прибавка, так как не одни женщины, но и мужчины у индийцев обличают в себе крайне чувственную натуру. И нравственные предписания этого народа большей частью касаются отношений между мужчинами и женщинами. Не напрасно говорят, что противоположности часто соприкасаются. Крайний аскетизм соприкасается у индийцев с крайним развратом.

Не удивительно после этого, если и взгляд индийцев на брак весьма невысок или по крайней мере в нем усматривается та же двойственность, что и в общем взгляде на женщину. Хотя, с одной стороны, в основание брачного союза полагалась религиозно-космическая идея, происхождения мира из Браммы, хотя, далее, свойственная индийцам глубина чувствований давала место сердечности отношений между супругами и детьми, но, с другой стороны, брак является у индийцев не больше, как гражданским договором и рассматривается весьма поверхностно и свободно. Невысокая оценка брачного союза

видна из широкого распространения у индийцев внебрачных сношений, которые если и наказывались, то весьма легко, или совсем не наказывались или даже освящались религией (в лице баядерок). Легкие наказания назначались, вообще говоря, и за прелюбодеяние, причем имелось в виду вознаградить только за нарушенные права собственности другого лица. Хотя от жены, по-видимому, требовалась строгая верность мужу, доходящая до того, что вдова лишалась права вступать в новое замужество, а по требованию позднейшего обычая даже сжигалась вместе с умершим мужем, но в этом требовании высказывается не столько идея нравственной связи между супругами, сколько дикий деспотизм восточного человека по отношению к женщине, как слабейшему существу. Многоженство дозволялось. Брак в кровном родстве запрещался; но в случае бездетства родственника можно было вступать в связь с его женой, чтобы восстановить ему потомство. Развод также был нетруден для мужа; муж мог бросать жену не только в случае неверности ее, но и в случае каких-нибудь замеченных в ней физических или нравственных недостатков. Не забывалось и кастовое различие при заключении браков, и ко крайней мере первая из жен должна быть непременно одной касты с мужем. Так как образцом нравственной жизни служили брамины, то и образцом брачного союза был образец браминский, и потому заключение брака брамином, выбор супруги и препровождение браминской брачной жизни были ограждены сетью многочисленных предписаний.

По-видимому, брачная жизнь находится в противоречии с нравственным идеалом индийским, состоящим в аскетизме, и потому должна быть отвергнута как скверна. Индийская философия так объясняет это. Не всякий сразу способен подняться на высшую ступень нравственной жизни; на низших ступенях человек может и даже должен пользоваться тем, что менее истинно и имеет преходящее значение. Ведь и мир с высшей индийской точки зрения есть нечто, в сравнении с Брамой, не истинное и бесправное; но тем не менее он существует.

На браке основывается семейство. Отношение у андийцев между родителями (особенно отцом) и детьми равняется религиозно-космическому отношению между Брамой и миром. Отсюда тесная связь между ними и строгая градация отношений – господства и подчинения. Но добродетель послушания и подчинения старшим, которую в качестве естественной добродетели можно признать свойственной всем древним народам, у разных народов получает особый оттенок, сообразно общему строю к характеру их жизни. Если у китайцев, вследствие преобладания семейного начала, высшей социальной добродетелью считается подчинение плотским родителям, то у индийцев, нравственный идеал которых характеризуется господством духа над плотью, такую добродетелью считается подчинение духовному отцу, т.е. учителю. Нельзя не заметить здесь прогресса в превознесении долга и добродетели выше естественной связи и родственных влечений.

С таким социальным идеалом сообразовалось и направление воспитания. “Если китаец воспитывается для практической жизни и для земли, то индеец – для идеальной жизни и для неба; если первый воспитывается для вступления в мир и для продолжения рода, то последний – для выхода из мира и для вступления в себя; если первый воспитывается, чтобы быть гражданином, то последний, чтобы быть жрецом; если первый воспитывается для деятельности, то последний – для знания; если первый учится государственным законам, то последний – сущности божества; если первый учится приобретать и наслаждаться, то последний – нищенствовать и страдать”.⁵⁵⁵

Общему характеру и направлению индийской жизни соответствовал и второй вид социальных отношений – отношения гражданские. Вследствие преобладания религиозной идеи государственный строй в Индии принял теократический характер, господствовавший у древних евреев. В этом отношении Индия составляет прямую противоположность Китаю, в котором, наоборот, религиозная идея поглощалась политической. Хотя царь индийский (как и китайский) имел по

отношению к народу неограниченную власть и был почитаем почти как божество, но в свою очередь он не был самовластным и неограниченным властителем, а находился в безусловном подчинении божескому закону. И не могло быть иначе там, где личная воля ценилась весьма мало, а все значение усвоилось безличной божеской идее, где все проникнуто единым Брамой, – и не только по благодати, но и по существу. Потому царь не избирался народом, а получал престол по наследству от самого Браммы. А так как, далее, непосредственными органами последнего считались брамины, поставлявшие себя выше царя, за пределами государства, как низшей области, то потому царь возводился на престол и руководился браминами, принадлежа сам к касте кшатриев, специфическая принадлежность которой воля и могущество; но могущество должно быть руководимо мудростью, воля – познанием, а последнее составляют специфическую принадлежность браминов; отсюда вытекает главенство браминов в государстве. При таких обстоятельствах браминам нетрудно было забрать в свои руки верховную власть в государстве; но они не сделали этого потому, что назначение свое ставили выше внешней гражданской деятельности.

Религиозному характеру идеи индийского царя соответствовал характер юридического права в Индии. В основании всех последующих гражданских законов лежат закон Ману, содержащий в себе модель постановлений как гражданских, так и религиозных. Охранителями гражданских законов и законоведами считаются те же брамины. Вследствие веры в непосредственное участие в действиях человеческих божества применяли на гражданских судах и так называемый “суд Божий”, т.е. испытание виновности или невинности обвиняемого посредством огня, воды, яда и т.п.

Если царь индийский не пользовался безусловною самостоятельностью, а был носителем высшей идея божества, то он, как и царь китайский, должен был отличаться снисходительностью и отеческою заботливостью о народе. В лучшие времена индийской истории правители действительно старались о воплощении в себе этих черт; но в худшие позднейшие времена они давали чувствовать народу свою

неограниченную власть, тем более что юридическое право индийцев не отличалось мягким характером; наказания налагались большей частью жестокие и грубые. Смертная казнь через сжигание, потопление, отравление, растерзание собаками, изувечение посредством отнятия членов, истязания, мучение раскаленным железом или горячим маслом и т.п. – были обыкновенны. В особенности страдали на суде судры; в наказаниях браминов закон был гуманнее, чем в наказаниях членов низших каст. Вообще, члены индийского государства были неравны перед законом; право кастовое поглощало право общечеловеческое. Из сказанного открывается невысокое достоинство видимой благорасположенности индийцев к человечеству в других социальных добродетелей индийских, вытекающих из основных положений индийского мировоззрения. Хотя туземное мировоззрение располагало индийцев к умягчению характеров, но при недостатке сознания личности и при отсутствии положительной любви к людям, сухость и черствость индийца обнаруживались при случаях во всей наготе своей. Недостаток сознания личности имел наконец следствием и распространение рабства”.⁵⁵⁶

Выгодная сторона теократического строя индийского государства, как и государства древнееврейского, состояла в том, что в религии и религиозных представителях давалось крепкое объединяющее народ начало. Индия никогда не составляла одного цельного государства, а состояла из множества мелких государств; но тем не менее единство во всех индийских областях богосознания и мировоззрения, тожество священных книг (Вед), основанного на книгах Ману законодательства и национальных стихотворений (Махабхарата и Рамаяна), равенство во всех областях индийского государства религиозных представителей – браминов, – все это производило то, что Индия могла продолжительное время существовать в виде особого самостоятельного государства столь же прочно, как Китай, представляющий собой замечательное единство народности и государства. Цельности индийского государства могли мешать еще разделение народа на касты и происходившие часто между различными племенами этого

государства междоусобные войны; но и эти препятствия преодолевались названными объединяющими силами. Касты в глазах народа были даже необходимы для существования государства, как его основное начало. Вообще, дробность и разнообразие индийского государства (как низшей, сравнительно с религиозной, формы социального существования человека) находятся в полном соответствии с основными положениями индийской метафизики, по которой мир есть сфера множества и разнообразия, в противоположность премирному Бrame, как сфере единства и тождества.

Невыгодная же сторона теократического строя индийского государства состояла в подавлении религией всех других сторон и отношений человеческой жизни. Жизнь государственная и гражданская ступшеывалась и лишалась самостоятельности вследствие одностороннего преследования религиозных целей. Наука, хотя высоко ценимая, была поставлена в деспотическую и рабскую зависимость от религии и потому носила отвлеченный, идеалистический характер и состояла главным образом в философских созерцаниях. Оторванность от земли и устремление к небу отразились и на искусстве, проникнутом в Индия меланхолическим тоном и носящим фантастический характер. Самостоятельная внешняя торговля не была развита.

Односторонне-религиозному направлению содействовала еще замкнутость индийского народа. Если китайцы обособлялись от других народов вследствие гордости и сознания превосходства своего над другими народами, то индийцы — вследствие особенного, сверхчувственного направления своей жизни. Потому и война у индийцев, как у китайцев, могла иметь место больше оборонительная, чем наступательная.

Во всех этих отношениях индийские народ напоминает собой народ древнееврейский.

Буддизм

Изложением нравственной системы браманизма мы еще не исчерпали вполне содержание и характер индийской нравственности. Рядом с браманизмом и частью на его счет развился в Индии буддизм. Вышедший из браманизма, как естественное и необходимое следствие его, буддизм содержит в себе довольно общих с браманизмом элементов, но, с другой стороны, в нем есть много существенно нового – как в области метафизики, так и в области этики, вследствие чего буддизм представляется новой ступенью в развитии религиозно-нравственного духа человеческого, или по крайней мере возвышением и расширением предшествующей ступени.

В век появления в мир буддизма браманизм успел дойти до такого состояния, в каком находилось католичество в век появления в мир протестантства, т.е. состояния упадка и разложения, и потому-то можно провести параллель между принципами браминским и католическим с одной стороны, и буддийским и протестантским – с другой. Жертвы и вся вообще обрядовая сторона обратились в бездушный механизм; при всех своих самоистязаниях браминский аскет не мог достигнуть желанного мира; для низших же каст были вовсе недоступны высшие средства религиозно-нравственной жизни и кратчайший, по браминским представлениям, путь к конечной цели жизни; вообще народ изнемогал под неприятным и противным нравственному духу человеческого давлением касты браминов. Повсюду наступало брожение и чувствовалась потребность в реформе.

Основания для реформы зародились на почве самого браманизма и были следствием его непоследовательности и противоречий. Браманизм есть система чисто внешних действий и крайне мелочных обрядностей, и с другой стороны – самой строгой субординации и церковно-иерархического деспотизма. Между тем вследствие своего идеалистического мировоззрения и спиритуалистического направления браминство скоро пришло к мистике и крайнему аскетизму и окончилось ими, как самым

высшим религиозно-нравственным состоянием и самым совершенным, т.е. самым верным и кратким средством к достижению конечной цели жизни. Но ясно, что последнее направление находится в противоречии с первым; мистикой исключается механизм внешних и мелочных обрядностей, а аскетизмом, которому усвоилось у индийцев чрезмерное значение и к. которому признавались способными, как “дважды рожденные”, члены всех трех каст, уничтожалось господство и деспотизм иерархизма. Если браманизм и буддизм можно вообще признать явлениями, аналогичными католицизму и протестантизму, то браминскую мистику, положившую, между прочим, зерно к появлению и развитию буддизма, мы можем признать аналогичной средневековой мистике, предуготовившей реформацию. Вообще, отшельничество и аскетизм, будучи односторонним направлением в религиозно-нравственной жизни человека, тем не менее открывает существенный момент в понятии нравственности, именно – глубокое внутреннее настроение, из которого должны исходить хотения воли, воплощаясь в формах объективного мира. Но в средние века была и другая сила, теоретическая (отличная от практической силы – мистики), поколебавшая основание здания схоластического догматизма и предуготовившая реформацию, – разумею так называемый номинализм, мало-помалу развившийся и окрепший в борьбе с реализмом⁵⁵⁷ и имевший в 15 веке таких поборников, как *В.Оккам*, нанесший чувствительный удар схоластике и приготовивший ее неизбежное падение. Параллельно тому и у индийцев развилось направление в философии, ниспровергавшее основы ортодоксально-браминского учения – разумею философскую систему *Санкия*. Некоторые, правда, думают, что философия *Санкия* явилась позже учения *Будды* и служила посредницей между учениями браманизма и буддизма. Не входя в исследование этого вопроса, почти неразрешимого на основании исторических данных, заметим, что большая часть исследователей буддизма стоит на стороне того мнения, что названная философия предшествовала буддизму и послужила, между прочим, опорой для него. Вооруженная скептицизмом и

рационализмом, философия *Санкия* ниспровергла авторитет Вед, как откровенного учения, отвергла учение о всенаполняющей мировой душе Бrame и признала действительное существование только за миром материальным, возникшим из самого себя и изменяющимся своей собственной внутренней силой.

И по учению *Будды*,⁵⁵⁸ основателя буддизма, единое и всеобъемлющее божество (Брама) не существует, а существуют только отдельные души, вообще только частные существа. Если брамины все лежащее на периферии бытия сводили на единый центр и только за ним признавали действительное и достойное существование, все прочее считая призрачным и скоропреходящим, то *Будда*., напротив остановился вниманием своим на периферии, только ею интересуется и ей усвоит значение. “Если браманизм, стремясь к единству мировоззрения, выбрал из китайской первопротивоположности бытия – единства и множества, силы и материи, движения и покоя – первую сторону (единство, силу, собственной деятельностью движущееся первобытие), как единственно истинную..., то буддизм – последнюю».⁵⁵⁹ Браминский пантеизм переходит у буддистов в атеизм.⁵⁶⁰ Потому-то жизнь и деятельность, принадлежавшие у браминов невидимому божеству, по отношению к которому человек должен был исчезать со своей личностью и пассивно воспринимать его влияние, у буддистов переносятся в видимый мир, и центр тяжести всего перемещается в человека. В связи с этим находятся реалистический характер и практическое направление буддизма. Все внимание его направлено на настоящее земное существование и практическую жизнь. Спекуляции же браминов о Бrame и истечении из него мира теряют здесь всякое значение. Когда ученики спрашивали *Будду* о происхождении мира и человека и судьбе его за гробом, *Будда* не давал ответов, считая такие вопросы бесполезными и неразрешимыми. Вообще, он избегал всяких теоретических и метафизических рассуждений, напоминая собой в этом отношении *Кон-фу-цзы*. Источниками познания он признал лишь чувственное наблюдение и умозаключение, а авторитет Вед

совершенно отверг. Вообще на место сложного диалектического браминского богословия, запутывавшего мысль и подавлявшего чувство, поставлено здесь весьма простое учение, основанное на непосредственном воззрении и здравом сознании каждого человека.

Таким образом буддизм открыл широкое поле для нравственности и нравственных исследований, и притом для нравственности рационалистической, чисто гуманной, как выражаются в настоящее время, независимой от религии и веры, оттесняемых ею и закрываемых. И в самом деле, вся сила и все величие буддизма заключается в нравственном учении, внесшем новый свежий и здоровый элемент в жизнь человечества. Не другим чем, как общечеловеческим гуманным характером его морали объясняется то явление, что буддизм в несколько столетий распространился по всей средней, южной и восточной Азии, проник между прочим в Китай и Японию и сделался мировой религией, насчитывающей в настоящее время более 400 миллионов последователей, что составляет треть (более 31%) всего населения земного шара. Священные книги буддистов по преимуществу нравственного содержания.

Хотя и философия *Санкия* сродна с учением *Будды*, но она ограничивалась теорией и школой и потому не могла произвести переворота в жизни народа, создать новую религию и дать новое направление нравственности. *Будда* же прямо вошел в народную жизнь и практику. Уже первым толчком, произведшим радикальный переворот в жизни *Будды*, или, как первоначально его называли, *Сиддхартхи*,⁵⁶¹ побудившим его оставить веселую и пышную жизнь при царском дворе и посвятить себя убогому странствованию и отшельничеству, подготовившему его к произведению религиозно-нравственной реформы, был простой «акт из жизни обыденной и чисто практической, состоящий в том, что *Сиддхартха* (на 29 м году жизни) случайно наткнулся на какого-то дряхлого старика, на неисцелимо больного человека, и на разлагавшийся труп, – каковых картин не приходилось *Сиддхартхе* видеть и слышать в царских палатах. Впечатление было столь сильное, что весь прежний оптимизм сразу рушился, и *Сиддхартха* увидел себя

на пепелище пессимизма. Тогда впервые с новостью открылось ему, что не все благоденствуют, и что даже в благоденствии человек должен быть недоверчивым, потому что его отовсюду окружает зло, беспощадно поражающее все попадающееся ему, и раньше или позже имеющее коснуться всех и каждого. Конечно, гении не создаются внешними толчками; чтобы быть великой исторической личностью, надо на то родиться. Потому мы не думаем, чтобы такой коренной переворот в жизни *Сиддхартхи* произведен был случайным зрелищем внешнего несчастья; глубокое пессимистическое настроение изначала должно было таиться в духе этого мужа; пышная же обстановка придворной жизни только способствовала более полной выработке его в бессознательной области до степени высшего напряжения; и только ожидался случай, чтобы внутреннее настроение могло прорваться наружу, создать сродную себе обстановку и преследовать соответствующую себе задачу. Быть может, не остались без влияния на решимость *Сиддхартхи* и политические обстоятельства, не благоприятствовавшие для царя Капилавасту.⁵⁶² А по индийским сказаниям *Сиддхартха* был предназначен на свое дело свыше, – объяснение имеющее смысл постольку, поскольку история не есть бесцельная игра слепых сил, а постепенное и величественное осуществление разумных идей, многоразличным образом связанных между собою я взаимно себя предполагающих и требующих. Будда явился, потому что в ходе истории пробил “его час”.

Но, как бы то ни было, задача *Сиддхартхи* определялась: выработать правильный взгляд на сущность зла в мире и найти средство к освобождению от него. Так как эта задача не была новостью и решалась уже предшественниками его – браминами, то, естественно, *Сиддхартха* задумал сначала поучиться у этих учителей мудрости. Следуя примеру браминских мудрецов, он сделался отшельником (*Шакья-Муни*) и в течении шести лет самым ревностным образом изучал священные книги браминские и самым добросовестным образом исполнял аскетические предписания. Но при всех аскетических подвигах и самоистязаниях, нередко доводивших его до совершенного изнеможения, он не находил желанного покоя

душе и не видел верного средства на пути к избавлению от бедствий жизни. А между тем ему является, по буддийским сказаниям, умершая мать его и умоляет не мучить себя самоистязаниями. Не замедлил явиться и дух-искуситель, внушая подвижнику мысль о необходимости для человека есть и пить и возмущая его различными ужасами. После перенесенных всевозможных искушений. В одну ночь вдруг мысль *Сиддхартхи* озаряется, и он становится *Буддой*, т.е. прозревшим, постигнувшим мудрость. Сущность этой мудрости состояла в следующем: главная и последняя причина зла заключается не в теле, а в душе, в ее желаниях и аффектах; принцип жизни и деятельности человеческой состоит не в эгоистическом изолировании или наслаждении земными благами, а в глубоком сострадании во всем живым существам; основание и сущность бытия – не бессодержательный Брами, а небытие (ничто). Ясно, что эти основные положения метафизики и этики Будды находятся в резком противоречии с браминским учением. Выясним эти положения.

Полагая источник или причину зла в пожеланиях человеческой души, буддизм понял зло глубже и ближе к этической истине, чем браманизм, обративший все внимание на внешнюю механическую деятельность и полагающий сущность человеческих грехов в неточном исполнении предписаний религиозных церемоний, во внешнем осквернении от прикосновения к нечистым предметам и т.п. Если браманизм полагает спасение в скрупулезном соблюдении обрядностей, то буддизм – в самоотречении, подавлении и искоренении пожеланий души. Правда, и в браманизме сделана попытка возвыситься над системой внешних подвигов и самоистязаний и завершить дело нравственного самоусовершенствования устремлением внимания человека вовнутрь его существа и мистицизмом, – и в этом случае буддизм может быть рассматриваем как усовершенствованный браманизм. Но во всяком случае буддизм и браманизм различаются тем, что браманизм, устремив мысль человеческую на единого премирного Браму, принял вполне теоретически-созерцательный характер; между тем буддизм, требовавший от

человека пожертвования чувствованиями и хотениями, направил внимание его на нравственно-практическую жизнь. Еще дальше расходится буддизм, к своему преимуществу, с философией Санкия, которая хочет спасти человека средствами философского познания; тогда как буддизм спасает его средствами чувствований и воли, след., средствами специфически-нравственными. Конечно, признавая инициативу и корень зла в пожеланиях воли, Будда не в состоянии был избегнуть и того, чтобы не поставить и материю в причинное отношение ко злу, чтобы и в материи не усматривать нечто недоброе, и даже прямо злое. Дуализм материи и духа неизбежен как при пантеистическом мировоззрении браминов, так и при атеистическом мировоззрении буддистов. Он-то помешал Будде понять надлежащим образом сущность зла и объяснить его происхождение. Наблюдая, что, с одной стороны, человеческая душа находится в неудовлетворительном состоянии, след., в злом, и что, с другой стороны, в ней есть влечение к чувственности или материи, и что далее эта чувственность или материя есть нечто противоположное душе, и не зная при этом Виновника существования ее и даже не задаваясь мыслью о происхождении ее, Будда признал материю злом и причиной зла в человеческой душе. Но материя не была для него главной и тем более единственной причиной зла; от этого бессознательного и несвободного начала он старается подняться к тому, что ближе к сущности человеческого “я”, к пожеланиям собственной души человека, как последней и важнейшей причине зла. Таким образом, полное определение зла по буддийскому учению будет таково: зло состоит в склонности человеческих душ к материальному миру и в стремлении их к чувственному наслаждению, чем больше эта склонность и это стремление удовлетворяются, тем больше они разрастаются и производят все те бедствия, от которых страдает существующий мир.

Так как буддизм нашел – в человеческой воле – след моральной силы, как причины зла, то для него открылась возможность нравственно вменять человеческим душам существующее в них (и вне их) зло. Вообще, человеческая

личность становится в буддизме ответственнее за свое состояние, чем в браманизме, и в этом превосходство буддизма перед браманизмом. Хотя в обыденной жизни, руководящейся общечеловеческим чувством и здравым смыслом, свобода и ответственность признавались и в браманизме, но браминским принципом и философским сознанием они отрицались; весь мир с точки зрения пантеистического браминского мировоззрения был не больше, как акциденцией единой субстанции, т.е. самораскрывшегося Браммы, и след., человек был исчезающим моментом, безусловно predetermined во всей своей жизни и действиях. В буддизме же свобода и ответственность признаются за человеком не только на практике, но и в принципе, коль скоро буддийское учение не знает никакого верховного (божеского) начала, никакого безусловного существа, а усваивает существование только частным индивидуальным человеческим душам на почве материальной природы. Стоя во главе мира и сознавая себя господином и распорядителем себя и окружающих его предметов, буддист чувствует себя свободнее и нравственно ответственнее не только браминиста с его пантеизмом идеалистическим, но и китаец с его пантеизмом реалистическим (натуралистическим в тесном смысле этого слова).

Итак, мир преисполнен злом и бедствиями. Причина такого состояния его заключается в том, что существуют, с одной стороны, души, а с другой – материя, и что первые влекутся к последней; говоря общее – в том, что существует жажда и влечение к существованию, имеющие следствием своим все новые и новые душепереселения и все новое и новое развитие миров. Таким образом зло неразрывно связано с бытием мира. Так учили брамины, так учат я буддисты, – с тем только различием, что брамины признавали мир изливанием божества, а буддисты основывают мир на самом себе, не задаваясь вопросом о происхождении его. Понятно, что такое мировоззрение располагало к глубокой меланхолии и крайнему пессимизму, которым буддисты превзошли даже браминистов, имеющих по крайней мере Брахму, это единственное чистое и совершенное существо, между тем у буддистов нет и этого. Из

претерпеваемых человеком и всем живущим бедствий наиболее поражали буддистов старость, болезнь и смерть; а так как бедствия эти становятся возможными вследствие рождения, то к ним причисляется четвертое великое бедствие – рождение. Изображение этих бедствий – любимая тема священных книг буддийских. Есть много и других зол в мире, гнетущих живые существа и вызывающих в человеке глубокое чувство скорби, это “начало и конец мудрости”.

Но если картина всеобщего бедствия отвращала браманиста от общества людей и заставляла бежать из мира, то буддиста она? Напротив? привлекает к людям, вводит в сообщество с миром. Сострадание – высокий принцип буддийской нравственности. Лишь только Будда озарялся внутренним светом познания истины, он немедленно направил стопы свои к народу; и проповедовал не знатным и богатым, а незнатным и бедным. Для народа, по его учению, необходим спаситель, который научил бы его и открыл путь ко спасению; такой спаситель и есть Будда. Выступив на общественную проповедь, Будда прежде всего уничтожил браминское разделение народа на касты и провозгласил равенство всех людей по отношению к возвещаемому им спасению и средствам спасения. Гордое сознание собственного достоинства и святости, присущее браминам и возбуждавшее в них презрение к низшим классам общества, как неспособным, на их взгляд, к высшей духовной жизни и грешникам, было чуждо ему; будучи образцом смирения и самоуничижения, он с особенным сочувствием относится к униженным и угнетенным классам общества, которыми тяжесть земного существования тем живее ощущалась, “Здесь (в буддизме) нет разветвления божественного первозерна по различным сортам растений, а есть только однородное море песчаника”.⁵⁶³ Здесь достоинство и различие между людьми определяются не происхождением их, а степенью, познания и добрых дел; прекрасная душа может жить и в самом дурном теле. Известен буддийский рассказ, весьма сходный по содержанию своему с рассказом евангелиста Иоанна о беседе Христа с самарянкой. Один из учеников Будды встретился при колодце с девушкой, и

попросил у нее пить. Девушка ответила, что она из низкой касты и прикосновением своим может осквернить высокого просителя. Я не спрашиваю, ответил собеседник, о происхождении твоём, а только прошу у тебя напиться, – прошу сделать доброе дело, в котором я в настоящее время нуждаюсь. Девушка сделала доброе дело, и благодетельствованный учитель принял ее в число учениц Будды. Не сразу, конечно, Будде удалось разрушить кастовые преграды; не везде с одинаковым успехом он производил разрушение их; в некоторых буддийских странах и по настоящее время сохраняются остатки кастовых различий. Но это обстоятельство, скажем словами одного богослова, “столь же мало говорит против буддийского принципа, как мало существование крепостного права в средние века и даже рабства в нынешней Америке говорят против безусловного призвания в христианстве человеческого достоинства. Между принципом и осуществлением выводов из него на практике всегда существует большое различие”.⁵⁶⁴ Нельзя сказать и того, чтобы уничтожение каст было прямым и первым намерением Будды. Религиозного реформатора не надо смешивать с реформатором социальным и вообще культурным. С религиозной же точки зрения Будда, по выражению Вебера, “скорее игнорировал касты, чем воевал против них”.⁵⁶⁵ Да и могли Будда, при всей своей универсалистической тенденции, не быть сыном своего времени, как выразился Гёте о гениях. Не “внушало ли ему», наконец, “благоразумие”, как выразился тот же Вебер, не касаться существования каст”?⁵⁶⁶ Но тем не менее, не прямое влияние Будды на разрушение каст было сильно; религиозно-нравственные принципы его необходимо вели к их разрушению.

Принципы эти, т.е. содержание преподанного Буддой нравоучения, действительно отличаются характером народным, общечеловеческим; в некоторых пунктах они довольно ясно напоминают универсальное учение Христа и ап. Павла. Есть у Будды изречение, аналогичное с изречением Христа о ниспослании Небесным Отцом солнца на добрых и злых и дождя на праведных и неправедных,⁵⁶⁷ есть изречение аналогичное с учением Христа о трудности богатым войти в

царствие небесное и большей восприимчивости к Его учению низших и бедных из народа,⁵⁶⁸ есть изречение, аналогичное с выражением ап. Павла, что во Хрясте нет различия между иудеем я эллином, рабом и свободным, мужчиной и женщиной,⁵⁶⁹ и т.п. Вообще закон свой – как воздаяния, так и милости – Будда считает одним для всех. Общенародному содержанию учения Будды соответствовали общенародная форма и тон речи. Это была проповедь общепонятная, облекаемая и доступные для всякого образы и описания; это был тон не школьной учености, а простого здравого смысла, коренящегося в глубоком сознании истины. Проповедовал Будда не в школах только, но и на рынках, площадях, улицах, – как некогда Сократ и потом Основатель христианства. Проповедовал на языке не ученом, санскритском, а народном, бывшем в это время в обыденном употреблении и уклонившемся от санскрита. Книг никаких сам Будда не писал, а передал учение свое устно ученикам, которые заключили его по смерти учителя в многочисленные сочинения, получившие на буддийских соборах санкцию канона священных книг. Все это ясно свидетельствует, что проповедь Будды была направлена к народу; все это не могло не возбудить народ, оживить, поставить на ноги, влить в “труждающуюся и обремененную” душу его отраду, и послужило буддийскому учению на пользу, став причиной быстрого и широкого распространения его.

Первое, на что было обращено внимание Будды и что он старался пробудить в народе – это сознание ничтожества и греховности всего существующего. Мысль эту не трудно было внушить тому угнетенному классу общества, к которому он прежде всего обратился со своей речью. Не могли речи его не встретить живого отклика и во всякой человеческой душе, сколько-нибудь внимательной к себе и чувствующей себя в неудовлетворительном состоянии, т.е. ощущающей в себе большой или меньший разлад идеи и действительности (а кто не ощущает этого?). От этого индивидуально-психического пессимизма нетрудно было перейти к пессимизму универсально-космическому. Труднее представлялся вопрос: как же сласти себя от этого бедственного состояния? На какую

цель должны быть направлены стремления человека и какими средствами может быть достигнута эта цель?

В этом пункте буддизм отчасти сходится с браманизмом; и тот и другой направлены на уничтожение человеческой личности, на прекращение в человеке сознания своего “я”, так как с этим сознанием соединяется ощущение жизни, которая есть зло. Но атеистический буддизм пошел далее пантеистического браманизма. Если браманизм сущность бытия полагает в неопределенном и бессодержательном Бrame, т.е. в бытии хотя безличном и пустом, но все же бытии, то буддизм нашел сущность бытия в небытии, так как необходимое условие всякого существования⁵⁷⁰ есть ограничение (границы), пустота, небытие; и след., все возникает из небытия и сопровождается в своем существовании небытием; все носит в себе это небытие. Хотя все существующее постоянно течет и видоизменяется,⁵⁷¹ но небытие (или ограничение, обуславливающее видоизменение форм существующего) всегда присуще всему и всегда составляет его сущность. А каково начало, таков должен быть и конец; обуславливающее бытие небытие должно наконец вполне проникнуть бытие, разрушить все его формы и всецело перевести в ничто. Если таким образом для человека небытие составляет верховную истину, то оно должно составлять для него и верховное благо, *supremum bonum*. Это *supremum bonum* и есть знаменитая буддийская Нирвана.⁵⁷² Вступая в Нирвану, человек достигает истинного покоя и блаженства, освобождаясь от всех бедствий и скорбей жизни. В ней нет “ни желаний, ни деятельности, ни старости, ни процветания”, нет “ни мышления, ни не мышления”. Вот отрицательные определения Нирваны. Что же думать о положительном содержании ее? Исчезают ли в Нирване только человеческие пожелания, или и сама душа? Превращается ли в ней существование индивидуально-личное, или и всякое?

Достоверно то, что в последующее время, по мере изменения первоначального буддизма, взгляд на Нирвану изменился в том смысле, что с Нирваной начали соединять представление положительного блаженства, настоящего рая. Можно не сомневаться также, что масса народа и в начале не

способна была к философским отвлечениям, требующим освобождения от всякого безусловно содержания в представлении о Нирване. Нельзя не согласиться и с тем, что в некоторых буддийских школах Нирвану понимали в смысле чистого небытия, совершенного уничтожения души. Но вопрос в том, как понимал Нирвану Будда? Исследователи буддизма различно думают об этом предмете. Вебер (А.), Крайтцер, Неандер (А.), Биль понимают Нирвану не в смысле абсолютного уничтожения, а в смысле апофеозы человеческой души. Состояние в буддийской Нирване можно бы в этом случае уподобить состоянию в еврейском шеоле и греческом аде, или в неоплатоническом экстазе и в средневековом мистическом погружении в Бога. Немыслимо, говорят, чтобы кто-нибудь мог представлять идеал жизни под формой совершенного уничтожения (небытия). Напротив Кэппен, Миллер (М.), Васильев разумеют под Нирваной совершенное уничтожение души. Возможно, конечно, как хочет Вурм, “перенести браминское представление о едином Бrame, развившемся в мире и снова долженствующем возвратиться в первоначальное неразвитое состояние, на многие души буддизма, вследствие чего последние должны не уничтожаться в Нирване, а возвратиться в состояние покоя, безразличия по отношению к удовольствию и неудовольствию, освобождения от появления в сем мире”.⁵⁷³ Но мы уже сказали, что атеистический буддизм пошел дальше пантеистического браманизма, что в основе всякого бытия он полагает небытие; да и что невозможного и неестественного в том, что изнемогающий дух человеческий готов испробовать все возможные и мыслимые для него пути к освобождению от своего неудовлетворительного состояния? Пессимизм Будды достиг такой крайности, что мысль и желание освободиться не только от личного, но и от всякого вообще существования не невозможны. И horror nihili⁵⁷⁴ не был настолько свойствен древним, насколько он свойствен нам, утвердившимся, так сказать, в бытии и жизни в продолжении веков и потому нелегко расстающимся с жизнью и бытием. Если у нас бесконечное достоинство имеет не только весь в совокупности универсум, во и всякий в частности человеческий

индивидуум, то у древних взгляд на это был гораздо проще и поверхностнее. Уже у китайцев в изображении нравственного идеала заметно обилие отрицательных черт; еще больше увеличивается число таких черт в изображении браминского идеала. Нет ничего удивительного, что наконец в буддийском идеале отрицание дошло до совершенного уничтожения. Известно также, какую важную роль играет “ничто” в новейшей идеалистической философии (Гегель), производящее весь существующий универсум. Да и мы, говоря о происхождении мира, не выражаемся ли – мир сотворен из “ничего”. Не удивительно поэтому, если Будда, отвергнув существование всякой божественной первоосновы, которая могла быть носителем мира и людей, и замечая в то же время недостатки и несовершенство в существующем бытии, положил совершенство в небытии. А что в системе буддизма действительно нельзя нигде найти указания на божественную сущность, поглощающую человеческие души и сообщающую им по крайней мере родовое пантеистическое существование по смерти, об этом не может быть спора. Нельзя найти ясного указания и на продолжение индивидуального существования, в какой бы то ни было форме, хотя бы в форме забвения или сна. Человеческая душа (даже самого Будды) сравнивается с огнем, который существует до тех пор, пока пылает, когда же угаснет, тогда нельзя сказать, что он “вот здесь или там”, – так бывает и со всякой душой, достигшею Нирваны”. Да и сама наконец всепоглощающая Нирвана описывается такими чертами, которые заставляют предположить несуществование ее, т.е. положить сущность ее в небытии. Нирвана по буддийскому представлению не есть что-нибудь отличное от того существа, которое погружается в нее; она “не существует прежде достижения ее кем-либо”; она “не существует и для того, кто достиг ее”. Нирвана не имеет “ни вида, ни цвета, ни пространства, ни времени; она ни ограничена, ни неограничена, ни настоящая, ни прошедшая, ни будущая”; в ней нет “ни мышления, ни немышления; ни хотения, ни желания; ни деятельности, ни страдания»...

Ввиду такого представления индийской Нирваны мы считаем себя вправе предположить, что и для самого Будды и самых истых буддистов в таком представлении заключалось много непонятного, таинственного и сбивчивого. Таинственность и неясность неотделимы от представления о Нирване уже потому, что они неотделимы и от всякого представления об абсолютном, в какой бы форме мы ни представляли его. Таинственность и сбивчивость неотделимы от представления о Нирване и потому, что буддисты мыслят абсолютный идеал именно в форме небытия. По привычке к бытию (существованию) и неспособности представить себе абсолютное небытие,⁵⁷⁵ мы весьма расположены к тому, чтобы мыслить бытие (существование) небытия, чтобы, мысля небытие, подкладывать под него какое-либо содержание. Можно сказать, что и представление небытия доставляет содержание нашему мышлению (поскольку оно есть *представление*), и это субъективное представление мы объективируем в мире. Потому-то и у Будды., и у Гегеля, и у всякого другого мыслителя в представлении небытия или ничто, как начала и конца всего, могло предполагаться на заднем плане *нечто*, – ничто могло предполагаться исполненным потенций, “чреватым” будущим; иначе было бы слишком уже большим абсурдом представлять себе переходение ничто без *всяких потенций* в нечто. А если так, то это исполненное потенций ничто не настолько уже незначительно, малосмысленно и ужасно для человека, как ничто действительно абсолютно пустое, т.е. вовек неспособное перейти в нечто и нигде и никогда не существующее. Не напрасно на третьем буддийском соборе Нирвана призвана “непостижимой”. *Эйтель* думает, что сам Будда оставил вопрос о Нирване неразрешенным. Не напрасно также в народном сознании Нирвана получала положительное содержание.

Не сходясь вполне с браманизмом в определении, цели или идеала нравственной жизни, буддизм гораздо больше расходится с ним в определении средств и пути к достижению идеала.

Мы имели уже случай заметить, его по буддийскому учению народ нуждается в спасителе (*Будде*), который указал бы ему тот истинный путь к освобождению от зол сего мира, который самим народом не может быть найден. Этим глубоким учением, напоминающим христианство и свидетельствующим о сознании бессилия естественного человека спасти себя., буддизм превзошел браманизм. Но вследствие рационалистического направления своего он усвоил спасителю значение только учителя и образца для последователей его, но отнюдь не источника обновляющей и животворящей силы. Следуя примеру *Будды*, человек должен спасти себя своими собственными силами и заслугами, и их вполне достаточно для этой цели, так как заслуги святого человека чрезвычайно велики на взгляд буддистов; никакой благодати буддист не знает. Отношение к спасителю совершенно, похожее на отношение новейших рационалистов к Спасителю христианскому, по мнению которых “если бы в настоящее время Христос пришел на Иордан, то Его мало интересовало бы— именуется ли Его имя между людьми или забыто, — для Него достаточно было бы, если бы Он увидел людей борющимися за то же дело, за которое Он боролся”. Нет у буддистов и веры, а есть только знание.

По учению *Будды* человек может спастись не дикими браминскими самоистязаниями и скрупулезным исполнением предписаний касательно внешних очищений и жертв и вообще внешнего поведения, а воздержной жизнью, освобождением сердца от страстей и благотворением людям. Пройдя собственным опытом школу самоистязаний, *Будда* нашел их не только бесполезными, но даже вредными, помрачающими дух человеческий. И так как источник зла по его взгляду в пожеланиях человеческой-души, то потому он старался отвлечь нравственное сознание человека от внешней стороны и обратить его на внутреннюю сторону. Но жизни в мире с его разнообразными житейскими интересами во всяком случае препятствует сосредоточенности мысли и воли не одной-единственной потребности человека и препровождению вполне трезвой и воздержной жизни, — этого не мог не заметить и *Будда*. Потому, отвергая браминскую замкнутость и

предписывая сострадательные сношения с ближними, Будда тем на менее своим последователям заповедует отрешиться от мира я его удовольствий и избрать монашескую жизнь (быть “бикшу”⁵⁷⁶, “шрамана”⁵⁷⁷) с ее обычными спутниками целомудрием, нищетой и послушанием, В отличие же от браманизма, с его чисто созерцательным направлением, буддизм тяготеет к учреждению монашества общинного, открывающего возможность и при иноческих обетах трудиться на общую пользу и взаимно помогать друг другу в деле нравственного самоусовершенствования.

Но “остроумные выводы часто разбиваются о железную действительность”. Невозможно всем людям оставить мир, жить в безбрачии и просить милостыни. Вследствие этого на практике само собой образовалось два разряда последователей Будды – строгих, занятых исключительно мыслию о Нирване, и нестрогих, смягчавших религиозно-нравственный ригоризм заботами о земных интересах. С течением времени образовалось даже два сословия– духовных и мирян. Но это не были браминские касты; как возможен был переход из сословия мирян в число духовных, так не воспрещался и выход из сословия духовных и возвращение в мир.⁵⁷⁸ Нельзя назвать отношение между этими двумя сословиями и отношением между жрецами и народом, так как религиозная жизнь почти совсем была сведена у буддистов на жизнь нравственную, и так как оба сословия – миряне и духовные – существовали независимо друг от друга и не находились между собой в такой органической связи, в какой они находятся у тех народов, у которых существуем жречество; все преимущество духовных состояло у буддистов в том, что они были благочестивее мирян. Но этим, впрочем, не исключалась возможность нравственного влияния духовных на народ; оно было тем глубже, чем живее духовные сознавали долг свой не замыкаться высокомерно от народа, а благодетельствовать ему.

Поступить в монастырь можно было даже в детском возрасте; но посвящение (довольно церемониальное) новопоступленного в число членов братства могло совершиться только по достижении им двадцатилетнего возраста.

Дисциплинарные правила монастырской жизни направлены прежде всего на охранение иноческого целомудрия. Производить путем супружеской жизни новые живые существа – значит умножать страдание и давать власть чувственной страсти; между тем то и другое противно мудрецу. Половая страсть “настолько сильна, что с ней не может сравниться никакая другая” и если бы жила на земле еще хоть одна столь же сильная страсть, то “не спаслась бы в поднебесной никакая плоть”.⁵⁷⁹ Потому-то буддийскому аскету воспрещены всякие сношения с женщиной, даже не позволяется получить от нее милостыню. Ему предписывается подавлять в себе даже малейшее половое возбуждение, потому что пока оно живет в человеке, до тех пор человек невольно влечется к женщине, «как теленок к корове», по выражению *Будды*. Столь же преступным считалось употребление спиртных напитков. Пища должна быть потребляема в ограниченном количестве и со строгим разбором; воспрещалось есть мясо, принимать пищу после полудня и т.п.⁵⁸⁰ И эти предписания были обязательны не только для взрослых, но и для поступивших в монастырь детей. Ночной отдых воспрещался “на высокой и широкой постели”. Монастырские дети должны были отказаться от песней, плясок, украшений из цветов, одним словом, от всяких удовольствий. Во исполнение второго монашеского обета – нищеты – аскет не вправе был иметь какое бы то ни было имущество и должен был утолять голод милостыней, собранной притом молча. И обет самоотвержения, и общинная жизнь буддийских аскетов требовали строгого исполнения и третьей монашеской добродетели – послушания. Но выход из монастыря был свободен, так как сущность дела не во внешней обстановке, а в аскетизме. Тем более не могло быть в этом отношении стеснения, что до учреждений монастырей общество последователей *Будды*, хотя соединенное внутренней связью, жило врознь, под открытым небом, располагалось для ночлега под деревьями, каждодневно странствуя по городам для собирания подаяний. Только сезон дождей, длившийся от полнолуния июля до полнолуния ноября, монахам обязательно оставаться в монастыре и усилить аскетические упражнения.

Исполнением трех монашеских добродетелей подвиги буддийского аскета не ограничивались, – он должен воплотить в себе и другие добродетели, особенно связанные со священной для буддиста обязанностью благодетельствовать ближним. Уже поступающему в монастырь мальчику строго вменялось, между прочим, в обязанность не похищать чужой собственности, никогда не лгать, никого не поносить, не умерщвлять ничего живого, и т.п.

По внешнему виду буддийские аскеты несколько отличались от аскетов бремениских. Если последние давали росту волос на своем теле полную волю, то первые тщательно сбривали их на всем теле, как нечистоту. Если первые оставляли обнаженным свое тело, то последние тщательно прикрывали его, даже ночью. Одежда надевалась при поступлении в монастырь желтая⁵⁸¹, а до основания монастырей она сшивалась из случайно собранных пестрых лоскутков. Остальные принадлежности странствующего аскета суть: чашка (для собирания милостыни и пищи), нищенский посох и четки.

Точное исполнение монастырского устава гарантировалось публичным покаянием, совершавшимся в каждое новолуние и полнолуние, служившим также средством к очищению совести. Это было своего рода таинство, свидетельствующее как о социальном характере нравственной жизни буддийской сравнительно с браминской, так и о внутренней свободе ее сравнительно с внешностью и механичностью браминской нравственности. В собрании последовательно читались предписания нравственного закона, и после каждого отрывка присутствовавшие вызывались на исповедание поступков, противных изложенной в отрывке заповеди. Проступки заглаживалась не браминскими самоистязаниями, а раскаянием. Кающийся в легких проступках получал от собрания прощение тотчас же; более или менее тяжкие грехи разрешались после эпитимии, состоявшей в прочтении известного количества молитв или в черных работах в монастыре в продолжение известного времени; самые же тяжкие грехи, каковы упорное еретичество и нецеломудренная

жизнь, оставались без разрешения и вели к исключению из общины. Покаяние сопровождалось целодневным постом. В настоящее время покаяние совершается у буддистов в общей форме, и для состава собрания считается достаточным несколько человек. Составлялись собрания и с целью решения равных нравственно-практических и теоретических вопросов. Они нравились буддистам при их общительном характере. Из числа этих собраний особенное значение имеют в церковной истории буддизма так называемые синоды или общие собрания всех по возможности представителей буддийского мира. На них утверждены догматы веры, определены правила нравственности и дисциплины и собраны, и очищены священные книги.⁵⁸²

Существовали у буддистов и женские монастырские общины. Хотя Будда, по преданию, согласился на принятие женщин в свое общество не сразу, а после усиленных просьб своих родственников и любимцев, но, с другой стороны, известно, что он в сущности уравнивал всех людей, и след., по принципу не мог исключить женщин из участия в подвижнической жизни. Целомудрие, нищенство и послушание были и в женских обителях основанием подвижнической жизни. Но по численности женские монастыри уступали мужским; да и способностью к неуклонной подвижнической жизни женщина, по буддийскому воззрению, не могла сравняться с мужчиной, – каковой взгляд на женщину выразился в некоторых постановлениях на счет “бикшуни”; напр. она принималась в монастырь не иначе как после годового испытания в родительском доме, не должна была оставаться в уединении больше двух недель, могла посещать знакомых и т.п. К бикшу должна относиться с полным почтением и поучаться у него.

Нравственные обязанности мирян хотя не могли быть совершенно тождественными с обязанностями монастырских подвижников, но сохраняли тот же общий характер буддийской морали. Целомудрие, терпение и милосердие – вот сущность, к которой сводятся у буддистов все предписания мирской нравственности. В виду сохранения целомудрия предписывается мирянам жить просто и умеренно,

воздерживаться от роскоши и чувственных удовольствий, обуздывать пожелания и страсти, вообще по возможности не пленяться видимым миром него интересами. Но самообладание по отношению в чувственности должно быть восполнено самообладанием по отношению к духу. Это выражается во втором главном свойстве добродетельного человека – терпении. Свойством этим обладает, по учению Будды, тот человек, который безропотно переносят всякое несчастье и неизбежное в мире зло, и вместо того, чтобы мстить за оскорбление, сносит их молчаливо. На счет первого и второго рода самообладания в Сутре находится довольно прекрасных изречений, напоминающих изречения библейских учительных книг. Например: “Самый великий из победителей – это победитель над самим собой». “Никакой огонь не может быть сравнен с похотью, никакие узы не могут быть сравнены с ненавистью, никакая сеть не может быть сравнена со страстью, никакая стремнина не может быть сравнена с пожеланием”. “Как дерево все вновь и вновь нарастает, хотя бы была усечена его вершина, лишь бы не был поврежден корень, так к человеку все вновь и вновь возвращается скорбь, пока не будет искоренена в нем склонность к вожделению». “Гнев никогда не может быть утишен гневом, но – миром; таков вечный закон”. “Как скала стоит недвижимо под напором бури, так мудрец не может быть подвинут ни порицанием, ни похвалой». “Когда порочной человек порицает человека добродетельного, то он подобен тому, кто смотрит вверх и плюет по направлению к небу; слюна не запачкает неба, а возвратится к плюющему и запятнает его самого”. Второе главное свойство добродетельного человека – терпеливость – находится в связи с третьим свойством – милосердием или состраданием к ближним и составляет переход к нему. Не воздавая злом за зло, добродетельный человек уменьшает этим сумму страданий в мире. Это отрицательный вид милосердия. Положительный вид выражается в дружеском обращении с ближними, вспомоществовании бедным, в уходе за больными, в призрении странников и т.п. Заповедь щадить живущее простиралась сколько на людей, столько же и на животных.

Строго запрещалось умерщвлять все вообще живое; заводились госпитали не только для животных высшей породы и домашних, ни и для змей и гадов.⁵⁸³ Все обязанности к самому себе и к ближним выражены у буддистов в пяти заповедях, напоминающих вторую скрижаль Моисеева закона⁵⁸⁴, и в перечне десяти видов греха.⁵⁸⁵ Характером кротости и снисходительности проникнуты и семейные отношения буддистов. Нежная привязанность Будды к своему отцу служит образцом в этом отношении.⁵⁸⁶

Обязанностей к божеству у буддиста не может быть. Но есть некоторая замена этих обязанностей, состоящая в исповедании так называемых “прибежищ”, числом три, которых каждый буддист должен искать; прибежища в Будде, прибежища в буддийском законе и прибежища в сонме буддийских монахов, составляющих буддийскую церковь.

Хотя по общему характеру своему нравственные предписания для монашествующих и мирян сродны, тем не менее значение и достоинство нравственной жизни монахов и мирян не могут быть уравниваемы, тем более что в принципе истинный путь ко спасению по буддизму есть, строго говоря, путь монашеского подвижничества, и что при тождестве общего характера предписаний для монахов и мирян они имеют и нечто различное. Потому загробная судьба монашествующих и мирян различна. Только первые могут прямо перейти по смерти в блаженную Нирвану; последним же предстоит душепреселение. Все вообще человечество буддизм разделяет по достоинству внутренней жизни на два класса – обыкновенных людей, не вдохновенных, и досточестных (*ариев*). Последние в свою очередь делятся по буддийской схоластике на четыре разряда, соответственно четырем степеням нравственного совершенства я приближения к Нирване.⁵⁸⁷ На первой ступени (*Шротаапанна*) человек достигает истинного знания того, что не должно быть ничего такого, что я могу назвать моим (должна быть уничтожена форма личного существования); достигши этого знания, человек “вступает в поток”, текущий в Нирвану.⁵⁸⁸ Он в десять тысяч раз выше обыкновенного человека. Он уже не может возродиться в форме низшего существа, а разве в форме

человека или бога. На второй ступени человек поднимается в сто тысяч раз выше Шротаапанна, Он называется “однажды возвращающимся” (*Сакридагами*), т.е. ему предстоит только еще однажды возродиться в мире человеческом или божеском. На третьей ступени человек становится в миллион раз выше *Сакридагами*. Имя его – “невозвращающийся» (*Анагами*), т.е. он не возрождаются более на земле, а разве в мире богов. Наконец на четвертой ступени человек (*Арат*, т.е. достойный) становится свободным от всех пожеланий и переходит в состояние полного безразличия; для него окончился путь перерождений и открыта Нирвана. Вместе с тем для него теряют значение естественные и необходимые условия и законы жизни; он получает чрезвычайное знание и сверхъестественные силы, посредством которых может распоряжаться всем по своему усмотрению и творить чудеса. Таким образом путь нравственного усовершенствования есть, как и у браминов, путь постепенного подавления личной жизни, с целью достигнуть идеала, состоящего в отсутствии всякого содержания, в небытии (Нирване).

Мирян же и вообще людей, не находящихся на пути прямого и быстрого приближения к Нирване, ожидают душепереселения. Учение о душепереселении есть общее достояние индийцев и потому существует как у браманистов, так и у буддистов. Но если оно имело важное значение и у первых, то еще важнее значение его у последних. Оно получает здесь значение и нравственное, и метафизическое. При недостатке веры в Творца мира или в какого бы то ни было верховного производителя его, буддистам остается довольствоваться знанием вторичных причин существования мира. Вместо ответа на вопрос о происхождении мира Будда направляет внимание своих учеников на существующее фактически зло (неотделимое от существования мира) и на средства к спасению от него. Дающих такой вопрос он уподобляет «тому человеку, который, будучи ранен стрелой в грудь, вместо того чтобы безмолвно предоставить себя в распоряжение врача, поспешающего вынуть из груди стрелу, начинает расспрашивать о том, из какого дерева выточена

стрела, какого она цвета, из какого металла ее острие, и таким образом теряет драгоценное время». Вторичными же причинами существования мира буддисты считают постоянные процессы душепереселения. В основе душепереселения лежит (как мы объяснили выше) влечение человеческих душ к существованию, от которого неотделимо зло. «Как в браманизме Брама раскрывает из себя мир вследствие желания перейти в другое состояние, с появлением же мира полагается и мировое зло, и это зло не может быть уничтожено до тех пор, пока весь мир снова не разрешится в Брамму; так в буддизме каждая отдельная душа мыслится, так сказать, как Брама, представляется существующею прежде существования мира, как потенция. Мир происходит в этом случае в силу желания не одного существа, а многих существ, хотя желание это извращенное; происшедшее же вследствие этого желания зло не может быть уничтожено в человеческих душах до тех пор, пока сами души не будут сведены на ту потенцию, в которой они находились от вечности».⁵⁸⁹ Впрочем, ясной мысли о существовании душ до начала мира и появлении мира по действию душ нигде не встречается в буддизме. Говорится только, что души вместо того, чтобы стремиться к освобождению от личного самостоятельного существования и к погружению в Нирвану, все вновь и вновь влекутся к сему миру и жаждут конкретного существования в нем, и, таким образом увековечивают душепереселения, а с тем вместе – существование сего бедственного мира. Когда мы бросаем в землю семя, говорят буддисты, то из этого семени вырастает дерево, которое в свою очередь дает семя для сеяния. Птица кладет яйцо, из которого снова выходят птица, кладущая яйца. Подобно тому непрерывный ряд желаний рождающихся в мире существ вызывает непрерывный ряд существований. Настанет ли когда-либо конец существования мира и полное прохождение его в Нирвану – ответа на этот вопрос не найдем у буддистов точно также, как и на вопрос о начале мира.

Кроме того, что ответ на этот вопрос и не мог быть дан с той религиозно-метафизической точки зрения, на которой стоял Будда, главное внимание и интерес основателя буддизма были

обращены, как вам известно уже, не на метафизику, а на этику. Потому и в учении о душепереселении преследовался и уяснялся у буддистов главным образом моральный интерес – интерес возмездии и нравственного исправления. Если этот интерес имелся в виду и браминами, то у буддистов, вследствие тесной связи его с метафизико-космической идеей, вследствие призвания человеческих душ в некотором смысле силой самого существования мира (греховного), он еще глубже укоренялся. Хотя буддийским атеизмом отрицается верховный распорядитель нравственного мира и праведный судья вселенной, даже такой, каков был пантеистический Брами, но тем ответственнее каждый буддист перед судом собственной совести за свои проступки (браминским мировоззрением все проступки сводятся в конце концов на Браму, как виновника их). Правда, при недостатке у буддистов понятия личности человеческой не может быть места единству сознания существа в различных актах или формах его перерождения: в каждом последующем перерождении существо не помнит о своем предшествовавшем существовании и совершенных тогда делах⁵⁹⁰ – но это не препятствует буддистам признавать идею нравственного воздаяния точно так же, как, напр., христианам не препятствует признавать повинным родившееся дитя то обстоятельство, что оно не сознает за собою никаких грехов. Достаточно того, что эти дела *были совершены*; в этом заключается уже достаточное основание для появления нового существа в известной форме существования. Господствующий в мировоззрении буддистов закон есть закон дел.⁵⁹¹ В силу этого закона “нравственный мир представляет собой непрерывную цепь причин и следствий; благословение каждого доброго действия преследует душу во всем течении ее переселений, как тень преследует тело, так что каждое появляющееся в известной форме существо в сущности есть не что иное, как зрелый плод и своевременный продукт суммы прежних своих дел. Что особенно загадочно и поразительно здесь, так это то, что плод отдельных действий и даже всей жизни отнюдь не обнаруживается сразу, а только тогда, когда вполне созреет; потому может случиться, что совершавший на земле добро

попадает в преисподнюю или в низшую форму существования в наказание за грехи прежнего существования, и наоборот”.⁵⁹²

Очевидно, что с нравственным мироправлением буддизма несовместимо как понятие христианского провидения и предопределения, так и понятие греко-римского рока в смысле неизбежного закона природы. Несовместимо первое, вследствие отсутствия мысли о верховном мироправителе и судии человеческих дел; несовместимо последнее, повод и судьба человека определяется у буддистов не внешней и чуждой для него силой, а его собственной свободной волей. Но так как, впрочем, от воли человека зависит совершить или не совершить известное дело, но не от воли его зависит награда или наказание за дела, особенно по смерти, в следующих переселениях, то все-таки следует признать буддийский нравственный миропорядок фаталистическим, – но в смысле каком-то особенном, своеобразно-нравственном. Весьма недурно сравнивают нравственно воздающую буддийскую судьбу с “нравственным миропорядком” *Фихте*. Как “нравственный порядок” *Фихте*, так и буддийский “закон воздаяния” суть силы безличные, но в то же время действующие по строгим нравственным законам. Другое обстоятельство, напоминающее нам *Фихте*, с его *ordo ordinans*⁵⁹³ нравственного мира, представляющим собой не что иное, как само *ipse*,⁵⁹⁴ как само перво-“я”, есть то, что по учению Будды закон воздаяния имеет одно общее происхождение с жаждой существования, с первоявлением индивидуальной жизни; то и другое сравнивается с семенем, в котором влечение к раскрытию содержится совместно с законом раскрытия и выражения в известной форме существования.⁵⁹⁵

Соображая все сказанное о буддизме, приходил к тому заключению, что буддийская этика при всем своем атеистическом направлении отличается гуманностью, глубиной и серьезностью, что она довольно добросовестная составляет выдающееся явление в языческом мире. Во имя равенства и братства всех людей, составляющих краеугольный камень буддийской этики, буддизм первый разрушил национальные и политические границы и подобно христианству возвестил свое

учение всем народам в значении универсальной религии, доселе неслыханной в язычестве. Вот причина столь быстрого и широкого распространения буддизма и благотворного влияния его на исповедников своих. Особенно благоприятен был для распространения в укрепления буддизма период правления даря *Ашоки* (в половине третьего столетия века Р.Х.), которого можно сравнить с христианским Константином великим. Он объявил буддизм государственной религией, построил целые десятки тысяч величественных монастырей и других церковных памятников (ступ), издал десятки тысяч благоприятных религиозных эдиктов и организовал, совместно с бывшим при нем третьим общим собором, миссионерское общество для распространения буддизма по всем странам земли. На миссию вступил даже собственный сын его, успевший обратить к новой вере царя острова Цейлона, важного впоследствии для буддизма пункта. И миссия совершалась, к чести буддизма, не мечом и насилием, а словом и миром.⁵⁹⁶ Несмотря на то, что *Ашока* объявил буддизм государственной религией, он не преследовал браманизма. Иначе отнеслись к новой религии брамины. Точно фарисеи в отношениях ко Христу, или католики в отношениях к нарождавшемуся протестантству, брамины в начале старались поддержать свою старую веру и свое значение в народе хитростью и взаимным принаровлением и смешением понятий двух борющихся учений; но когда это средство оказалось недостаточным, они сумели возбудить против своих противников сильных мира и успевали возжигать страшные гонения на буддистов. Так, непосредственно по смерти *Ашоки*, с переходом правления в руки новой династии, буддисты много потерпели по проискам браминов от основателя этой новой династии. Но самые сильные и продолжительные гонения буддисты испытали спустя несколько столетий от начала нашей эры, когда они почти совсем были вытеснены из передней Индии. Но чем больше теснили их в родной стране, тем дальше они расходились по чужим землям, проповедуя новое евангелие об освобождении человека от скорбей сего мира. Недостатка в слушателях этого евангелия не могло быть, так как времена близкие к пришествию Искупителя были

исполнены, как известно, исканием умов и томлением сердец человеческих, не находивших удовлетворения в языческой мудрости и языческих верованиях. Как на западе быстро распространялось христианство, так на Востоке – буддизм. Он распространился на Цейлоне, в Сиаме, Бирме и других местах⁵⁹⁷ – в Китае (не смотря на замкнутость обитателей этой страны), Корее, Японии, Тибете (где он назван ламаизмом), Монголии и в других местах.⁵⁹⁸ Распространению немало способствовал и уступчивый характер буддизма, мирившегося с другими религиями и национальностями и готового видоизменяться под влиянием чужих учений и чужого культа. Укажем для примера на современных исповедников буддизма в Китае, из которых многие безразлично посещают и буддийские, и конфуцианские храмы. Такая уступчивость буддизма и готовность приноравливаться к другим религиям объясняется, между прочим, тем обстоятельством, что по мнению буддистов зерна истины рассеяны и в других религиях, и что нравственный закон, возведенный *Буддой*, есть закон всего мира и не был безызвестен всем народам, хотя у буддистов он открыт яснее и полнее.⁵⁹⁹ Как китайцы считают универсальным свое государство, так буддисты считают универсальной свою религию.

Благотворное же нравственное влияние буддизма сказалось в смягчении грубых нравов, принимавших его народов, во введении в государственное законодательство более гуманных начал, в распространении новых идей даже среди таких образованных в свое время народов, как китайцы и японцы. Достаточно указать для примера на подавление буддизмом воинственных и хищнических наклонностей монгольских племен, впервые услышавших от буддийских миссионеров о долге, справедливости и сострадании, и под их влиянием впервые вступавших на путь сознания человечности. Из отдельных личностей, нравственно переродившихся и даже ставшими нравственно великими под влиянием буддизма, следует прежде всего указать на названного уже нами царя *Ашоку*. Хотя к распространению буддизма и подавлению браманизма могли побуждать его и политические расчеты, но не

может быть сомнения, что он руководился и личным убеждением, сложившимся под влиянием буддийского учения и имевшим следствием своим весьма благотворные действия царя по отношению к народу. Он смягчил уголовное законодательство, назначил особых чиновников для выведывания народных нужд и удовлетворения их находящимися в их распоряжении средствами, строил госпитали, содействовал развитию земледелия и других промыслов, сам жил по строгим правилам буддийской морали, отказываясь даже от таких обычных и любимых занятий древних царей, как охота на зверей. Нельзя, конечно, сказать, чтобы преобразование буддизмом народных нравов было настолько решительное и полное, чтобы совершенно вытеснило из народной жизни все несогласное с предписаниями морали. В Тибете и на Цейлоне, в самых священных буддийских странах, продолжало оставаться половое распутство (даже в виде полиандрии); в Китае и Японии, самых цивилизованных странах, испытавших влияние буддизма, не вывелись несправедливости и жестокости всякого рода; в просвещенной буддизмом Монголии по прежнему господствовало воровство и т.д. Надо не забывать, что практика всегда более или менее расходится с теорией, и что сам буддизм мало-помалу изменялся и терял свою первоначальную чистоту и моральную силу, что наконец ему пришлось бороться с грубыми, вообще говоря, народами, погрязавшими в вековых предрассудках, грязных привычках, бесчеловечных обычаях. Нужно помнить также, что. “поставив себе верховной целью устремлять мысль в ничто и бегством спастись от жизни, буддийское учение заключило ум человека в тесный горизонт, оттолкнуло его от действительности и заградило путь его стремлению одолеть мир”.⁶⁰⁰ Но тем не менее оно послужило основанием развитию более свободных идей. А запрещение убивать все живое имело следствием прекращение обычая наступательных войн и даже таких любимых занятий древних, как звериные охоты.

На основании гуманного характера буддийской этики и благотворного влияния ее на нравственную жизнь народов часто сравнивали ее с этикой христианской и даже выводила из

нее последнюю. Мы не станем входить в подробное сопоставление буддизма с христианством, так как объясненные нами, при изложении буддийской этики, ее достоинства и недостатки ясно показывают и как формальное сходство ее с христианской этикой, так и существенное различие. Последнее состоит в том, что, при отрицании личного начала, у буддистов недостает сознанию как реального и непреходящего значения и достоинства нравственного субъекта, так и положительного нравственного идеала, производящего, по мере достижения его, не ограничение и уничтожение нравственного субъекта, а его возвышение в усовершенствованное. Потому в буддизме нет не основания, ни цели для утверждения и развития основного принципа христианской нравственности – любви, которая как сама исполнена жизни, так в свою очередь повсюду творит жизнь; ее заменяет здесь Шопенгауэровское сострадание, эта “добродетель больного, который чужд корыстных личных стремлений, потому что не чувствует интереса к жизни и не может удовлетворять своим личным целям и стремлениям, – эта добродетель человека разочарованного, который никому не враг, потому что не друг и самому себе, потому что ничего не ждет он от жизни и ничего в ней не ищет”. Громко проповедуя ничтожество мира и стремление к ничтожеству, буддизм кончает тем, чем христианство только начинает. А потому и мы сколь ни возвышали выше гуманную этику буддизма, вступившую в оппозицию сервилитическим началом браманизма, считаем ее несостоятельной в ее либеральном направлении. Эту несостоятельность она сама обличила в себе. Для доказательства достаточно проследить историческую судьбу буддийской этики.

Чем полнее человек был освобожден в буддизме от всякого божеского авторитета и опирался на свое собственное лицо, и чем совершеннее в нравственном идеале его уничтожалось всякое положительное содержание, тем больше обрывалась почва под его ногами и вызывалось противоречие его собственным абстрактно-идеалистическим стремлениям. Быть может, на основании таких атеистических и нигилистических начал еще могла бы сохраниться в

первоначальной чистоте своей философия, но не религия и нравственная жизнь. Если оппозицию буддизма против браманизма мы сравнили с оппозицией протестантизма против католицизма, то впоследствии буддизм не только уподобился католицизму предрассудками и обрядовым формализмом, но и превзошел его обоготворением человека, суеверием и фантастическими бреднями.

Прежде всего сам Будда считался в начале не больше, как основателем буддизма, иначе – человеком, постигшим своим разумом истину, возвестившим ее во спасение людям и затем бесследно исчезнувшим в Нирване. Но впоследствии Будда обоготворяется и окружается ореолом сверхъестественных знамений и фантастических измышлений. Таким образом и у буддистов сказалось невольное тяготение к личному авторитету и невозможность удовлетворить религиозное чувство пустыни абстракциями. Потерявший всякое сознание и всякую жизнь в Нирване, Будда теперь представляется бессмертным, правителем мира, верховным богом. Он не только не исчез со смертью своей, но даже существовал на земле до рождения своего, воплотившись по просьбе богов ради спасения людей. Естественно, после этого, если земная жизнь его и рождение разукрасилась чудесами. Он рождается от девы, в утробу которой входит в виде пятицветного луча, причем на земле распространяется какой-то необыкновенный свет и останавливается течение небесных тел; Брама и Индра исполняют роль повивальной бабки; исцеляются больные; предвозвещается чрезвычайное назначение родившегося; будучи еще мальчиком он приводит мудростью своей в удивление учителя и всех окружающих и достигает высших степеней экстаза; при посещении храма боги преклоняются перед ним; пред вступлением на общественное служение он претерпевает и побеждает различные искушения; сам предвозвещает свою кончину, сопровождавшуюся необыкновенными печальными знаменами в природе; из трупа его выходит пламя, сжигает гроб и находящееся в нем, за исключением костей, которых испускают благовоние и разносятся по всей Индии. А так как бедствия продолжаются и

всегда будут существовать на земле, и след., всегда будет требоваться возобновление спасения человека, и так как языческая мысль буддиста не могла подняться до понятия о вечном, в собственном смысле этого слова, едином безусловном существе, то буддийская фантазия раздробила это единое на бесчисленное множество частных элементов, на множество Будд, которые постепенно должны являться на земле и спасать человека, населяя в тоже время заоблачные сферы и составляя собой высший мир.⁶⁰¹ А чтобы наполнить пропасть между обыкновенным человеком и чрезвычайными Буддами и представить градации постепенного приближения к Нирване, буддисты поместили между ними ряд святых (ариев) и создали для них систему различных, соответствующей степени святости, небес. Об этих святых и их жилищах мы уже говорили; присоединим к сказанному, что могущество святых представлялось буддистами в чрезвычайном и в тоже время довольно карикатурном виде. Они чародействуют, превращают молодых в стариков, людей в животных, превращаются и сами, принимая различные формы, низводят золотой дождь с веба, доят изображенную на картине корову и т.п.

Совместно с изменением представления о Будде, который не исчез бесследно в Нирване, как думали прежде, а продолжает существовать и править миром, изменилось и представление о самой Нирване. И здесь буддизм обличил несостоятельность произведенного им отвлечения от нравственного идеала и высочайшего блага всякого безусловно содержания. Из прежнего чистого «ничто» Нирвана превратилась в ту космическую область, с переходом в которую человек начинает испытывать состояние полного положительного блаженства. Если таким образом рядом с прежней чистой или независимо от религии моралью теперь появилась у буддистов догматика, и притом исполненная реальных и даже довольно грубых представлений, если вследствие этого прежний буддийский идеализм омрачился реализмом, то еще глубже погрузилось в материализм нравственное сознание буддистов с развитием сложного и грубого культа.

Первое место в нем занимает почитание останков *Будды*. Все в телесном организме *Будды*, что могло остаться нетронутым разлагающей силой природы, как-то: зубы (в особенности), кости, волосы, – не было предано забвению и благоговейно сохранялось. Известный уже нам ревнитель благочестия царь *Ашока* раздробил эти останки, вначале сохранявшиеся в немногих местах, на множество тысяч частиц и рассеял их для почитания и на благословение правоверным по всей Индии. Для хранения святыни устроились дорогие сосуды (из золота, серебра, кристалла), в свою очередь помещавшиеся в новоустрояемых для этой цели “ступах”. Т.о., церковные здания, не представляющие ничего соблазнительного и для рационалистического религиозного общества, а напротив – служащие необходимыми сборными пунктами для религиозно-нравственного общения исповедников одних и тех же религиозно-нравственных начал, начали воздвигаться ради бранных останков, о почитании которых так сильно претыкается естественный разум. Само собою понятно, что святыне не замедлили усвоить чудодейственную силу. Особенно богат легендарными сказаниями и историческими приключениями левый глазной зуб *Будды* – перл буддийской святыни.⁶⁰² Он так высоко ценится буддистами и пользуется такой безграничной верою в свою чудесную силу, что из-за него происходили войны, платилось несметное количество денег, и даже при уничтожении его португальцами (в 1560г.) он все-таки чудесным образом спасается и снова попадает в руки правоверных.⁶⁰³ Ясно, в каком резком противоречии находится факт обожания буддистами телесных останков, сделавшегося даже центром культа, с первоначальным буддийским взглядом на плоть, как нечто ничтожное и возбуждающее отвращение. Но иначе не могло быть, потому что инстинктивное чувство непременно требовало общения со спасителем. Чествуются и разные вещи, оставшиеся от *Будды* – чаша, служившая для собирания милостыни, кружка для питья и т.п. Благоговейно посещаются места, священные для буддистов по каким-нибудь воспоминаниям из жизни *Будды*, или по остаткам следов от стопы его ног.⁶⁰⁴

Кроме бранных останков *Будды* почитаются и изображения его. Спаситель буддийский явился и пожил на земле в человеческом образе, а потому этот образ должен быть памятным для последователей его. В начале изображения действительно имели значение только напоминания, и потому под изображениями обыкновенно писались еще некоторые изречения закона. Но впоследствии народ не замедлил боготворить их. С тех пор они распространились по Индии во многих миллионах, наполнили храмы и дома, стали носиться буддистами на груди и проч. Не замедлили усвоить им чудодейственную силу и происхождение (чудесное) первого изображения приписать самому *Будде*. Изображался *Будда* или сидячим, в спокойной позе и мечтательном раздумье, или поучающим и благословляющим. Есть изображения, представляющие *Будду* и лежащим, т.е. достигшим Нирваны, или улыбающимся, для выражения доброты и милости. Хотя буддийский идеал красоты далеко не соответствует нашим понятиям о красоте, тем не менее буддисты тщательно заботились о том, чтобы перенести на изображение все совершенства телесного вида, и целыми десятками считали черты эстетической красоты, долженствующие быть выполненными на изображаемом *Будде*. Столь же широко распространены и статуи и статуэтки *Будды*. Они могли светиться в темноте; их члены могли приводиться в движение; внутри их мог поместиться жрец и давать ответы вопрошающим, – одним словом, и здесь представлялось много странного и соблазнительного. С развитием же учения о многих буддах и их начали изображать и обожать подобным образом.

Огрубление и механизацию нравственного сознания буддистов указывает особенно введение у них машинальной формы молитвы. Молитва, не имевшая прежде места при абстрактно-атеистическом направлении буддийской морали и заменявшаяся доселе исповеданиями вероучения или простыми благожеланиями, необходимо должна была теперь войти в силу и занять определенное место в культе по мере развития представления о живом по смерти и правящем миром *Будде*. Но если у еврейских фарисеев дух оставался мертвым

во время молитвы, а работали только уста, то у буддистов не утруждались и уста, а молитва перенесена на процесс круговращения на оси цилиндра молитвенной машины.⁶⁰⁵ Машины эти устраивались то меньших размеров, ручные, то больших, для храмов и домов. Для верчения они выставлялись даже на ветер или на ручьи. Нельзя думать, чтобы эти вращающиеся инструменты имели у буддистов исключительно теоретико-символическое значение круговращающейся жизни (как думает *Вуттке*); несомненно, что вращению их усвоилось и этическое значение личной нравственной заслуги. Не у всех, впрочем, буддистов они употребляются.

Есть немало и других форм, выражающих сложный культ, не гармонирующий с отвлеченным характером буддийской религии и морали, которым они отличалась в начале. На многочисленных алтарях храмов приносятся в жертву различные предметы растительного царства,⁶⁰⁶ продолжительные и пышные богослужения, сопровождаются оглушительной музыкой, сильными жестами произносящего молитву, торжественными процессиями, звуками колоколов, освящением и причащением воды и т.д. Есть обряды, совершаемые над новорожденными и умершими. Для богослужения назначены особые праздничные дни в течении месяца,⁶⁰⁷ и для монашествующих – особые часы в течении дня. С особенной торжественностью празднуются три дня в году, приуроченные к периодическим изменениям в физической природе, но имеющие основание к биографическим сказаниям о Будде. Вместе с тем не могла не войти в силу и церковная иерархия. Недостаток личного божественного авторитета был восполнен обоготворением авторитета человеческого. Если в начале разделение буддистов на духовных и мирян было естественным следствием жизни монастырской и жизни мирской и потому не заключало в себе ничего предосудительного и не имело ничего общего с подобным разделением в браманизме, то очень скоро оно перешло во властолюбивое господство духовенства и слепое рабство мирян. Цвита своего иерархия достигла в Тибете, у ламаистов.⁶⁰⁸ Здесь возникло не только своего рода папство,

но даже что-то высшее папства; верховный лама считается воплощением Будды или одного из боди сатвы⁶⁰⁹ и чудотворцем. Почитание его сопряжено с крайним унижением личности почитателей.

Так произошло подавление и искажение бездушным формализмом в начале свободного, рационального и живого нравственного сознания буддийского. Если буддизм в свое время произвел реформу браманизма, то в настоящее время настоятельно требуется реформы его самого. И она, быть может, будет произведена современной Японией, поставившей себе (как мы имели уже случай заметить) задачей очистить и осмыслить здравым разумом свою национальную религию.

Если в заключение воскресим в памяти нигилистический идеал буддизма и его нравственную задачу, состоящую в уничтожения личного и всякого вообще сознания, то можем видеть тот печальный конец, к которому приходит человек, предоставленный одним собственным силам и собственному разуму, обладающий только естественною религией и в то же время отнесшийся к религии со всей серьезностью. Чувствуя неудовлетворительность своего состояния и в то же время замечая в себе сильное и неотразимое влечение к лучшему состоянию и не находя пути к нему, человек, естественно, начинает отчаиваться в возможности достижения этого состояния и направляет стремления свои на уничтожение своего бытия, дающего ему чувствовать одно томление и неудовлетворенность. И это не случайность. Не буддисты только пришли к такому концу, но и всегда естественный человек приходил и будет приходить к нему в период развития серьезного философского размышления. Не проповедует ли Шопенгауэр и в настоящее время индийский пессимизм, индийскую этику и индийскую Нирвану? Не войдут ли, но гаданию Гартмана, в будущую религию, имеющую якобы заменить религию христианскую, существенные элементы из буддийской религии? Создавши с течением времени недостаток у себя прочной религиозной основы для нравственности и живительного источника, из которого можно было бы черпать и освежаться нравственно, буддизм произвел, как мы видели

сейчас, различные наслоения в своей религиозно-нравственной системе. Но наслоения эти оказались противными сколько первоначальному духу и характеру буддизма, столько же в здоровом человеческом смысле. (Достаточно вспомнить историю Буддова зуба).

Семитические (языческие) народы

Параллельно двум, исследованным нами в нравственном отношении, восточным народам –китайцам и индийцам ставим другую пару народов, представляющих довольно точек соприкосновения с первыми – семитических (языческих) обитателей передней Азии и египтян. Отношение между первыми и последними с нравственной точки зрения таково, что семиты по некоторым существенным для нравственности чертам представляют аналогию с китайцами, а египтяне – с индийцами. Нравственность семитов склоняется к китайскому реализму, а нравственность египтян – к индийскому идеализму. Но в то же время есть между ними и существенное различие, заставляющее поставить семитов и египтян на высшую ступень в истории развития нравственного сознания. И если это различие будет показано нами, то, следовательно, уже здесь, при самом начале истории человечества, будет положено начало фактическим доказательствам несостоятельности Боклевой теории неподвижности нравственных начал и неспособности человечества к развитию и усовершенствованию в нравственном отношении. Масштабом же для измерения достоинства нравственного сознания человека должен служить, вообще говоря, найденный нами во введении в историю нравственности принцип истории – принцип личности. Обратимся к семитам.

К этому племени принадлежит множество народов, занимавших весьма обширную территорию передней Азии, из которых выдающимися и более интересными для нас являются ассирияне, вавилоняне, финикияне и арабы (Семитические народы называются иначе арамейскими). Хотя мы имеем перед собою целую группу народов, и хотя мы не сомневаемся, что к чисто семитскому народонаселению обозреваемых стран примешивались элементы и других племен, но тем не менее эти народы имеют много общего между собой как в религии, так и в нравах и жизни вообще, и потому возможно представить общую характеристику нравственной жизни и нравственных воззрений

этих народов. Общей же характеристикой ограничимся потому, что о культурной жизни этих народов известно немного, – меньше, чем о жизни индийцев, персов или египтян. Особенно сокрыты во мраке неизвестности нравственная жизнь и нравственные воззрения этих народов; о них мы судим не столько на основании прямых известий, сколько на основании сведений, и то не богатых, о других сторонах жизни этих народов – политической, промышленной и религиозной. Хотя современной историей – археологической наукой дознаны существование у семитов в свое время богатой литературы и процветание науки, но до нас не дошло никаких литературных памятников этих народов. Даже сочинения известных историков *Бероза* и *Санхониатона*, писавших за несколько веков до Р.Х. историю своих отечеств – Вавилонии и Финикии, не сохранились, а переданы в самых незначительных отрывках Евсевием и некоторыми другими древними писателями христианской эры, которых притом подлинность и точность передачи сведений заподозрены. Сказания греческих писателей не только весьма необстоятельны, но и примешивают к воззрениям семитических народов свои собственные. Новый богатый, по-видимому, источник известий о быте замечательных из древнейших народов доставили недавние раскопки в пределах древнего Вавилона и Ниневии; но отрывочные известия по случайно найденным памятникам едва ли достаточны для воспроизведения полной и цельной картины жизни народа, а главное – о нравственной жизни они меньше всего говорят; да и объяснение и издание открытых памятников далеко еще не приведены к концу.

На том основании, что семиты лучше других народов сохранили первоначальное истинное воззрение на божество, как на существо возвышенное и превознесенное над миром и природой, можно бы а priori предположить, что у них сохранились сравнительно и более чистые и возвышенные нравственность и нравственные понятия. В особенности можно бы так думать о народах, меньше других претерпевавших иноплеменное влияние (каковы, напр., арабы). Единый, верховный арабский Аллах живо напоминает еврейского Иегову.

В основе религиозной системы финикиян, вавилонян и др. лежит Эл – неприступный, сокровенный, непостижимый, открывающийся только внешней стороной своей; он вполне созвучен с еврейским Эл. Во времена Авраама Мелхиседек и Авимелех исповедуют истинного еврейского Бога. Сохранились и древние предания, представляющие много точек соприкосновения с библейскими сказаниями о первобытных временах. По отрывкам из *Береза* и *Санхониатона* мир произведен божеством из хаоса, человек создан из смеси земли и крови божества, родоначальником называется Адам, до потопа насчитывается десять царей (как у евреев десять патриархов), потоп, в наказание за людские беззакония, описывается со всеми библейскими подробностями, есть сказание и о построении вавилонской башни, предпринятом безбожными людьми, и о смешении языков.

Но факты история говорят, что само по себе представление о едином верховном божестве не производило с необходимостью благотворного влияния на нравственную жизнь языческих семитических народов и не создавало чистых нравственных понятий. Если даже у евреев – народа, выделенного из языческой среды и взятого под особенное покровительство Божие, – потребовалась сложная система необычайных средств для сохранения в народе истинного богопознания и для согласования с ним человеческой жизни, то что сказать о народах, предоставленных, по выражению апостола, ходить своими собственными путями. Древний верховный Эл оставался в заоблачной сфере, он сохранялся в туманном и мертвом предании, а жизнь определялась и двигалась более близкими и более живыми представлениями и мотивами. На древнем монотеистическом стволе наросло много других антропоморфических божеств, и вследствие этого у семитов развилась своеобразная религиозная система, отличная от систем рассмотренных нами восточных народов, полу-монотеизм, полу-политеизм; ее-то характером определялись свойства и характер нравственной жизни семитов.

В ряду исторических народов здесь в первый раз с ясностью и силой начало пробиваться сознание индивидуальной свободы и самостоятельности. В Китае и Индии человеческое сознание всецело сращено было с пантеистически-натуралистической почвой, человек считал себя одним из моментов в движении раскрывающегося божества или природы, всецело определяющих судьбу его, и пото у ему оставались безмолвное терпение и пассивное подчинение. Здесь же на передний план выступает человек и начинает создавать себе конкретных богов в индивидуальной форме. Он начинает отрешаться от безличной и индифферентной почвы природы и вступать в область живого духа, подвижной личности. Здесь загорается жизнь, достигшая впоследствии расцвета своего в древней Греции. *Ниемврод*, *Нин*, *Навуходоносор* могут служить лучшими типами в этом отношении. И обстоятельства благоприятствовали таковому направлению нравственной жизни. Если китайцы, индийцы или египтяне представляли собою один народ и одно отдельное и самостоятельное государство, замыкались от иноземного влияния и жили больше в себе, и вследствие этого наживали свойства мирного и пассивного характера, то территория передней Азии была ареной движения множества различных народов, которые терлись друг о друга, переливались друг в друга, то соединялись, то опять разделялись, то ослабевали в борьбе между собою, то снова укреплялись, переносили центр тяжести то в тот, то в другой пункт местности и народности. Естественно, что при таких условиях должен был возбуждаться и расти в народе дух самостоятельности, мужества, активности. Вместе с этим было положено начало развития у семитических народов того дуалистического представления о божестве (напр., Ваал и Молох), которое выразилось в резкой форме у египтян и персов и которое не могло не отразиться на нравственном сознании семитов, возбуждая в нем задорные чувства и питая страсти борьбы и разрушения. Нельзя не упомянуть и о том явлении в семитической теологии, на которое указал *Дельф* в своем обзрении языческих религий, именно – на эмансипацию женского начала (*Милитты*) и даже на превосходство его по

сравнению с мужским божеством. Обстоятельство это объясняется характером семитических народов (отличающим их от китайцев и индийцев), их жизненностью, подвижностью, производительностью, а женское начало характеризуется именно этими свойствами «Между тем как прежде бог неба был высочайшим и почти единственным богом, – пишет *Дельф*, – теперь выступает на передний план земля; вместо сурового мужского начала обоготворяется женское, – начало мягкое, податливое; вместо строгости и абстрактности повелительного мирового устава – удовольствие оплодотворение и рождения». «Освободившись из рук своего супруга Бела и ставши самостоятельной, Милитта сделалась богиней безграничной продукции, самого богатого развития, образования и дифференцирования. Разнообразная полнота жизни – ее цель; беззаветная преданность – ее характер». «Этим проложен путь к политеизму и к культуре».⁶¹⁰

Если характеристической чертой народов передней Азии мы признали стремление к индивидуальной свободе и движению, заторможенных у китайцев и индийцев объективной силой и внешними предписаниями, то, следовательно, по этой черте они близки к диким народам, у которых также с силою пробивается, как мы видели, стремление к так называемой формальной свободе или произволу. Но превосходят они дикие народы тем, что в свободном движении своем стремятся выразить и осуществить известную идею, именно идею политико-культурную, чуждую диким народам. Последним замечанием мы обозначили и сравнительное, с нравственной точки зрения, достоинство народов передней Азии, и сравнительный недостаток их. При всем своем достоинстве эти народы разделяют общую более или менее судьбу всех языческих восточных народов. Прежде всего ни один из этих народов, а потому и народы передней Азии не могли вполне освободиться от натуралистически-пантеистического мировоззрения. При всех остатках древнего монотеизма (сохранившегося в чистоте у евреев), при всем, с другой стороны, выражении в своей религии политеизма (достигшего полного развития у греков), эти народы остаются на той ступени

нравственного и метафизического сознания, на которой человек не чувствует под собою достаточно прочной почвы, чтобы призвать в себе присутствие чистого духа, или, что то же – полную индивидуальную и свободную личность, имеющую притом объективное основание в духе абсолютном, в личности самобытной. А следствием этого недостатка бывает то, что человек неизбежно теряет себя, расплывается, и погружается в общую сферу природы. И у семитов божество было сращено с природой (сабеизм); а если сращено с нею божество, то не мог отрешиться от нее и человек. Далее, и народы передней Азии не могли не разделять общую восточным народам судьбу – деспотизм отдельных лиц, именно правителей, и он проявился у них в высшей, сравнительно, степени вследствие возбуждения здесь чувства индивидуальной свободы или произвола. А при деспотизме правителей подданные превращаются в слепое орудие исполнения велений власти. Хотя кастовое разделение здесь не имело места, но зато тем безвозбраннее и энергичнее ворочало безответной и безсамостной массой народа могущество правителя, мало ограниченного положительными законами и общественными учреждениями и признававшего одно лишь социальное разделение – повелевающего и подчиняющихся. Естественно, что при обострении власти правителей и, с другой стороны, при воинственном духе народов передней Азии политическая сторона должна была взять перевес над прочими сторонами жизни. И в самом деле, политическая точка зрения является господствующей у этих народов, с нее рассматривается и ей подчиняется все прочее. Вот первый пункт соприкосновения названных народов с китайцами, у которых также преобладает и заслоняет нравственную область политическая точка зрения, и с которыми мы поставили их в параллель.⁶¹¹ Столь же близки они друг к другу и по реалистическому направлению своему; и. это направление находится, конечно, в связи с преобладанием политической точки зрения. Народы передней Азии, как и китайцы, – народы практики, торговли, пользы, удовольствия.

Таким образом у семитов усматривается недостаток и незыблемой объективной нормы для урегулирования подвижной

и изменчивой, а часто и бурной субъективной свободы, и нравственного идеала, возвышающего, человека над сферой обыденной, прозаической жизни. Крайний недостаток последнего сказался между прочим в том, что учение о бессмертии души, вводящее мысль человека в мир идеальный, совсем не было развито. По крайней мере за исключением известия у *Геродота*, что покойников намазывали медом, и априорного предположения, что невозможно человеку иметь религию, не имея в тоже время хотя кое-какого представления о загробной жизни, нам ничего неизвестно об учении семитов о будущей жизни. Вот новая точка соприкосновения с китайцами, также ограничивающими кругозор свой земной жизнью. Только у китайцев эмпирическое сознание было непосредственное, натуральнее, а у семитов оно рефлексированнее (вследствие возвышения уровня самосознающего и самоопределяющего духа).

По мере развития сознания субъективной свободы естественно должно было развиваться и сознание нравственного зла и нравственного вменения; следовательно, последнее должно быть развитее у народов передней Азии, чем у китайцев и индийцев. Но, к сожалению, при крайнем недостатке сведений по части нравственных кодексов и нравственной практики семитов нам остается говорить об этом предмете не на основания прямых исторических данных, а предположительно. Кроме того, сознание нравственного зла и вины сглаживается у этих народов вследствие недостатка сознания незыблемой объективной нравственной силы, с которой встречается в действиях своих свободная воля человека, и согласием или несогласием с которою определяется нравственное достоинство или недостоинство человека, добродетель или грех, заслуга или вина. Наконец, и семитические народы разделяют, как мы видели, общую восточным народам судьбу – пантеистически натуралистическое погружение в природу; а при таком условии человек чувствует на себе тяготение натуральной необходимости, более или менее затмевающей понятие греха и вины. “Если закон служители Иеговы, – выразился *Штур*, – направлял последнего

на свободу духа, то закон слугителя Ваала, верившего в необходимость зависящей от звездного неба судьбы, происходил от плоти, и потому мог вести только к свободе плоти”.⁶¹² Но поставляя в натуралистическую связь историю с природой, семит все-таки заявлял самостоятельность свою в том, что ставил природу в услужение истории. Он верил в божественное мироправление, в законосообразность в мире и в награду и наказание за людские грехи. Но предполагая неразрывную параллелистическую связь между природой и историей, и в частности звездным небом, усматривая даже в блестящих звездах непосредственное открытие живущих там и правящих человеческим миром и судящих его богов, семит думал, что всякое изменение в человеческой истории сопровождается изменением в сфере звездного неба, и всякое изменение в последней служит для человека знаменем происходящих или имеющих произойти событий в первой. Отсюда процветание у семитических народов астрологии, составлявшей главное достояние жрецов. И жрецы занимались ею тем ревностнее, что религиозное служение семитов выразилось в форме сабеизма, и тем исключительнее, что при религиозном направлении и религиозных занятиях своих они не много имели склонности и времени заниматься другими науками. Влечение к астрологическим гаданиям свидетельствует о сочувствии человека к высшему порядку вещей и стремления находить смысл в происходящих явлениях, – и в этом отношении семиты стоят выше китайцев. Но семитическое племя не отличалось особенной способностью к метафизическим и отвлеченным умствованиям. Учения о спасении и каком-нибудь спасителе не находим у семитов.

Вот общая характеристика нравственного мировоззрения народов передней Азии, насколько она может быть представлена на основании скудных исторических дивных по атому предмету. Переходя к частным формам проявления нравственной жизни этих народов, укажем на две выдающиеся черты в их жизни – на страсть к воинственной борьбе и неразлучную с ней жестокость и на чувственное распутство. Отличаясь вообще большою возбудимостью и страстностью,

семитические народы пошли по двум направлениям, по-видимому, противоречащим, но на самом деле удобопримиримым с психологической точки зрения. У ассириян, напр., преобладает страстность в одном направлении (воинственном, жестоком), а у вавилонян – в другом. Но вследствие, впрочем, частых столкновений и смешений народов передней Азии по поводу различных политических обстоятельств и вследствие общего сродства их по характеру у каждого из этих народов можно находить в большей или меньшей степени оба направления.

Страсть к чувственным наслаждениям составляет характеристическую черту и всякого вообще восточного человека, но в особенности она свойственна семитам. К тому она получила здесь религиозную санкцию. Если у семитов выступило на передний план женское божество – символ и представительница рождения, производительности, жизни, то и в служении ему должен был выражаться характер божества. Отсюда самая широкая и глубокая проституция девушек. По сказаниям ветхозаветных пророков и историка *Геродота*, все вавилонские девушки, не исключая и знатных, должны были отправляться к святилищу Милитты и хоть раз в жизни отдать себя мужчине. Вследствие этого при храме богини сидели целые ряды девушек, с жадностью выжидавших призыва проходивших мужчин.⁶¹³ Таков же был в Финикии культ Ашеры, о которой часто упоминается в Ветхом Завете.⁶¹⁴ Нельзя не согласиться, что при наложении на девушек священной обязанности пожертвования стыдливостью и невинностью не имелось в виду удовлетворение страстного субъективного чувства девушки, а имелось в виду сделать угодное божеству, пожертвовать ему то, что есть самого лучшего у девушки, – и что на первых порах исполнение этой обязанности совершалось, быть может, с такою непосредственностью и наивностью, что не сопровождалось непременно вредными нравственными последствиями для каждой девушки, и тем менее роняло честь девушки в глазах общества. Но надо не знать человеческой природы, надо, в частности, не быть знакомым с характером половой страсти, чтобы утверждать

безвредность вавилонского или финикийского культа для чистоты нравов и цельности души. Как искра раздувается в пламя, так подарок Милитте или Ашере сторицей возвращается подарившему и открывает ему широкую дверь чувственных удовольствий. Что может быть обольстительнее и успокоительнее для жаждущего чувственных наслаждений человека, как мысль о том, что эти наслаждения освящены религией? Кто может положить в сердце человека и сохранить нерушимую грань между чувством обязательности и потому невинности и священности половой жертвы и чувством страстного субъективного удовольствия, отнимающего свободу и рассудок и вовлекающего в бездну животной жизни? Не забудем при этом возбужденной и страстной натуры семита. На забудем также, что все располагало его к изнеженной и чувственной жизни, что его окружала плодородная и роскошная природа Месопотамии, столь прославленная древними писателями. Потому надо думать, что и на образование чувственного культа влияла, между прочим, чувственная склонность семитов. Наконец есть основания утверждать, что народные правители потворствовали чувственной жизни подчиненных, с целью отклонять этим способом внимание их от высших интересов и тем беспрепятственнее подчинять их своему игу.

Что удивительного после этого, если изнеженность и роскошь народов передней Азии, не раз порицаемые библейскими ветхозаветными писателями, вошли почти в поговорку. Типом может служить *Сарданапал*, семь лет безвыходно и праздно проживший в своем дворце, предававшийся всевозможным удовольствиям гарема и доходивший в прихотях своих до того, что одевался и румянился по-женски. А отдельным личностям уподоблялись и целые города. Что вызвало катастрофу Ниневии и Вавилона в шестом и седьмом веках до Р.Х.? Не что другое, как нравственное расслабление вследствие беспорядочной жизни. *Валтасар* всей душой предавался пиршеству, когда таинственная рука начертила судьбу Вавилона, и Кир обложил город. Не другому чему, как роскоши и неге были подчинены и

служили искусство, торговля и промышленность, в свое время прославившие народы передней Азии. Вспомним о так называемых “висячих садах”¹, устроенных в угоду Никотрисе, о пристрастии вавилонян к натираниям благовонными мастями, к одеванию в дорогие и блестящие одежды, к употреблению ценных ковров и всей вообще утвари в доме и т.д.; вспомним вообще о великолепии Вавилона при Навуходоносоре, превосходившего, по свидетельству *Геродота*, все города на земле и ставшего чудом света. Таким образом, достигнув высокой для своего времени мирской культуры и сделавшись проводником ее, народы передней Азии близились к тому концу, к какому всегда приходит человек, когда с обладанием богатством и тонким эстетическим вкусом не соединяет здравого нравственного духа.

Женщина, при крайней половой распущенности, не могла пользоваться уважением и по достоинству цениться. Женщин покупали на базарах, как товар.⁶¹⁵ Многоженство нигде не было так широко распространено, как здесь. Права жены не были ничем гарантированы – муж мог во всякое время прогнать от себя жену; между тем неверная жена наказывалась смертью. Вообще отношения мужа к жене и отца к детям были в высшей степени деспотические.

Они станут понятными для нас, если обратим внимание на другую названную выше черту в характере обзриваемых народов – на воинственность и жестокость. Черту эту находим и в религиозном культе их. Если финикийской Ашере служили половым распутством, то финикийская же суровая Астарта требовала служения воздержанием, самоистязаниями и даже изуродованием себя (скопчеством). В культ Молоха (да и Астарты) входило человеческое жертвоприношение. Особенно нравились этому грозному и мстительному богу жертвы детей, которых полагали в раскаленные руки медной статуи их собственные родители. Следовательно, семит был жесток и по отношению к самому себе, и по отношению к другим. Соединение в семитическом культе невинных по-видимому элементов – половых наслаждений и жестоких истязаний объясняется психологически тем, что в том и другом случае

обнаруживается чувственная жадность, и что грубая бурная страстность может принимать различные грубо-ощутительные направления. В аскетизме семитов мы напрасно стали бы искать какого-нибудь идеального элемента. А догматическое основание для объяснения этого явления лежит в представлении у семитических (как и других восточных) народов неразрывной связи между божеством и физической природой – то мирной и благодетельной, то грозной и разрушительной. Что эти непримиримые по-видимому свойства уживаются в одном и том же лице, можно видеть из того, что они воплощались семитами не только в различных божествах, но в одном и том же. Напр., Ашера и Астарта, требовавшие различных жертв, иногда перемешиваются между собою; в Тире Астарта чтилась подовым развратом. Мистерия в честь Адониса сопровождалась как дикими самобичеваниями, так и бесстыдным развратом. Вот образец соединения противоположных свойств в одном божестве и в одном человеке. Кстати, еще раз указать на Сарданапала, который при всей изнеженности и духовном расслаблении беспутной праздностью два года геройски защищал столицу от врагов и наконец сжег себя с женами на костре.

Суровостью и жестокостью были проникнуты и различные отношения социально-политической жизни семитических народов. Суды были у них самые строгие, и наказания за преступления ужасные. Такими бесчеловечными наказаниями, как отнятие члена, карались неважные преступления; в важных же случаях виновного казнили смертью, и притом медленной, т.е. самой мучительной. Зарытие живого человека в землю, распинание на кресте и т.д.; жестокости были обычными явлениями. К войне питалось особенное пристрастие, и она производила, конечно, деморализующее влияние. Хотя, правда, военные предприятия пробуждали и укрепляли самостоятельность в народе и содействовали развитию интернациональных сношений, но в то же время они умножали рабство, расширяли полигамию, подавляли гуманность, препятствовали развитию научных интересов и промышленности и т.д. Ветхозаветные пророки рисуют самыми

яркими красками жестокость и гибельные последствия войн. В образец воинственного настроения и бесчеловечного отношения к побежденным укажем на *Навуходоносора*, который провел в непрерывных войнах 35 лет и одного из иудейских царей наказал тем, что сначала на глазах его умертвил всех его сыновей, а затем его самого ослепил. Нападение на неприятеля совершались с буйством и дикостью.

Наилучше сохранили и развили хорошие свойства семитического племени арабы. У них находим патриархальную простоту и цельность нравов, твердость характера, встречаем гостеприимство, правдивость и другие добрые качества. У них же наилучше сохранилось древнее представление о едином верховном Боге (Аллах).

Из представленного очерка нравственной жизни народов передней Азии вытекает то заключение, что она по содержанию своему занимает довольно низкое место. Но эти народы превзошли китайцев и индийцев в нравственно-формальном отношении, возбуждая в себе сознание индивидуальности и свободы. И это превосходство не должно быть игнорируемо или умаляемо в виду низкого содержания их нравственности, так как ведь и в среде любого европейского народа 19 века может вдруг распространиться растление нравов; но тем не менее он выполняет свою роль на сцене прогрессивного развития в нравственном отношении человеческого рода.

Египтяне

Если народы переднее Азии поставлены нами в параллель с китайцами, то египтян ставим в параллель с индийцами. Если первые склоняются, как мы видели, к китайскому реализму, то последние – к индийскому идеализму. И если народы передней Азии превзошли китайцев и индийцев в нравственном отношении сознанием индивидуальности человека и формальной свободы, то египтяне наполнили это сознание лучшим, достойным человека содержанием (хотя несколько ослабили формальную свободу) и указали на борьбу со злым началом, как на существенную нравственную задачу, и на имеющие некогда последовать победу и примирение.

Достопримечательная нильская страна издавна считалась средоточием мудрости;⁶¹⁶ она и в настоящее время в высокой степени возбуждает внимание и интерес ученых; потому уже а priori можно предположит в древнем Египте широкую и богатую письменность, яснейшую свидетельницу для потомства воззрений, жизни и судеб предков, и а posteriori это предположение подтверждается свидетельствами *Климента Александрийского*⁶¹⁷, *Ямвлиха*⁶¹⁸ и др.

Но несмотря на самое ревностное стремление египтян противодействовать разрушительному потоку времени и сохранять связь между прошедшим и настоящим, до нас не дошло ни одной из этих книг. Только у Манефо, египетского жреца первой половины 3 века до Р.Х., передается кое-что из этих книг; но сочинения самого Манефо дошли до нас в немногих отрывках, и притом искаженных. Тем не менее усилия египтян противодействовать прохождению и забвению все-таки не остались тщетными; взамен потерянных книг до нашего времени сохранилось значительное количество массивных саркофагов и надгробных папьяншиков, испещренных иероглифами и пластическими фигурами, изображающими нравственные судьбы человека.⁶¹⁹ Такими иероглифами покрывались и стены храмов и обелиски. А еще важнее для нравственной истории египтян так называемая “Книга

мертвых”.⁶²⁰ Так названы папирусовые свитки, находимые в руках мумий и испещренные письменами. Но, конечно, все это далеко не то, что систематическое изложение нравственного учения и жизни известного народа; притом “Книга мертвых” не вполне еще разобрана. Передают сведения о нравах и обычаях египетского народа и греческие писатели, особенно *Геродот*. Но они смотрят на все египетское с своей точки зрения и сообразно ей видоизменяют.

Как язычники, египтяне не могли не разделять общей судьбы восточных народов в воззрениях на божество и мир. Теология и метафизика египтян напоминают отчасти китайские и семитические воззрения, а отчасти индийские. Как у китайцев и сенатов (язычников), у египтян лежит в основании религии саббеизм; и он проходит через всю историю египетских верований. А от главных божеств ведут еще существование, как и в других языческих религиях, ряды других богов, низших и олицетворяющих другие свойства и явлений физической и духовной природы, которых у египтян множество и которые у них довольно перепутаны и не легко поддаются объяснению в своем происхождении, свойствах и классификации. Одним словом, у египтян находим политеизм. С другой стороны, религиозно-философская система, имевшая место у всех народов рядом с популярным представлением о божестве, напоминает у египтян индийского Приму; следовательно, проповедует пантеистический натурализм. Из первоначальной божественной сущности, бесформенной и безвидной, возникло четыре силы (дух, материя, время и пространство) и образовался, в силу внутреннего естественного развития, видимый мир, как выражение и откровение божества. Чтобы сделать наглядным таковое происхождение мира, египетские философы представляли его под образом выхождения из рта божественного существа “мирового яйца”.⁶²¹ Если потому верховное божество называется у египтян самобытным, нерожденным и не умирающим (по *Плутарху*) духом и отцом всего существующего (по *Диодору*), если в “Книге мертвых” оно называется творцом вселенной и производит мир без содействия материи или другого какого-нибудь начала, как

материала для создания вселенной,⁶²² то отсюда не следует, чтобы в египетской космогонии можно было находить библейскую идею творения, как думают некоторые исследователи восточных религий (*Ленорман, Улеман*).

Но нельзя не согласиться, что у египтян есть тяготение к монотеизму. *Ра*, бог солнца, обнимает все прочие божества, сообщает им свое имя⁶²³ и высшее значение; не существует рядом с ним и женской половины. У египтян весьма сильны были предание и старина,⁶²⁴ и потому удобнее могли сохраняться остатки древнего монотеизма; с другой стороны, политеистические наслоения не могли не сглаживаться до известной степени философией такого глубокомысленного и всецело проникнутого эсхатологической идеей народа, как египтяне. Нельзя, далее, не заметить у египтян тяготения к личному существованию и к нравственной оценке вещей и явлений. Если вообще в религиозных системах языческих народов замечается стремление к постепенному усвоению первоначальным натуралистическим божествам нравственных черт (наблюдаемых человеком в самом себе и составляющих необходимое требование его разума), то в особенности это ясно в системе египетской. Самое видное место занимает в этом отношении, т.е. нравственном, *Озирис* (с Изидой). И у семитов мы нашли высшее, сравнительно с китайцами и индийцами, развитие понятия личности; но семит слишком выдвинул на передний план свою собственную личность и заслонил ею божество, чтобы у него могло образоваться божество с значением и достоинством, равными Озирисовым. *Озирис* составляет центр египетского богосознания и богослужения. Культ его самый распространенный и самый сложный. Только *Озирис* и окружающая его группа богов имеют мифологию и содержат в себе полноту жизни; прочие же божества оставались понятиями без истории. Собственно, *Озирис* был народным божеством. И он не только олицетворяет собой жизнь природы в ее различных проявлениях, подобие другим божествам, не только почитается, как выразитель плодотворной силы солнца и Нила, но и служит представителем мира идеального, нравственного, имеет значение прототипа человека и его жизни.

Потому-то *Озирис* есть по преимуществу бог человека. Он есть благодетель его, он научил его культурной жизни, и прежде всего земледелию, он надзирает над ним и судит его. Вера в бессмертие и учение о душепереселении теснейшим образом связаны с именем *Озириса*. Потому-то, далее, только *Озирис* всегда изображается (и это достойно внимания) в человеческом образе, с человеческой головой; фигуры же прочих божеств слагаются из частей человеческого и животного организмов (обыкновенно голова приставляется того животного, которое посвящено известному божеству). Этим выражается духовный характер *Озириса*. Таковой характер виден и из того, что при нем неотъемлемо ставится *Тот*, соответствующий греческому логосу; это бог мудрости и разума и орган божественных откровений людям; он же и бог правосудия. Потому-то, наконец, все молитвенные обращения человека в “Книге мертвых” делаются к *Озирису*, саркофаги и надгробные памятники все испещрены изображениями этого божества на тысячу ладов.

Но в системе египетских божеств есть и представитель идеи (или лучше – понятия) зла; он находится в близких отношениях к *Озирису*, представителю идеи добра. Это – *Тифон* (*Сет*, финикийский и вообще семитический дуализм (имевший представителем злого начала в образе Молоха), здесь становится резче; и если там в смене двух противоположных начал усматривали символическое выражение зимнего оцепенения и весеннего оживления природы, то здесь борьба этих начал имеет для религиозного сознания египтян иной еще, высший смысл. Несомненно, что *Тифон* сначала олицетворял собою зло физическое, вредоносные силы природы: палящие лучи солнца, иссушающий ветер, неблагоприятное соленой водой и поглощающее животворную влагу Нила море и т.п.; но из содержания египетского мифа об *Озирисе* и *Тифоне* ясно видно, что *Тифон* служил для египтян олицетворением и зла нравственного. Чем же оканчивается борьба? Победой доброго начала над злым; но после страданий доброго божества, и не в сем, а в загробном мире. В то время, как благодетельный *Озирис* проходил землю, поучая людей мудрости и приучая к полезным занятиям, рассказывает египетская сага (сохраненная

у *Плутарха* и в соображении у *Диодора Сицилийского*), *Тифон* замыслил против него злое. С сорока двумя сообщниками он устроил прекрасный ящик в размере *Озириса* тела и пригласил к себе возвратившегося из путешествия *Озириса* на пир. Изяществом отделки ящик обратил на себя всеобщее внимание гостей, а владелец ящика в шуточном тоне предложил подарить его тому из гостей, кому он придется в меру. Ящик пришелся в меру *Озирису*, и расположившегося в нем *Озириса* злой *Тифон* захлопнул крышкой и пустил по Нилу и Танаитскому устью в море. Опечаленная смертью супруга, *Изида* в трауре отправляется на поиски. Ящик с *Озирисом* был выброшен на берегу моря, и над ящиком выросло огромное дерево. *Изида* добывает труп супруга, случайно попавший в царский дом, и возвращается в Египет. Здесь смертный *Озирис* претерпевает новое мучение от *Тифона*, который рассекает труп на четырнадцать частей и разбрасывает по Нилу, а *Изида* снова собирает части и погребает. Но бессмертна душа *Озириса*, который из загробного мира является сыну своему *Гору* и заповедует ему отомстить *Тифону* (сам помогая ему в этом). Таким образом *Гор* ведет борьбу со злым *Тифоном* и побеждает его в сем видимом мире, а *Озирис* принимает царство в мире загробном. Из каких бы чуждых элементов и под какими бы иноземными влияниями⁶²⁵ ни был составлен этот египетский миф,⁶²⁶ и сколь бы на нем ни отражались черты египетской природы и ее периодических изменений,⁶²⁷ но несомненно, что рядом с естественно-историческим и астрономическим значением он соединяет в себе и нравственный смысл.

В чем состоит по представлению египтян нравственная задача человека, и какая цель его жизни? Человек, говорится у египтян, должен сделаться *Озирисом*, т.е. уподобиться ему. Иначе и не может быть, если *Озирис* есть прототип человека. Следовательно, нравственное начало, ощущаемое человеком в самом себе, и нравственные ожидания и судьбы, переиспытываемые им самим, египтянин переносил на божество, а идеализированное божество, в свою очередь, влияло на жизнь и судьбу человека, служа образцом ему и верховным авторитетом. Подобно божеству, человек должен

вести борьбу с существующим злом в мире (представителем которого является *Тифон*); борьба эта трудна, он в ней изнемогает, но не погибнет навсегда; путем земных страданий (как и божество) он достигает загробной славы. Следовательно, последняя цель стремлений и жизни человека – соединение в загробном мире с *Озирисом*.

Нельзя, конечно, сказать, чтобы при таком учении о назначении и судьбе человека (с виду похожем на учение христианское, египетское сознание было свободно от неразрешимых трудностей и противоречий, Прежде всего конец человека – блаженное соединение с *Озирисом* – должен, естественно, соответствовать началу его происхождения; и человек действительно представляется у египтян происходящим “в доме Озириса”. Но если тело человеческое египетский бог создает по подобию создания его, изображенного в Библии, если он изображается на барельефах под образом горшечника, то душа человеческая есть такое же порождение верховного бога, как и прочие низшие боги, с которыми человек однороден и которые составляют части или члены и проявление божества, – следовательно она тождественна с божеством, составляет, в сущности, одно с ним. Отсюда конечной целью человека должно быть безраздельное слитие с божеством. Но пробившись дальше других восточных народов к сознанию личности, египтяне воздержались от этого вывода. Воздержались они, тем более, от того, чтобы отвергнуть человеческую свободу и нравственное вменение. Если человек есть часть божественной сущности, и следовательно в нем действует божество, если жизнь и действия человеческие поставлены у египтян, как уводам ниже, под непосредственное и непредотвратимое влияние неизменной судьбы и естественной необходимости, познаваемых из астрономических наблюдений,⁶²⁸ то отсюда выходит, что в египетской системе нет места для учения о свободе человека; и в самом деле мы напрасно искали бы здесь речи об этом предмете, Но тем не менее вменяемость человеку его действий и будущая ответственность на суде проповедуются у египтян с ясностью в решительность. Запутано и противоречиво и

учение о зле. Задача человека – бороться и побеждать зло, как борется и побеждает его *Озирис* и египтянин не мог не сознавать, что зло действительно существует как в мире, так и в нем самом, что бороться со злом полезно для него, обязательно и необходимо. Но откуда это зло и эта необходимость борьбы, и из-за чего человеку достался в удел этот тяжелый труд? Не столь удивительно и непонятно, если со злом ведет борьбу *Озирис*, коль скоро рядом с ним имеет место существо злое, иначе сказать – злой принцип присущ самому божественному существу, и потому есть достаточное основание для того, чтобы доброе божественное начало боролось со злым началом, как несогласным с ним. А что злой принцип изначально присущ бытию, т.е. божественному существу, это видно не только из того, что рядом с *Озирисом* стоит *Тифон*, но и из того, что благодетельный бог *Гор* и даже верховное божество *Ра* “очищают” себя, по представлению египтян, омовением в водах при появлении своем в мир (подобно очищениям являющегося в мир человека). Но удивительнее и непонятнее, что ощущает разлад в своем существе и вызывается на борьбу с дурными влечениями и склонностями человек. Понятно это, конечно, настолько, насколько человек является для существования на почве бытия, проникнутого злым началом; но непонятно то, из-за чего человек обязан нести вину за зло, – какое причинное отношение между ним и злом? почему его постигает в мире тяжкая судьба? Разрешение трудности может быть найдено в том случае, если бы призвать существо человеческое тождественным с божественной сущностью, носящей в себе злое начало; но непонятно, каким образом можно в этом случае говорить об индивидуальной свободе и нравственном вменении. Притом у египтян самым ясным образом заявила себя тенденция к дуализму, т.е. к отделению в божестве злого начала от доброго, как несовместного с ним, и человек призван произведением исключительно доброго начала (*Озириса*). Одним словом, у египтян нет речи о случайном происхождении зла по вине человека, нет понятия о зле, как отклонении от закона и совершении с пути добра. Правда, на том основании, что египтяне верили в предсуществование душ, некоторые

ученые (напр., *Pёт*) думают, что в связи с этим верованием существовало у египтян верование в падение душ в домирной области; в этом случае, род человеческий был бы сонмом павших духов или демонов, посылаемых на землю для очищения. Но верование египтян в падение душ до земного существования требует еще доказательства; по крайней мере в “Книге мертвых”, исполненной молитвенных обращений от лица умершего к божеству, прошений о прощении грехов и помиловании, нигде нет ни малейшего намека на когда-нибудь последовавшее первоначальное падение человека. Достоверно и ясно только то, что египтяне (как и другие языческие народы), не будучи в состоянии объяснить нравственное зло из вины человека, а между тем ища по естественному влечению разума причин для всего существующего, перенесли вину на божество. А если бы и существовало у египтян учение о домирном падении душ, то оно, во всяком случае, одержимо такими же неразрешимыми трудностями и противоречиями, как и учение *Оригена* и *Канта* о довременном уклонении человека с пути добра. Несмотря на то, что человек в силу простоты своего духовного существа обладает единством сознания, он не имеет решительно никакого воспоминания о своем падении и должен нести вину и наказание за грех, которого не сознает.

Но внимание и интерес египтян направлены не столько на причины и основы бытия и жизни, сколько на цели их и судьбы человека. И в этом отношении египтяне достойнее своих предшественников (китайцев, индийцев и народов передней Азии). Нравственная задача у них серьезнее, труднее и выше; дух есть нечто отличное от природы и призван не к рабству по отношению к ней, а к господству. Сходясь с китайцами в практическом направлении жизни, египтяне расходятся однако с ними в том, что не ограничивают практических интересов своих пределами настоящей жизни, а перемещают их в жизнь загробную, и не считают настоящую жизнь, подобно китайцам, спокойным и гладким потоком, т.е. благой, а признают неизбежность тягостей и изнеможения в сей жизни в борьбе со злым началом, с бездушной природой. А сходясь с индийцами в идеалистическом направлении и в устремлении внимания на

жизнь бестелесную, египтяне расходятся с ними в том, что не считают человека бесследно исчезающим со смертью феноменом и не стремятся к самоуничтожению, но надеются и стараются сохранить самостоятельное индивидуальное существование свое и даже достигнуть полной свободы и совершенного нравственного достоинства; они не смотрят также на мир столь мрачно, как смотрят на него индийцы, и настоящая жизнь представляется им светлее, но особенно утешительной кажется жизнь будущая.

Бессмертие и загробная жизнь – вот центр, вокруг которого сосредоточиваются вся догматика и вся этика египтян, вот пружина движения нравственной жизни этого народа. “Египетская религия, выразился *Шарлинг*, – это культ мертвых”;⁶²⁹ египетская мораль, скажем мы, – это устремление человека в царство мертвых. “Египтяне, – пишет *Диодор*, – весьма мало усвояют значения земной жизни”, но жизнь за гробом, соединенную с воспоминанием о совершенных на земле добродетелях, ценят весьма высоко. Дома живых они называют гостиницами, так как человек, подобно путешественнику, только временно проживает в них, а могилы усопших называют жилищами вечными, так как мертвые остаются там навсегда. ная постройку домов они прилагают немного старания, между тем могилы отделяют с необыкновенным усердием. И действительно, надгробные памятники (obelisks), саркофаги и кладбища египетские до сих пор поражают путешественников и всех знакомых с остатками древней жизни египтян. Особенным великолепием отличались гробницы царские или пирамиды. Даже такие европейские здания, как собор св.Петра в Риме, собор св.Стефана в Вене, соборы в Константинополе (св.Софии), Венеции (св.Марка), Лондоне (св. Павла), Милане или наши Исаакиевский и Христа Спасителя, уступают им по грандиозности. Цари обыкновенно начинали приготовление этих вечных жилищ своих с самого начала своего царствования, делая одно за другом каменные наслоения и тем создавая несокрушимое противодействие на посмертное жилище свое грозе, степным бурям и всяким вообще физическим невздам и переменам, и самому, наконец,

времени. Тщательно и с трудом высекались в каменных горах могилы и для обыкновенных смертных, но которых египтяне хотели сделать бессмертными. Довольно сослаться на остатки кладбища Фив. Множество коридоров, галерей, лестниц, проходов по разным направлениям представляют собой совершенный лабиринт; для исчисления всех могил потребовалось бы, по замечанию Вебера, “целые месяцы”.⁶³⁰ Внутренность пещерных могил богато разукрашивалась скульптурными и живописными изображениями, по которым мы читаем целую историю жизни, нравов и обычаев древних египтян.

Заботам о приготовлении прочного и удобного места для погребения умерших соответствовали заботы о достойном погребении их и сохранении трупов неразложимыми. Для доказательства того, как высоко египтяне ценила отличное погребение умершего, можно указать на необыкновенную печаль, которою поражаются близкие и родственники умершего, если последний окажется по произведенному над ним на земле суду (о котором будем говорить ниже) недостойным приличного погребения. А если скажут, что эта печаль порождается, во всяком случае, и беспокойством на счет загробной судьбы души, не устоявшей на земном суде, то можно сослаться на одну египетскую сагу, переданную *Геродотом*. Царь Рамисинит, обладавший несметными сокровищами, распорядился построить прочное каменное казнохранилище. Но строитель соблазнился золотом и возымел преступное намерение от времени до времени пользоваться царским имуществом. С этой целью он устроил в здании потаенный проход, искусно заложив его камнем. Хотя он за скорой смертью не успел воспользоваться плодами своей хитрой выдумки, но успел передать тайну двум своим сыновьям, которые и пользовались ею. Заметив с удивлением постепенное убавление сокровищ в казнохранилище, царь распорядился устроить капканы в последнем. В один из них и попал вор. Потеряв всякую надежду на освобождение из западни и не желая выдать оставшегося свободным брата и всю свою семью, потерпевший посоветовал брату отрубить ему голову и унести домой. Царь крайне

изумился изобретательности преступников и велел повесить обезглавленный труп на стене, приставив к нему потаенную стражу, которая немедленно должна была схватить того из проходящих, кто обнаружит скорбь при виде висящего трупа. Чем, спрашивается, хотел воспользоваться царь для отыскания соучастников или родственников преступника, если не одним из самых живых религиозно-нравственных чувств египтянина, именно чувством к достойному погребению умершего? И действительно, Мать умершего не могла скрыть позора сына; она грозила живому сыну своему открыть о соучастии его в преступлении царю, если он каким-нибудь образом не похитят труп и не освободят брата от позора. Труп был похищен.

Но достойным погребением не ограничивались заботы египтян об умерших. Воздвигнув для умершего несокрушимое каменное жилище, египтянин тем более должен был позаботиться о сохранении вечно несокрушимым самого умершего. Отсюда с незапамятных времен обычай у египтян бальзамировать трупы. Уже сама природа египетская содействовала возникновению этого обычая⁶³¹ необыкновенной сухостью климата. А к тому неудобство закапывать тела по нашему обычаю в землю, откуда они легко могли быть выносимы разливающимися водами Нила и заражать гниением воздух. Неудобно было и сжигать трупы, вследствие недостатка топлива. Весьма гармонировало с обычаем сохранять умерших неразрушимыми и необыкновенное сочувствие и почтение египтян к умершим. Наконец у египтян преобладало, как увидим скоро, стремление к сохранению непреходящим всего вообще существующего; потому не могло быть не обращено внимание на сохранение непреходящими видимых останков существования человека. Но специальная причина бальзамирования заключается в представлении неразрывной связи между духом и телом, между судьбами первого и судьбами последнего. И нам, христианам, трудно представить себе существование души человеческой без тела, и наша мысль невольно готова склоняться к тому, чтобы представлять себе состояние умерших до воскресения каким-то полусознательным, сонливым, бездейственным; тем более

трудно было древнему языческому народу представить себе вполне самостоятельное и независимое от тела продолжение существования души за гробом. Потому-то существование на земле в целости тела считалось необходимым для существования в целости за гробом души; всякое беспокойство на земле тела сопровождается беспокойством за гробом души; отсюда необыкновенная забота египтян о покойном состоянии мумий. Можно возразить против объяснения бальзамирования из идеи бессмертия, что у египтян бальзамировали не только человека, но и животных (быков, кошек, шакалов, крокодилов и др.⁶³² Но животных священных, признаваемых символом и воплощением божества; след., бальзамирование таких животных не находится в противоречии с идеей бессмертия. Да указали же мы и на чувство благоговейного почтения, как на мотив, побуждавший египтян к бальзамированию; указали и на стремление египтян к увековечению всего достойного существования. Не согласно по-видимому с данным нами объяснением обычая бальзамирования, т.е. из неразрывной связи, по представлению египтян, между душой и телом человека, учение о душепереселении (метемпсихозис). Хотя по вопросу о душепереселении, по египетскому учению, не находим полного согласия между египтологами, но нет достаточного основания к исключению этого предмета, засвидетельствованного *Геродотом*, из египетской догматики. Можно только предположить, что учение о душепереселении явилось у египтян в позднейшее время; и тогда обычай бальзамировать должен был, конечно, сохраняться уже из одного уважения к древности его. А если бы это учение существовало у египтян и ранее, то вправе ли мы требовать от младенствующего ума совершенного примирения всех тайн веры, и даже истин разума? Присутствием противоречий и обличается (с отрицательной стороны) несовершенство рассуждений этого ума.

Пря таком необыкновенном внимании египтян к умершим и устремлении мысли на загробную жизнь становятся понятными слова *Геродота*, что египтяне первые начали учить, что душа человеческая бессмертна. Вероятно также, и даже можно

сказать несомненно, что образование у греков представлений о загробной области (аде), как и вообще культура их, находились под влиянием Египта. В греческой кинологии есть много сходства с египетской. Мы уже имели случай заметить, что египетская страна издавна обращала на себя внимание греческих мудрецов.

Глубокая вера египтян в бессмертие души находится в тесной связи с общим взглядом их на мир и природу и вырабатывалась под сильным влиянием последней, как и вообще своеобразная духовная жизнь египтян текла и развивалась в неразрывной связи со своеобразной природой египетской страны. “В длинном оазисе Нильской долины, пишет Вебер, – жизнь и смерть соприкасались так близко, что все мысли народа были устремлены на эти необъяснимые в далеких причинах своих явления, и важнейшее желание и задача египтян состояли в том, чтобы ослабить могущество смерти и укрепить и возвеличить животворные силы природы”.⁶³³ Удушливые жары, бездождие и песчаные ураганы – вот источник неминуемой смерти; живительная природа Нила и плодотворная влажность разливающихся вод его – вот источник жизни. Жгучее солнце и безоблачное небо быстро превратили бы Египет в сухую и мертвую пустыню; но величественный Нил производит то, что Египет считается плодороднейшей и роскошнейшей страной в мире. Откуда же ведут начало свое эти источники жизни и смерти в Египте, где пределы их? Это неизвестно египтянам, это скрывается за границами их кругозора; им неизвестен ни исток жизнеподательного Нили, ни конечные пределы мертвящей пустыни с ее ураганами и знойных лучей солнца. Таким образом, в Египте жизнь и смерть постоянно, так сказать, ведут борьбу, непрерывно чередуются; но тем не менее жизнь всегда поддерживается и продолжается, только меняя свои формы. Это непрерывное сохранение жизненных сил в природе и неподатливость их уничтожению вполне отвечают стремлениям человеческого духа к вечному существованию; а неисследимость этих сил, скрывающихся за пределами доведомого человеку, ведет мысль к бессмертию в области какой-то таинственной, неведомой, гадательной. На

идею бессмертия, т.е. бытия несокрушимого и вечно продолжающегося, навел египетскую мысль и вид грандиозных предметов природы, открывавшихся кругозору египтянина. Пирамиды, напр., выражали стремление, как мы сказали выше, к увековеченному существованию умерших; а что такое пирамиды, если не подражание громадным скалам и каменным горам египетским? Или не приносило ли своей доли влияния на образование идеи непреходящего бытия даже созерцание тех страшных и могучих животных, которыми наполнены реки и пустыни Египта? А утверждаясь в идее бессмертия, египтянин не оставался в праздном ожидании загробной нескончаемой жизни, но, следуя психическому закону ассоциации, представлений, метафизическому закону соединения и единства всех вещей универсума и несовершенным теологико-космологическим понятиям своим о последних судьбах мира и человека, стремился увековечивать все и в настоящем видимом мире.

Живая вера в бессмертие производила самое благотворное влияние на нравственность египетскую. Идея бессмертия есть несомненно одна из достойнейших идей человеческого духа; она свидетельствует о неудовлетворительности духа чувственным существованием на земле и стремлении его возвыситься над физической природой в область духовную, идеальную, вполне соответствующую его природе; с ней необходимо соединяется и мысль о воздаянии. И мы видим, что египтяне отчасти не похожи в нравственной жизни своей на другие восточные народы. *Геродот* рассказывает, что на египетских пиршествах обносили вокруг гостей ящик с деревянным изображением в нем мертвеца, приговаривая "посмотри на него, и тогда пой и веселись; потому что когда умрет, будешь подобен ему". Историки говорят, что это делалось в предупреждение невоздержности и беспутства, к которым расположены и которым предавались египтяне, и следовательно передаваемый *Геродотом* факт говорит не в пользу египтян; Конечно, действительная жизнь всегда будет более или менее расходиться с идеей; но тем не менее нравственная идея, как видим из этого факта, была жива у

египтян и глубоко проникала все обстоятельства и явления его жизни.⁶³⁴ Нет также правил без исключений, трудно особенно богатому устоять против приманок чувственности, а *Геродот* говорит именно о торжествах богатых людей. Наконец плодоносная египетская страна обладала столь обильными естественными и искусственными произведениями, что им нужен был широкий сбыт, и они весьма легко могли возбуждать и питать не совсем умеренные требования в египетском народе. Если потому на египетских памятниках, по которым можно подробно читать описание препровождения свободного и праздничного времени в Египте, мы находим изображения разнородных музыкальных инструментов, плясок, различных игр, нагруженных ветвями и напитками столов, роскошно разряженных дам и т.д., то все это прежде всего говорит об эстетическом и промышленном развитии египетского народа; а затем, конечно, можно пользоваться им и для доказательства нравственной . неумеренности египетского народа, или собственно-богатых людей, но лишь на столько, на сколько на памятниках действительно встречаем и картины безобразного нравственного свойства, напр., изображения последствий неумеренного употребления напитков.

А кто наиболее имеет возможности роскошно пожить, если не царь? Но мы не видим, чтобы фараоны утопали в сластолюбии и невоздержании. По описанию *Диодора*, пища царей была очень проста, и вино употреблялось в умеренном количестве. Образ жизни был в высшей степени правилен. Ниже мы увидим, что строгий порядок в жизни царя не столько, быть может, вытекал из личного желания последнего, сколько предписывался внешним социально государственным законом; но тем не менее факт остается фактом, что фараоны проводили умеренную и правильную жизнь. И по свидетельству *Диодора*, они не тяготились таким препровождением жизни, а напротив, считали себя самыми счастливыми людьми. Известны также мужество фараонов, энергическая деятельность их и многочисленные военные предприятия и победы, сообщаемые политической историей Египта. На многочисленных памятниках египетских по преимуществу изображаются славные

воинственные дела царей. В то же время цари представляются в самой тесной связи и дружбе с богами; боги благословляют царей на борьбу, а цари обильно жертвуют богам трофеи своих побед; цари строят храмы, а боги благодарят их. Таким образом, фараоны являются на памятниках благочестивейшими. Этим они превосходит в нравственном отношении деспотов – завоевателей из среды народов передней Азии (семитов), не знающих ничего выше своего субъективного хотения. Укажем для примера на идеальную личность *Сезостриса*. Мужество и устойчивость характера и трезвость духа обнаруживал и весь египетский народ. Как при всех внутренних волнениях и нестроениях, так и при многочисленных внешних нападениях и давлениях, египтяне с удивительною твёрдостью и настойчивостью отстаивали свою национальность, свои нравы, обычая и учреждения. Многовековое, напр., тяжкое иго гиксов не могло уничтожить или повредить корня духовной жизни египтян; и мы видим, что со свержением господства этого пришлого племени жизнь египтян потекла с прежней анергией и в прежнем направлении.

Другая выдающаяся нравственная черта египетского народа – мягкость и гуманность нравов. А с этим качеством необходимо связывается справедливость в отношениях к ближним. В «Книге мертвых» и на открываемых надгробных памятниках египетских встречаются от лица умершего воззвания к божеству с перечислением исполненных умершим добродетелей и не совершенных грехов, и в раду добродетелей весьма видное место занимают дела милосердия и сострадания к ближним. “Я никого не умерщвлял”, говорится от лица умершего, “никого не поносил и ни на кого не злился”, “не притеснял бедных и вдов”, “кормил алчущих и поил жаждущих” и т.д... Эти же добродетели, признанные или не признанные за умершим, имели веское значение при производстве суда над покойником, решавшего вопрос о погребении его, и погребении таком или ином. Дела благотворения и справедливости лежали особенно на обязанности царей, как имеющих богатые средства к тому и производящих своими распоряжениями и действиями важные последствия в народе, и часто выставляются им на

вид. В указанном нами описании *Диодором* частной жизни царей говорится, что, когда царь предстал перед алтарем для совершения жертвы, верховный жрец исчислял перед народом царские добродетели, именно – человеколюбие, доброхотное подаяние милостыни, великодушное уменьшение наказаний за проступки, справедливость, и молил божество ниспослать царю всякое благополучие, если царь будет точно исполнять свои обязанности по отношению к подданным.

Хотя государственная и общественная организация Египта основывалась на кастовом учреждении, но касты, вообще говоря, не имели здесь такого резкого разграничения и гнетущего влияния высших на низших, как в Индии. Разделение между победителями и побежденными, властительным племенем и подчиненным неизбежно происходило в истории переселений народов;⁶³⁵ а египтяне отличались в высшей степени консервативным направлением, потому уже из уважения к преданию и старине (и это главный мотив) должны были нерушимо сохранять то (т.е. кастовое разделение), что освящено древностью. Напр., переход из одной касты в другую, в сущности, был возможен; но у консерваторов египтян создался обычай, чтобы сын у наследовал ремесло и звание отца, а этим закреплялось кастовое разделение. Юридическое право вырабатывалось и сложилось в систему под влиянием жрецов,⁶³⁶ которые были не только совершителями богослужебных обрядов, но и представителями науки; но тем не менее юридический закон уравнивает в судебных приговорах всех членов государства, не исключая и самой низшей касты, и всем без исключения покровительствует и защищает. За умерщвление раба налагается такое же наказание, как и за умерщвление свободного. В наказаниях за проступки просвечивал, сравнительно говоря, дух кротости, столь прославленный греческими писателями. За ложный донос обвинитель подвергался тому наказанию., какому следовало подвергнуть обвиняемого. Чтобы дать возможность тяжущимся сторонам надлежащим образом уяснить обстоятельнее дела ввиду произнесения правильного судебного приговора, давался известный срок для производства суда и предлагалось

письменное изложение тяжущимися сторонами процесса своего дела. Если же встречаем у египтян и жестокие физические наказания, то они вытекают из принципа естественного права – *око за око, зуб за зуб*. В силу этого закона у египтян вообще наказывали преступников в той части тела, которой он преступил закон. Поддельщиков монет, печатей, государственных бумаг и т.п. наказывали отсечением рук, выдавшего врагам тайну – отрезанием языка; изнасиловавшего женщину – оскотлением и т.п. Были попытки вывести из практики смертную казнь. Гуманному же характеру египетского народа надобно приписать раннее уничтожение человеческих жертвоприношений, если только таковые существовали в Египте.⁶³⁷ Заимодавцам позволялось увеличивать свои капиталы процентными наращиваниями только до известных пределов. Мягкость характера выражалась и в отношениях египтян к животным.

При такой кротости нравов и гуманности характера сословие воинов⁶³⁸ не пользовалось в Египте высоким значением и симпатией. На военное занятие многие смотрели, как на тяжесть, которую человеку надо нести только из необходимости. Как и у китайцев, у египтян больше ценились ум и образование, чем меч и воинская доблесть. А внимание к образованию и науке не могло не сопровождаться благоприятными последствиями для законодательства и правосудия, – тем более, что египетская мысль направлена была не на бесплодное теоретическое созерцание (как у индийцев), а на практические интересы и цели (как у китайцев). Потому, хотя на основании некоторых скульптурных изображений на памятниках можно думать, что военное искусство доведено в Египте до высокой степени развития, но тем не менее в политическом и военном отношении Египет не может занять выдающегося места в истории государств. Зато в гражданском или социальном отношении Египет мог бы послужить образцом для современных ему народов. Честная гражданская жизнь – вот идеал египтянина. Отсюда достойный подражания египетский обычай – чтобы каждый гражданин давал правительству отчет в том, чем и как он кормится и

проживает. Понятно, как важна эта мера для предотвращения праздности и приучения к трудовой и правильной жизни.

При развитии добропорядочной социальной жизни не могла не получить важного значения и более или менее правильного положения по отношению к обществу семейная жизнь. Женщина пользовалась в Египте сравнительно с положением ее на Востоке свободой и уважением; в этом отношении опять есть сходство египтян с китайцами, Хотя в видах умножения народонаселения дозволено было многоженство, хотя роскошная жизнь богатых людей невольно и естественно вовлекает в себя, в качестве составной части, и многоженство, хотя наконец цари в силу привилегий, какими они всегда и во всем пользовались, имели гаремы, тем не менее в Египте довольно ясно замечаются тенденция к моногамическому браку, как лучшему и совершеннейшему семейному состоянию, дружелюбное отношение между мужем и женой и вообще между мужчиной и женщиной. С этой точки зрения удобно примиряются противоречивые показания *Диодора*, что египтянин имел много жен, и *Геродота*, что он имел одну жену. В доказательство предпочтения моногамии достаточно сослаться на жрецов, которые считались людьми высшей нравственной жизни и которым дозволялся брак только моногамический. В семейном доме женщина была не рабыней, как у других восточных народов, а “госпожой” (как называется она на памятниках) и пользовалась всеми удобствами жизни. На ней главным образом лежало попечение о детях. В общество женщины могли являться наравне с мужчинами и вести себя в нем совершенно свободно. По изображениям на памятниках, они увеселяют общество, занимают центральные места в группах гостей, чувствуют себя довольными и счастливыми. Погребение женщин столь же торжественно, как и мужчин; гробы женские разукрашиваются не меньше мужских. На гробах рядом с изображением мужа всегда помещается изображение жены. А знатым женщинам, особенно царицам, даже воздвигались памятники. Социальное значение, принадлежавшее в Египте женщине, свидетельствуется, между прочим, в том, что попечение о престарелых родителях возлагалось законом не на

сына, а на дочь. За нарушение супружеской верности наказывались как мужчина, так и женщина; обольстивший девушку тяжело искупал свой грех (тысячью ударами). Брак между близкими родственниками (братом и сестрой) дозволялся и был в обычае; но из пристрастия к закреплению фамилий в тесных связях, и по примеру *Озириса* и *Изиды*. Несогласия и раздоры в семейном доме, могущие произойти из-за многоженства при унаследованиях, предотвращались тем, что все дети, от какой бы то ни было женщины, признавались законными и получали право пользоваться всеми привилегиями отцов своих. Этим же выражалась гуманность отношений к детям и побочным женам. В отношении почтительности детей к родителям египтяне едва ли уступят китайцам. Вообще, по описаниям *Геродота*, младшие считают первой и Священной обязанностью своей вежливость и почтение к старшим.

Изображая мягкость и гуманность египетских нравов, мы нашли несколько точек близкого соприкосновения египтян с китайцами, и это имеет, конечно, как увидим ниже, свои причины. Но египетская мораль превосходит китайскую глубиной мотивов и внутренним характером гуманных отношений и вообще нравственных действий. Она не была направлена, подобно китайской, только на внешние действия, но столь же существенно и на внутреннее настроение, на чистоту и святость души. А в отличие от мягкости индийской, выражающейся в том, что брамин прилагает много хлопот к тому, как бы получше успокоить в госпитале престарелую лошадь или больную корову, или как бы не раздавить ползущего на дороге червячка, египетская мягкость определяется не столько пассивно-религиозным принципом, вытекающем из пантеистического представления о всепроникающем Бrame или из верования в душепереселение, сколько активно-нравственным, вытекающем из понятия о самостоятельном, в относительном смысле, достоинстве и праве различных видов бытия и жизни и из сознания обязанности человека уважать эти права и это достоинство. Правда, и египтяне отчасти побуждались на мягкое отношение к животным религиозным почитанием некоторых из них;⁶³⁹ но при всем том находим у них

предписания относительно животных с таким же чисто нравственным характером, как напр., еврейское предписание «не заграждай уст молотящего вола». При изображениях на египетских памятниках молотящих волов⁶⁴⁰ стоит стих: «молотите, вола, молотите для ваших господ, молотите и для себя самих»; – так приговаривали, надо полагать, погонщики волов.

Насколько на судах, как и вообще во всей жизни, заботились о беспристрастии и правде, можно видеть, между прочим, из одного обряда при погребении усопших, в особенности царей. После того как покойник был набальзамирован и вполне приготовлен к погребению, начинался нравственный суд над ним. В суде мог принимать участие всякий желающий с обязательством обвинять умершего, если ему известно что-нибудь нехорошего из его жизни. В случае же добродетельной жизни умершего, должен был восхвалять его. Ложное обвинение строго наказывалось. Если усопший не устоял на суде, то он лишается торжественного погребения, которым египтяне слишком дорожили. И так поступали не только с обыкновенными смертными, но и с фараонами. Тот, перед которым восточный человек благоговеет, как пред божеством, и перед велениями которого он безответен, становится по смерти предметом свободного обсуждения и беспощадного приговора последнего земледельца или скотовода. При обсуждении жизни фараона особенное внимание обращалось на добродетель справедливости в управлении и отношениях в подданным. При отсутствии этой добродетели фараон лишался, по настоянию народа, царских почестей при погребении. Можно не сомневаться, что это обстоятельство не оставалось без благотворного влияния на царских преемников и побуждало их к справедливому управлению.

А земной суд над усопшим, имевший, говорим, благотворное влияние на нравственную жизнь египтян, производился по образцу суда загробного, в царстве *Озириса*; след., инициатива первого кроется в живой у египтян идее бессмертия, и отсюда опять видим благотворное действие на

египтян эсхатологической идеи. После разлучения с телом душа переходит в мрачное царство теней (*Аментес*), где под председательством *Озириса* (греческий и римский *Плутон*) производится праведный суд над ней. *Озирис* восседает на троне, сорок два демона,⁶⁴¹ расположенные рядом с *Озирисом* являются в качестве обвинителей, четыре гения смерти помогают душе оправдаться, богиня истины и правосудия *Ма* производит взвешивание на весах сердца умершего (посредством страусова пера – эмблемы истины и правды), бог письменности и науки *Тот* записывает результаты суда. Представши пред престол верховного и нелицеприемного судии (*Озириса*), душа смиренно молит о принятии ее в обители блаженных, подробно перечисляя сорок два запрещенных смертных греха и усиливаясь доказать неповинность свою в них. Если она успеет в этом, и сердце перевесит страусово перо, то признается чистой и возводится в обители блаженных; если же сердце окажется слишком легким, то душа подвергается соответствующему наказанию.

В изображениях рая и ада отражаются черты и формы видимого чувственного мира и играет южная фантазия. Блаженные наслаждаются плодами райских деревьев, упоеваются ароматами цветников, восхищаются приятными прогулками в тенистых аллеях, освежаются купаньем в небесных водах и т. п. Напротив, осужденные, вступив в общество со злыми и страшными на вид демонами, жгутся последними в огне, пронзаются копьями, варятся в котлах, вешаются вверх ногами и т. п. ...

Но преисподняя не есть единственное место для наказания нечестивых. По свидетельству *Геродота* и одного египетского памятника, на котором изображено изгнание не устоявшей на суде души в виде свиньи, египтяне верили в душепереселение. Процесс этот назначался для наказания и очищения душ, не успевших очистить себя во время земной жизни. В каком отношении находится этот вид наказания к наказанию в преисподней, назначались ли наказания в преисподней для тех душ, которым недостаточен был для очищения процесс душепереселения, или как-нибудь иначе, трудно сказать что-

нибудь положительное. Так как на открытых остатках древнейшего царства египетского нет следов учения о душепереселении. можно предположить, что это учение позднейшего происхождения. Есть и еще одна среда для очищения нечистых душ, – среда атмосферная. Поселенная здесь душа пытается и очищается бурными и резкими атмосферными явлениями, свирепствующими здесь, пока не сделается способной снова возродиться и достойным образом пожить на земле.

Даже относительно душ оправданных на суде было представление, что и они не изъяты из процесса странствования. Странствование совершается по различным областям высшей, небесной сферы с целью совершенного очищения и одухотворения душ и полного приготовления к соединению с божеством. На пути странствования души встречаются с различными богами, вступают в общение с ними и преображаются. По мере приготовления душ праведных к совершенному соединению с божеством, и души нечестивых постепенно очищаются посредством душепереселений от греховной нечистоты, и наконец становятся способными войти в небесные обители. Предполагаем, что египетская догматика оканчивалась учением об апокатастасисе.

Если таким образом загробная участь человека с точностью соразмеряется с земными заслугами его, то и земная судьба его находится в соответствии с нравственным состоянием. А отсюда следует абсолютная справедливость отношений к человеку божества, вообще – строгая законосообразность в мире. Отсюда же, вообще, выводится догмат божественного мироправления. А вследствие теснейшего взаимоотношения между природою и историей, по египетскому мировоззрению, вследствие всепроникающей причинной связи, человек имеет возможность посредством астрономических наблюдений предугадывать божественное переправление и предугадывать свою судьбу.

К характеристике нравственной жизни египтян надо отнести, далее, религиозность, меланхоличность и некоторую грандиозность. *Геродот* назвал египтян благочестивейшим и

нравственнейшим из всех известных ему народов древнего мира. Это, впрочем, естественно и понятно, коль скоро все внимание египтян было направлено на жизнь загробную, с ее судом перед престолом божества и вечной жизнью в союзе с ним. Религия проникает все стороны и отношения египетской жизни и накладывает на них своеобразную печать. Государство носило характер теократического устройства, фараоны признавались (как и в Китае) сыновьями божества, наследниками оставленной им богами власти на земле и даже воплощением божества. На памятниках они изображаются в самых интимных отношениях к божеству, сами воздвигают себе храмы и памятники, самим себе приносят жертвы (напр. *Рамзес Аменофис*). Принадлежа собственно военной касте, фараон считался в то же время и верховным жрецом; он ежедневно приносил торжественную жертву, был представителем народа пред божеством, вступал в сношения с божеством без посредства жрецов. Огромным значением пользовались и жрецы, едва ли уступая в этом отношении индийским. При религиозной настроенности своей народ охотно оказывал им почтение, повиновение и независтливость к их привилегиям и богатству; и они имели большое влияние даже на царей. Религиозное направление и мистический оттенок получили и науки, и искусства в Египте, находясь в полном распоряжении и власти жрецов. Важнейшие египетские науки – астрономия составляла часть богословия (служба объяснению божественного мироуправления), медицина была смешана с магией, и медики лечили больного не только лекарствами, но и призыванием духов, философия имела форму теософии. Самое выдающееся из пластических искусств Египта – архитектура имела применение главным образом в создании храмов, пирамид и других религиозных памятников, а скульптура и живопись служили добавлением к архитектуре, следовательно, также находились на услугах у религии. Из фонетических искусств поэзия, под давлением религии, не могла в достаточной степени раскрыться в разнообразных своих видах (хотя у египтян не было, кажется, недостатка в поэтическом даровании), но тем не менее в жалобной песни *Манера* можно видеть образец применения

лирики к выражению религиозных чувств. Пение священных песней сопровождалось и музыкой. Религиозность египтянина выражалась, далее, в том, что вся жизнь его от рождения до смерти была окутана в религиозный культ. О ней же свидетельствуют многочисленные храмы и другие религиозные памятники, разбросанные по всему Египту. Наконец в перечислении сорока двух смертных грехов видное место занимает отношение человека к божеству; исповедующийся объявляет, что он не презирал и не поносил богов, не похищал ничего из посвященного им имущества, соблюдал все священные обряды, неопустительно присутствовал на священных церемониях, не умерщвлял священных животных, не был лицемерным святошей, но чтит богов истинно.

Но египетская религиозность не была похожа на индийскую; она не вела к отвлеченной и бесплодной созерцательности и к аскетизму. В отличие от индийской религиозности она была проникнута нравственно-практической тенденцией. Египетские жрецы были расположены “не столько к философской спекуляции и к возможному совершенству своего внутреннего существа (подобно индийским жрецам), сколько к устройению твердого и прочного здания в социальной практике”.⁶⁴² А это говорит о большей мягкости, гуманности и всесторонности нравственных воззрений и жизни египтян сравнительно с индийцами; говорит также о лучшем, сравнительно, уразумении той истины, что источник зла заключается не в материи, а в духе (воле); хотя, с другой стороны, в этом подмечается меньшая внутренняя энергия и интенсивность египетского духа сравнительно с духом индийца. Вообще, направление египетской религиозности на нравственно-практические цели указывает на высшее развитие, сравнительно с индийскими воззрениями, понятия человеческой личности.

С меланхоличностью египетского народа, как новой характерной чертой его жизни, находятся в тесной связи сосредоточенность и глубокомыслие этого народа, – как и вообще бывает, что люди глубокого ума и высокой жизни бывают расположены (по замечанию еще *Аристотеля*) к грусти и скорби. То и другое суть естественное следствие настойчивого

устремления внимания египтянина на решение конечных вопросов бытия и безраздельного влечения к последней цели человеческой жизни, выступающей за пределы видимого светлого мира и утопающей в области безпредельного, туманного, недоведомого. Грустный тон душевного настроения ясно сказался, напр., в египетской музыке, которая была особенно любима египетским народом, как отвечавшая душевному состоянию его. А из видов поэзии больше сочувствия оказывалось лирике, как средству выражения внутреннего субъективного чувства. Нравственная обязательность у египтян сосредоточенности и молчаливости может быть видима из надгробной надписи *Рамзеса V*, в которой изложена оправдательная исповедь умершего к божеству; в этой исповеди в числе разных тяжких грехов упоминается о том, что умерший “не распространялся в своих речах”.

А с меланхоличностью и вдумчивостью, с устремлением мысли на необъятное и непостижимое, связан у египтян вкус к таинственному, загадочному и символическому, и глубокое благоговение к тайнам. Печать этого вкуса и благоговения ясно отразилась на религиозной системе и художественных и других созданиях египетского духа. Не напрасно *Гегель* назвал египетскую религию (в своей “Философии религий”) религией символов и загадок. Между тем как у индийцев или греков, богатых религиозными представлениями, существует весьма сложная мифология, у египтян, столь же богатых этими представлениями, находим один только миф об *Озирисе* и *Изиде*, мифологию здесь заменяет символизм. Символическим выражением божества служит форма животного, как носителя таинственной силы природы и вообще представителя тайны жизни. Особенно характерны и ценны были с этой точки зрения животные молчаливые (кошка, мышь и др.). Отсюда целый пантеон священных животных для воплощения цикла богов; а в центре их – *Апис*. Весьма характерен и фантастический *сфинкс*, странным сочетанием форм задававший каждому проходящему задачу. Странностью форм отличалась в скульптура. А в храмах, которые также страдают недостатком симметрии и единства, царствует таинственный полумрак, по мере

приближения к глубине которого, скрывавшей священную кошку и издававшей какие-то непонятные отголоски, стены все больше и больше сдвигаются. Такую же форму имели дворы или приуготовительные части к храму, состоявшие из аллей сфинксов и обелисков. Тяготение к символизму выразилось и в других произведениях египетского духа, не имеющих религиозного характера, напр., в иероглифическом письме.

Если символическая тенденция есть следствие влечения египетского духа к таинственному и непостижимому, если египтяне устремлены были на необъятное, высокое и глубокое, вечное, то на характере их не могла не отразиться печать некоторой, как мы выразились выше, грандиозности. И этот грандиозный, так сказать, вкус, находится в тесной связи со вкусом к символизму. Он выразился в таких созданиях, как пирамиды, из которых *Хеопсова* возвышается до 70 саженей высоты и посредством которых «египтянин хотел, так сказать, достигнуть неба, чтобы исторгнуть отсюда тайну жизни и связать свое существование с небесными, вечно живущими духами»,⁶⁴³ – как *лабиринт*, заключающий в себе до 3000 комнат и показавшийся *Геродоту* «высшим всякого описания, делом сверхчеловеческого гения», – как фивские, мемфисские и др.; храмы, которые были столь велики по объему, что в настоящее время их места занимают целые деревни, как *Меридово озеро*, названное *Геродотом* чудом света, как *колоссальный сфинкс*, высеченный из целой скалы и поражающий своими размерами. Развалины и остатки древних Фив, Мемфиса, Гелиополя и др. городов возбуждают в современном путешественнике какое-то необыкновенное, какое-то грустно-величественное, как мы выразились, грандиозное настроение; естественно, что его настроение тем более должно быть присуще тому народу, которому обязаны происхождением своим эти развалины (т.е. сооружения, давшие материал для этих развалин).

Стремление к выражению нравственного духа в символических и величественных созданиях свидетельствует о тесной связи у египтян настроения нравственного с настроением эстетическим, – нравственности с искусством. В своем месте мы довольно сказали об отношении между этими

двумя Факторами истории, видели там как благотворное влияние искусства на нравственность, так и вредное в иных случаях, именно в тех, когда нравственность вовлекается в естественный поток эстетического чувства и расходится во внешних и чувственных формах. В принципе у египтян была удержана самостоятельность нравственного начала – как по отношению к религии (в отличие от индийцев), так и по отношению к художеству (в отличие от греков). Как религия египтянина была проникнута нравственно-практической тенденцией, так и искусство его не только всецело было проникнуто религиозно-нравственным духом, но даже не имело самостоятельной цели, а служило средством для символического выражения религиозно-нравственных идей. Но в явлении или действительности такая тесная связь между изобилием внешних и чувственных форм и выражением в них религиозно-нравственных мыслей имело следствием оматериализование религиозно-нравственного духа и сведение нравственности на путь механической деятельности. И здесь-то точка поворота во взгляде нашем на египетскую нравственность. Если до сих пор мы имели в виду выискать и указать то, что есть лучшего в египетской нравственности сравнительно с нравственностью других древнейших народов, то для полной и верной характеристики первой следует теперь обратить внимание на слабые стороны ее.

Хотя египтяне достигли высшего развития в сознании личности человека, его духовной природы, сравнительно с китайцами и индийцами, но дух египетский не произвел перерыва с природой, чтобы понять самостоятельное существование свое, с своими особенными, высшими потребностями и чисто духовными средствами удовлетворении этих потребностей. Египетский дух поставил великую проблему и усиленно пытался разрешить ее, но безмолвный сфинкс остается ясным свидетелем неразрешимости для египтянина этой проблемы. А коль скоро дух египетский не произвел внутреннего перерыва с природой, то природа неизбежно будет помрачать его сознание, держать его в своих оковах и налагать на него свою печать; ему остается довольствоваться сумрачным

сознанием своей духовности и зависимым существованием. Коль скоро дух не в состоянии разрешить поставленной проблемы своей жизни, то он начинает испытывать неудовлетворенное и неприятное существование и пытается удовлетворять себя каким-нибудь другим путем, хотя бы то путем лжи, а не истины, лишь бы иметь что-нибудь положительное, которого всегда требует человеческий дух.

Как на первый и самый разительный факт о материализовании египетского духа укажем на образовавшийся у египтян культ животных. Можно не сомневаться, что этот культ не есть остаток первоначального фетишизма в египетской религии, как думают некоторые,⁶⁴⁴ и есть особенная, специфически принадлежащая Египту форма символистического выражения религиозного сознания и вообще мировоззрения, постепенно создававшаяся рядом с раскрытием отвлеченных понятий о божестве. А известно из истории и опыта, как трудно младенчеству уму⁶⁴⁵ удержать грань между видимой формой и идеальной сущностью, как легко он переносит черты одной на другую и перемешивает их. Потому, относясь с вниманием и почтением к животным, как к символам божества, египтянин начал обоготворять их, как непосредственное выражение божественной сущности и жизни. Обоготворение это вызывает в нас чувство отвращения, оно поражало своею странностью еще древних греков, но тем не менее совершалось египтянами с энтузиазмом. За священными животными ухаживали с необыкновенной заботливостью: их мыли, умащали благовонными мастями и окуривали ароматами, кормили дорогими яствами, содержали в богатых жилищах и укладывали в пышные постели, привешивали на ушах серьги и надевали на лапы браслеты. Когда животное издыхало, оно оплакивалось не меньше человека и бальзамировалось. И в настоящее время открывают в Египте (напр., в 1851г. около Мемфиса) великолепные могилы с богатыми надгробными памятниками, приготовленные, можно подумать, для вечного покоя какого-нибудь славного завоевателя, но в которых на самом деле торчит мумия животного. Особенным значением и уважением пользовались *Апис* (священный бык) в Мемфисе и

Мневис в Гелиополе. Когда они издыхали, вся страна облакалась в траур и не снимала его до тех пор, пока не находился новый бык с требуемыми приметами;⁶⁴⁶ по обретении же последнего начиналось семидневное празднество. Ненамеренно умертвивший животное подвергался штрафу, а намеренно – смертной казни. На убийцу животного накидывалась толпа, готовая без, всякого суда уничтожить его; потому-то встретить мертвое животное – величайшее несчастье для египтянина, и по угрожающим последствиям, и в виду самого печального факта. Нередко возникали между разными городами и частями египетской страны даже войны из-за того, что в одних городах и частях страны некоторые животные (напр., крокодил) считались священными и почитались, а в других употреблялись в пищу и не уважались.

Развитие такого рабского и сентиментального отношения к животным, этой низшей форме жизни, рядом с устремлением внимания в высший мир бессмертного духа, свидетельствует о сильном еще тяготении египтян к инстинктивной жизни природы, о большой еще способности их предаваться грубым суевериям, о легкости помрачения в них разумного сознания и ниспадения со ступени человеческого достоинства. Оно же свидетельствует о присутствии в египетском характере общей черты восточного человека, всегда готового, по горячности крови своей, на служение грубой чувственности.

Религиозное служение чувственности и ниспадения египетского духа в сей видимый мир материальной грубости и физической необходимости видны и из того, что египетские божества, за исключением *Озириса*, изображались под формой различных животных, или слагались из разных частей различных животных, или наконец символизировались в образе дитяти. Тоже самое видим из того, что египетское воззрение не было свободно от натурализма. Прежде всего находим у египтян широкое развитие астрологии. А здесь парализовались как свободное мироправление божества, так и свободное предопределение человеческими действиями собственной судьбы. Божественное мироправление открывается в законосообразном и неизменном течении небесных светил и

даже отождествляется с ним. Это же течение небесных светил с находящимися в зависимости от него метеорологическими явлениями производит неизменное влияние на действия человека и его судьбу. Почему по течению небесных светил и другим физическим явлениям человек может предугадывать свою судьбу. Астрологическое искусство процветало у египтян не меньше халдейского. А между тем такая солидарная и неразрывная связь между духовным и физическим мирами говорит не в пользу первого. В большом ходу была у египтян и магия.⁶⁴⁷ А между тем в магическом искусстве нами усматривается и подавление сознательных и свободных сил духа, и отрицание чистых физических и необходимых сил природы, а создается что-то среднее между тем и другим, происходит что-то туманное, неопределенное, неясное, не имеющее достаточных оснований, и потому способное только питать суеверие. Натурализм открывается и в учении египтян о последней судьбе человека и всего вообще мира, в учении о бессмертии, которым так занята была мысль египтянина. Если углубимся в эсхатологию египетскую, то перед нами откроется в конце концов круговорот всех вещей и явлений мира, а потому – и человеческой жизни. Не говорим уже о том, что блага, вкушаемые блаженными в царстве *Озириса*, суть повторение чувственных наслаждений на земле; при недостатке гарантии вечного существования человеческой души на небе в понятии о личном абсолютном духе, независимом от мира, вечность по необходимости разлагалась в представлении человека в бесконечное повторение времени, с его временными и земными условиями. Следовательно судьба человека, как и всегда существующего – повторять все вновь земное странствование. А учением о метампсихозисе, который может продолжаться для человека очень долго, до трех тысяч лет, и в продолжение которого душа может принимать различные формы, претерпевать различные метаморфозы, сильно колеблется личное существование человека за гробом. Не напрасно эта, можно сказать, *idée fixe* египетская, т.е. мысль о бессмертии, в позднейшую эпоху начала колебаться и разлагаться под влиянием греческого скептицизма.

Несвобода, бездушность и натурализм выражались и в художественных произведениях. Выше мы усвоили египетскому характеру некоторую грандиозность, и для доказательства сослались на величественные создания египетской архитектуры и отчасти скульптуры. Теперь же должны сказать, что эта грандиозность не столько интенсивного свойства, сколько экстенсивного. Создавая пирамиду, египтяне сваливали друг на друга огромные массы материала, но это сваливание материала состояло больше в подражании природе, произведшей огромные горы и беспорядочные наслоения пластов, чем в самостоятельном выражении величия духа и выполнении по строгому плану известной идеи. Изображая богов и царей в огромных размерах, египтянин думал выразить этим их высокое достоинство; следовательно, достоинство полагал во внешней величине. Человеческие фигуры, как в скульптуре, так и в живописи, всегда изображались в положении натянутом, принужденном, никакой жизни и развязности в очертаниях лица и членов, никакой перспективы на картине, ничего пленяющего и возбуждающего симпатию. При таком отсутствии индивидуальной свободы в египетском искусстве, в последнем царит убийственное однообразие, и невозможно развитие. Обозревая египетские храмы и другие произведения египетского искусства, мы найдем совершенное сходство между ними, один и тот же стиль, не смотря на то, что происхождение их принадлежит различным тысячелетиям.

Несовершенство египетской нравственности, именно ее несвободный характер и смешение с областью чисто внешних, эстетических форм, открывается и с другой стороны, со стороны нравственно-практического поведения египтянина. Поведение его заключено в систему внешних предписаний и в значительной степени основывается на механизме. Как и в Индии, в Египте настоящая жизнь считалась временем покаяния и очищения от грехов, и потому вся жизнь египтянина от рождения до смерти подчинена была пунктуальному исполнению множества религиозных церемоний и обрядов; в этом отношении египтяне могут спорить с буддистами и браманистами. А так как египтяне весьма склонны были к

неизменному сохранению всего древнего, всего принятого в народе и вошедшего в обычай, то естественно, что живое внутреннее нравственное совершенствование и вступление в непосредственное духовное общение с божеством должны были тормозиться иглохнуть под давлением обычных и однажды навсегда неизменных обрядовых форм. Обрезание, многочисленные омовения, запрещение прикасаться к нечистым животным (напр., к свинье), употреблять некоторые роды пищи (напр., плоды с шелухой, морскую рыбу) и носить одежду из некоторых сортов материи, уклонение от всякого сообщества с иностранцами, наконец самобичевание, имевшее место и у египтян – все. это неизменный кодекс нравственных предписаний и нравственной практики повсюду, где недостает ясного сознания как истинной причины нравственного зла, так и главного средства к преодолению его. Строгая жизнь в особенности требовалась, как и везде, от представителей религии. И в интересах сохранения и распространения религиозности в народе, и в интересах поддержания своего собственного достоинства и важных привилегий своих, египетские жрецы могли иметь только по одной жене, должны были совсем не есть рыбы, не смели даже взглянуть на бобы (плод с шелухой), через каждые три дня брили волосы на всем теле, не только днем, но даже два раза ночью совершали омовение тела, могли носить только льняное платье. Но что при таком видимом воздержании они не лишали себя и наслаждений, на сколько они не противоречили установившимся и привычным для народа правилам их жизни, это видно из того, что отказываясь от употребления рыбы, они в то же время в достаточном количестве получали (по свидетельству *Геродота*) говядину, гусей, каждодневно свежий хлеб, виноградное вино. Обстоятельство это объясняется сколько тем, что египтяне, как мы сказали выше, не были расположены к аскетической жизни, столько и тем, что “оцеживающий комара” часто поглощает “верблюда”. От мелких и многочисленных предписаний нравственно-практической жизни несвободны были и цари. При религиозном настроении египетского народа жрецы успели подчинить их

своему игу и простереть законодательную власть свою не только на дела государственного правления, но и на домашнюю и семейную жизнь царей. По свидетельству *Диодора*, законом было с точностью определено, в какой час дня чем заниматься царю и как заниматься, когда производить расправу и суд, когда мыться, даже когда вступить в общение с супругой, какие блюда употреблять за обедом и в какой порции и т.д.

Много было у египтян и праздников с многочисленными, разнообразными и нередко странными церемониями и процессиями, наподобие буддийских. Праздники отчасти привязаны были к естественным изменениям в природе, а отчасти были посвящены различным божествам, в особенности *Озирису* и *Изиде*. Празднование последним сопровождалось, между прочим, таинственными мистериями, совершавшимися мужчинами и женщинами ночью на озере, страстными и грубыми сценами, самобичеваниями, в память скорби *Изиды* на поисках за трупом *Озириса*, изобильным употреблением вина и т.п.; одним словом, имело как лучшие стороны свои, так еще больше худших.

Внешнее и механическое отношение к делу нравственного совершенствования довольно ясно просвечивают и в оправдательной речи подсудимого, которую держит каждый умерший на суде перед *Озирисом*. Незаметно, чтобы египтянин ясно сознавал свою греховность и стремился к одолению ее и положительному нравственному преуспеванию; все дело ограничивается здесь тем, что подсудимый исчисляет различные виды запрещений закона и доказывает, что он не нарушал этих запрещений. – что он не делал ни того, ни другого, ни третьего из запрещенного в законе, но не говорит, что он делал. Нравственный идеал египетский больше отрицательный, чем положительный, и во всяком случае невысок.

Образовалось и долгое время существовало у египтян и эзотерическое религиозно-нравственное учение наряду с популярным эзотерическим, привязанное к мифу об *Озирисе* и *Изиде*. Считаю лишним входить в подробный разбор этого учения и объяснение отношения египетских мистерий к

мистериям других языческих народов (напр., элевсинским, самофракийским, орфическим) и к разным таинственным союзам позднейшего времени; ограничимся следующим замечанием. Не говоря уже о том, что разделение эзотерической и экзотерической религии и морали несостоятельно перед нравственным судом, который ниспровергает всякие кастовые разделения между людьми, разрушает все основанное на одной фантазии и чувстве и поставляет достоинство людей и нравственное различие между ними в зависимость от их воли, от ее такого или иного направления – нельзя сказать, чтобы в эзотерическом учении египтян содержались действительно какие-нибудь высшие религиозно-нравственные идеи сравнительно с идеями, доступными всему народу; в нем только отвлеченно представлялось то, что народу излагалось конкретно; в нем найдем только вместо мифолого-антропоморфического воззрения на *Озириса* и *Изиду* воззрение мистико-пантеистическое.

Как на третий и последний факт, свидетельствующий о несовершенном сознании человеческой личности и парализующий возможность высокой (свободной и благорасположенной) нравственной жизни, укажем на чисто восточное у египтян отношение правителя к подданным. Хотя египтяне усиленно стремились к тому, чтобы иметь царей справедливых, мягких и добродетельных, и хотя некоторые и даже многие из них действительно были таковыми, но столько же было суровых, неограниченных в своих действиях и нередко жестоких. Хотя жрецы успели подчинить жизнь фараонов множеству составленных ими предписаний и правил поведения, и хотя многие из них действительно подчинялись этому игу законности, но подчинялись, надобно полагать, не потому только, что считали жизнь свою под этим игом счастливой, но и потому, что думали внушить народу подчинением этому игу уважение и безусловную покорность по отношению в себе. Некоторые же фараоны разбивали эти оковы и действовали произвольно. Для доказательства суровости и жестокого отношения некоторых фараонов к подданным достаточно

сослаться на библейскую книгу Исход, в которой описываются угнетения евреев в Египте тяжкими работами, окончившиеся повелением умерщвлять еврейских младенцев мужского пола. Вообще, египетские цари, можно полагать, не задумывались над значением и достоинством человеческих жизней, когда так беспощадно тратили их целыми сотнями тысяч для сооружения себе пирамидальных памятников. А жестокое отношение фараонов к пленным можно видеть из многочисленных картин на памятниках, изображающих возвращение царя с победы и расправу его с побежденными. Слишком же резким разграничением правителей и подданных объясняется не только превознесение фараонов над подданными, но и обоготворение их, усвоение им таких эпитетов, как “вечно живущий”, “податель жизни”, “властитель обоих миров”, “благодеющее божество” и т.п. Несправедливым правлением и деспотическим отношением некоторых фараонов к подданным объясняется то, что при неограниченной любви последних к первым не было недостатка в египетской истории в народных возмущениях, в распадах государства, смене династий.

Из всего сказанного о характере и направлении нравственной жизни египетского народа видим, что у египтян было довольно живых и здоровых задатков для развития нравственной жизни, но в то же время было немало неблагоприятных условий для развития этих задатков, – необходима была выправка этих условий, да и очищение самих семян от жесткой шелухи. Между тем египтяне, подобно китайцам, были слишком высокого мнения о себе и своей культуре, чтобы сознать свои недостатки и приняться за исправление их. Как и китайцы, они считали себя народом богоизбранным, призванным к особенному, высшему назначению сравнительно с другими народами. Отсюда презрительное и ненавистное отношение к последним, как “варварам”», и тщательная забота об избежании даже всякого прикосновения к иноземцам, как “нечистым”; а между тем это не есть признак истинной гуманности и не свидетельствует о сознании высокого нравственного идеала. Отсюда же изолированность египетского народа и замкнутость в себе; а

между тем это обстоятельство не могло не иметь вредных последствий. Правда, благодаря этой национальной обособленности, египтяне (как и китайцы) выработали и сообщили своей жизни своеобразный, оригинальный характер, – а типическая индивидуальная особенность принадлежит к числу достоинств личной жизни, отличающих ее от бесформенной и безразличной массы; но, с другой стороны, за отсутствием свежего притока новых идей и за недостатком мотивов к живым и разнообразным движениям, египетская жизнь вступила в однообразную колею, и идя долгие годы этой колеей, приняла колорит монотонности, пассивности, сухости, мертвечинности. А между тем это несообразно с требованиями свободной воли, или, что то же, нравственной личности. Богатые природные задатки египетского народа неизбежно должны были заглухнуть. Высокая культура его скоро должна была представлять собой анахронизм. В нравственном чувстве его не могли не зародиться и обильно питаться высокомерие и фанатизм.

Персы

Оканчивая персами историко-прагматический ход нравственного развития восточных народов, т.е. поставляя их на самую высшую ступень в ряду этих народов, мы можем встретить возражение, так как во многих существующих у нас и на Западе историях религии и культуры персы занимают не такое место.⁶⁴⁸ Нельзя не согласиться, что есть отношения, в которых некоторые из рассмотренных нами народов могут не только сравняться с персами, но даже стать выше их. Например, индийцы превосходят персов религиозной концентрацией, египтяне могут спорить с ними по вопросу о бессмертии и вообще по части эсхатологии, семиты выдаются живым и даже горячим чувством субъективной свободы, китайцы готовы поставить другим в пример рачительность и спокойствие в работе, благоразумную рассчитанность в действиях и другие похвальные черты своего характера. Но если обратим внимание на всю совокупность нравственных черт, на все стороны и отношения нравственной жизни, если станем трактовать о нравственности, как о гармоническом целом, то должны отдать предпочтение персам. Выдаваясь одною какой-либо похвальною чертой, каждый из рассмотренных нами народов обыкновенно настолько тяготеет к этой стороне, что впадает в односторонность и расстраивает гармоническое единство религиозно-нравственной жизни; у персов же уравниваются различные элементы жизни. А между тем еще древние говорили – *ne quid nimis; est modus in rebus*.⁶⁴⁹ Не разрывая различных сторон и отношений религиозно-нравственной жизни и не нанося ущерба одним другими, персы в то же время раскрыли каждую сторону и провели каждое отношение человеческой жизни правильнее, глубже и серьезнее. Можно сказать, что они, вообще говоря, достигли самого высшего пункта, какого можно было достигнуть на языческой почве; потому нравственную систему их целесообразно замыкается круг нравственных систем восточных народов.

К сожалению, у нас нет такого источника, на основании которого можно было бы обстоятельно изложить нравственное учение персов. *Зенд-Авеста* (священные книги персов) – главный источник, из которого почерпается это учение, уступает в этом отношении хотя бы индийским Ведам и законам Ману. Вообще, сведения о нравственности персов скудны. Очень может быть, что *Зенд-Авеста* в первоначальном своем виде содержала подробное изложение нравственных обязанностей; и если верить персидскому преданию, приписывающему *Зороастру* 21 книгу, то значительная часть их⁶⁵⁰ трактовала о нравственных предметах. Но *Зенд-Авеста* не дошла до нас в первоначальном виде. Она состоит из нескольких отрывков, знакомящих нас больше с персидскими молитвами и богослужебными действиями, чем с нравственными принципами и правилами. Да и несмотря на усилия новейших ученых (*Шпигеля, Клейнера, Виндишмана, Дункера* и мн.др.), *Зенд-Авеста* до сих пор мало исследована и объяснена.⁶⁵¹ А к числу задач исследователей ее принадлежит, между прочим, определение древнейших и позднейших частей ее, для правильного разграничения содержания, принадлежащего по происхождению своему *Зороастру*, от содержания, составляющего результат позднейших наслоений в нравственной жизни персидского народа; следовательно, для изложения подлинного зороастро-персидского нравоучения. А несомненно, что имеющаяся у нас *Зенд-Авеста* неодновременного происхождения. Но это указывают разности как в языке книг, так и в строе государственной жизни, состоянии образованности, просвечивающие в различных книгах, и некоторые другие признаки. Не входя в разбор и критику продолжительных прений о подлинности открытых *Анкетилем* персидских религиозных памятников, заметим только, что в настоящее время можно считать достоверным и почти общепризнанным то мнение, что сущность содержащегося в этих памятниках учения принадлежит *Зороастру*, но это подлинное *Зороастрово* учение постоянно изменялось и усложнялось сообразно духу и потребностям времени. Хотя сама *Авеста* относит происхождение свое к *Зороастру*, но на

самом деде она есть творение многих авторов-жрецов. Притом Зороастрово учение, по всей вероятности, передавалось в начале устно;⁶⁵² а самая поздняя книга должна быть отнесена по духу и характеру своему ко времени Сассанидов.⁶⁵³ Подлинность же *Зенд-Авесты* доказывается свидетельствами о Зороастровом учении греческих и римских писателей, согласными с содержанием этих книг. А невозможность происхождения этих книг в настоящем виде от *Зороастра* довольно ясно сказывается множеством содержащихся в книгах скрупулезных предписаний касательно богослужения, бездушных молитв, казуистических разделений грехов по разрядам с определением соответствующих наказаний и т.д., и подтверждается указанными уже признаками разновременного происхождения *Зенд-Авесты*. Но если обстоятельное изложение персидской нравственности невозможно за неимением достаточного количества памятников, то тем не менее на основании имеющихся исторических данных можно подметить и более или менее удовлетворительно начертить задачу, цель и средства персидской нравственности; тем более что нравственная тенденция на переднем плане у персов.

Излагая персидское нравоучение, необходимо коснуться *Зороастра*, так как Зороастровым учением характеризуются подлинные специфические свойства персидской религии и нравственности, и так как *Зороастр* усвоил религиозно-космическому учению этическую тенденцию. А сам *Зороастр* (*Заратустра*) был по миссии своей реформатором (но не основателем) естественной религии своего народа и провозвестником высших религиозных понятий. В какое время произведена эта реформация – мнения неопределенны и разноречивы. Между тем как древние писатели (*Аристотель*, *Плиний*) готовы были отодвинуть жизнь персидского реформатора на несколько тысяч лет до Р.Х., и в новое время некоторые исследователи древней истории (напр., *Бунзен*) относят жизнь его к третьему тысячелетию до нашей эры, – другие считают *Зороастра* современником Дария, сына Гистаспа,⁶⁵⁴ следовательно, относят время жизни его к 6 веку до Р.Х. Некоторые даже сомневались насчет действительного

существования личности *Зороастра*, относя ее к области мифологии, или же признавали многих Зороастров, по крайней мере двух.⁶⁵⁵ Мы станем на этот раз на сторону *Шпигеля*, ревностнейшего и глубокого исследователя персидских древностей,⁶⁵⁶ который не сомневается в историческом существовании *Зороастра*, но отказывается определить время жизни его за недостатком каких бы то ни было положительных данных. Предположительно же можно указать на тысячу с небольшим лет до Р.Х., как время жизни персидского реформатора. Нас, впрочем, интересует не столько точная историческая хронология, сколько прогрессивный ход развития нравственных идей.

Если у всех народов нравственные понятия и жизнь обусловлены религиозно-метафизическими воззрениями и находятся в неразрывной связи с ними, то в особенности надобно сказать это о персах. А религиозно-метафизические воззрения персов первоначально были одинаковы с воззрениями родственных с ними по происхождению индийцев (т.е. прочих арийских племен), и следовательно, у них господствовала естественная религия, состоявшая в обоготворении природы (главным образом небесных светил). Всегда и во всяких отношениях начинается развитие человека извне, т.е. первые попытки он делает на внешних предметах. Доказывается же первоначальное религиозное сродство персов и индийцев созвучием некоторых (и даже многих) божеских имен Зенд-Авесты и Вед и некоторым сходством культа того и другого народа.⁶⁵⁷ Но вышедши из одних и тех же основ религии, нравственности и цивилизации, персы и индийцы радикально разошлись в дальнейшем развитии своей духовной жизни. Индийцы дошли до понятия Браммы, выражающего чистый пантеизм, а персы – до понятия *Ормузда* и *Аримана*, выражающих резкий дуализм. Дошел до этого понятия, создал на основании его дуалистическую систему и возвестил его миру мудрец *Зороастр*,

Выражение “дошел” мы употребили в относительном смысле, потому что и в предшествовавших религиозных системах, особенно египетской (*Озирис* и *Тифон*), мы встречали

представителей светлого и темного начала и начатки борьбы между ними. “Ничего не бывает нового под солнцем”; но *Зороастр* провел дуализм гораздо резче, даже до крайности резко. И эту дуалистическую идею он поставил в принципе своего учение и основал на ней все здание своей системы. Он же ввел эту идею в этику и усвоил ей здесь первенствующее значение, определяющее всю жизнь и судьбу человека. Равно если в историях религий и культуры ставится вопрос о мотивах, побудивших *Зороастра* признать два непримиримые начала в бытии, и указывают то на борьбу сил в видимой природе (напр. *Ланганс, Вебер*), то на нестроения в собственном духе человека, “на раздвоенное сознание великого реформатора» (*Шписс*), то опять было бы односторонне оторвать какую-либо найденную причину дуалистического мировоззрения реформатора и происхождения двух противоречащих божеств от других возможных причин. Удалившись в уединение, *Зороастр* нашел в человеке достаточно данных для воспроизведения дуалистической идеи; да и для всякого ясно, что “плоть очень часто воюет против духа, а дух против плоти”, что человек испытывает в жизни сколько радости, столько же и горя. Притом *Зороастр* обратил особенное внимание на нравственную сторону в мире, на человека и задачу его жизни, потому дуалистическая идея его тем более микрокосмического происхождения. Если бы *Зороастр* не ощутил глубокого раздвоения в самом себе, то никакие нестроения в самой природе, никакая борьба в ней сил не привела бы его к тому, чтобы положить дуалистическую идею в основание своей системы, а только доставляла бы более или менее интересную и более или менее поразительную для него игру элементов точно так же, как никакие представления о мировой душе, никакие мысли о всеобъемлющем Бrame, возбуждаемые величию и громадностью мироздания и непрерывною связью всех вещей в нем, не заставили бы Будду возвести в значение нравственного идеала самоуничтожение человеческой личности, если бы Будда чувствовал полное довольство собой. Но при всем том внешним поводом и исходным пунктом для создания дуалистической системы *Зороастр* мог иметь борьбу сил света и

тьмы в видимой природе, тем более, что если Индия наделена была правильным и умеренным климатом и вечно голубым небом, возбуждающими представление о едином благожелательном и зиждительном божестве, то в Иране господствовали самые резкие перемены в климате и природе, – что начатки представлений о разнохарактерности божеств *Зороастр* застал в существовавшей до него естественной религии своего народа.

Как бы то ни было, но *Зороастр* в ясной и резкой форме высказал одну из первых и основных идей в этике – идею добра и зла, как сил диаметрально противоположных и различающихся не количественно только, но и качественно. От начала существует два равноправных и равносильных самостоятельных принципа, олицетворяемых в божествах – *Ормузде* (Агура-мазда)⁶⁵⁸ и *Аримане* (Анроман).⁶⁵⁹ *Ормузд*, восседающий на горной небесной высоте, есть бог света и добра; а *Ариман*, обитающий в преисподней земли, есть бог тьмы и зла. Таким образом оба божества разделены не только пространственно, но и нравственно; блеск и чистота *Ормузда* открываются не только в солнечном (естественном) свете, но и в нравственном миропорядке. При таких условиях существования оба начала ведут между собою постоянную ожесточенную борьбу на жизнь и смерть. Но борьба эта ведется ими не непосредственно и не без стороннего содействия; они слишком отдалены друг от друга и слишком неоднородны, чтобы в них можно было найти пункт соприкосновения для завязки борьбы и для приобретения поля битвы. Потому-то борьба между *Ормуздом* и *Ариманом* завязалась не сразу, а спустя довольно долгое время. *Ормузд* и *Ариман* прежде всего создают ряды подчиненных им духов света и тьмы. Первые (амшаспанды, изеды и ферверы), получившие полное образование свое в жреческих школах, суть олицетворение идей благожелания, чистоты сердца, смирения, бессмертия, святого слова и т.д.; а последние (дэвы) воплощают понятия смерти, лжи, обмана, лицемерия, лености, воровства и т.п. Но еще важнее в метафизико-нравственном отношении существование

видимого мира с представителем его человеком. Только с его созданием началась борьба двух божеских начал.

Таким образом наш видимый мир, помещенный в середине между двумя враждебными царствами, служит полем битвы для двух противоречащих и противоборствующих начал. Замысливши вступить в борьбу с *Ариманом*, *Ормузд* создал, без ведома последнего, наш мир, как важный стратегический пункт для защиты от врага и атаки против него. Когда *Ариман* узнал о замыслах противника, он почувствовал, что это первый шаг к нападению, и обеспокоился; но так как он был еще весьма силен и считал себя равноправным с кем бы то ни было, то смело выступил против врага и повредил опасному для него творению его. Как в физическую природу, так и в человека он внес зло.⁶⁶⁰ В физической природе он произвел, как равноправный и равносильный с первым творцом мира, разные вредные, опасные и негодные предметы и существа; а первых людей (*Мешиа* и *Мешиана*) соблазнил, в виде змия, оставить почтение к *Ормузду* и послушаться. А еще раньше он успел умертвить первобытного вола,⁶⁶¹ это семя, по персидской космогонии, всей органической жизни и прототип всех живых существ и первочеловека (*Кайморта*), выродившегося из умерщвленного первовола и давшего, в свою очередь, в смерти своей жизнь первой человеческой паре.⁶⁶² Таким образом, принципиальный и трансцендентальный дуализм проведен и через весь наш видимый и внутренний мир, оканчивая последнюю травкой и камешком, и дает себя опытно чувствовать почти на каждом шагу. На одной стороне – свет, жизнь, правдивые и добрые намерения, слова и дела человеческие, плодоносная земля, животворная влага, благорастворенный воздух, полезные для человека животные (напр., собака, корова, лошадь, курица), свежая и питательная растительность, благородные металлы, а на другой – тьма, болезни и смерть, ложь и злоба, песчаные пустыни, непомерный жар и холод, хищные, вредные и ползающий животные, ядовитые и невзрачные растения, всякая грязь. Первое – произведение и область *Ормузда*, последнее – произведение и область *Аримана*. Но то и другое в нашем мире смешано,

перепутано, хотя в сущности всегда остается неоднородным, исключаящим друг друга.

В чем же состоит нравственная задача человека при таком положении дела? Не в другом чем, как в содействии *Ормузду* (добру) в одолении *Аримана* (зла), в постепенном сроднении с первым и в совершенном освобождении от последнего. С этой целью человек и создан, к атому постоянно призывает людей и персидский пророк. Человек должен бороться с демонами (дэвами), истреблять вредных животных и вредные растения в видимой природе, предотвращать болезни и смерть в своем собственном теле, и нравственное зло – в своей собственной душе.

Таким образом персидское учение свободно, с одной стороны, от односторонности китайского и новейшего пантеистического оптимизма, а с другой – от односторонности индийского пессимизма. Для того, чтобы ясно и правильно познать нравственную задачу, человеку прежде всего необходимо ясно сознать существенное различие между добром и злом; и это различие, как нельзя яснее, сознано персидским мудрецом. Но в то же время он не отождествил (подобно индийцам) зло с самим существованием мира, не поставил нравственной задачей уничтожение реального бытия и личного сознания, и не противопоставил дух и материю, как две исключаящие друг друга и несовместимые противоположности. Весь универсум он разделил по двум противоборствующим лагерям не по индийскому принципу абстрактно-идеального бытия и бытия конкретно-реального, а по принципу благотворного или злотворного, полезного или вредного направления (начиная от идеальных личностей божества и оканчивая неорганической материей нашего мира), имеющего источник свой в доброй или злой воле личности. Индийская мысль о естественной необходимости зла, неотделимой от субстанции мира, неизбежно парализовала всякую нравственную силу человека и сообщала нравственности исключительно отрицательный характер; между тем *Зороастр* признал зло положительною нравственною силою и усвоил персидской нравственности положительной нравственный

характер, возвышающий персов над прочими восточными народами. В то же время человек есть соработник божества и весьма видный деятель в осуществлении божественной мировой цели (которая будет достигнута, наг увидим ниже, не взирая на все сопротивления царства тьмы).

Осуществление нравственной задачи и нравственная борьба основаны у персов не на естественных только влечениях и чувстве, а на ясном и здоровом сознании открытого чрез пророка божественного закона и на свободной воле. Если обратим внимание сначала на второй пункт, то найдем, что человек поставлен, по персидской системе, в середине между двумя царствами – *Ормузда* и *Аримана* и может добровольно склониться или на ту, или на другую сторону. А склоняется он непременно туда или сюда потому, что в индифферентном состоянии не может оставаться. Этим он отличается от прочих, низших существ и вещей мира, которые безразлично и несвободно следует тому назначению, которое сообщено им творцом. Хотя человеку естественно избирать сторону *Ормузда*, так как он от него произошел, но уже фактом обольщения от *Аримана* он доказал способность свою добровольно избирать путь жизни. И ниже увидим, что персы действительно пользовались в жизни этим учением своей догматики и психологии о свободной воле человека и фактически подтверждали его. А представление о человеке, как свободном существе и самостоятельном в относительном смысле соработнике божества, содействовало образованию вообще возвышенного взгляда на человека. Человек называется “царем” в мире сем; он носитель “вечного разума и вечной правды”, в полноте олицетворяемых в *Ормузде*; между тем как тело его образовано из элементов земных (огня, воды, воздуха и земли), душа его “небесного происхождения”; он назначен не только для счастливой жизни на земле, но и для “бессмертной жизни” за гробом; смерть – произведение враждебного *Аримана*, первоначально же она не существовало. И таким человеческим достоинством обладал не один только какой-либо привилегированный класс общества, а все человеческие индивидуумы. Хотя у персов существовал особый класс жрецов

с своими особыми правами и обязанностями, и притом с весьма древнего времени, но он не имел значения и силы индийской касты; происхождение его объясняется тем, что с зарождением науки в организованном обществе (имеющей в первые времена смешанный характер) и с образованием религии с определенными верованиями, молитвословиями и обрядами, необходимо должны были выделиться личности, поставившие своей задачей наблюдение над правильным развитием и сохранением названных духовных сил общества. Не существовало также в Персии резкой противоположности между господствующим племенем, пользующимся всеми правами гражданства, и угнетенным и лишенным этих прав. Все могли достигать высокой нравственности и пользоваться честью сотрудников в системе божественного миропорядка.

А высокий взгляд на человека находится, естественно, в неразрывной связи с высоким, сравнительно, взглядом персов на божество. Персидский *Ормузд* – это живая сила, исполненная конкретным бытием и действующая с сознанием и намерением, навёртывающая алан и искусно измышляющая средства и пути к осуществлению его. Персидская религия – единственная из языческих, в которой встречаем понятие творения мира. Мир произошел не через эманацию, не через самораскрытие божества, а через творческое слово, заключавшее в себе мысль и могущественное действие. Следовательно, божество имеет существование отдельное от мира и есть распорядитель его. Хотя рядом с *Ормуздом* поставляется *Ариман*, но тем не менее Факт неоспорим, что персы достигли самого высшего среди восточных народов развития понятия личности. И *Ариман* есть личный (хотя и злой) принцип, произведший соответствующие ему действие в мире. А если существованием *Аримана* ограничивает я приличествующее божеству безпредельное существование *Ормузда*, то надобно заметить, что в древнейших частях *Авесты* *Ормузд* изображается такими чертами, как будто бы он был единственным верховным божеством. Он один есть творец мира и доведет свои планы и дела относительно мира до конца, несмотря на все сопротивления *Аримана*, которого он в конце

концов победит. Он превосходит *Аримана* знанием и тактичностью в действиях: *Ормузд* сначала думает, а потом действует, *Ариман* же сначала действует, а потом думает; *Ормузд* обладает предвидением и всеведением, а *Ариман* судит по совершившемуся уже факте; эта превратность в жизни *Аримана* и доведет его к гибели. Вообще, если *Ариман* может спорить с *Ормуздом* в физическом могуществе, то уступает ему в нравственной силе и достоинстве. И если бы мы спросили о мотиве, побудившем персов к измышлению *Аримана*, то таким мотивом оказалась бы необъяснимость зла в человеческом роде и в мире, невозможность вывести его из начал *Ормуздовых*; следовательно мотив больше нравственно-практического, чем метафизико-теоретического свойства; а этим затмеваются и отодвигаются на второй план метафизическая реальность и достоинство *Аримана*. Некоторые исследователи персидской религии хотят вывести персидский дуализм из первоначального единства; думают, что персы в начале верили в единое верховное первосущество, названное ими *Зервана-Акарана* (“безграничное время”) и произведшее из себя противоположные принципы – *Ормузда* и *Аримана*.⁶⁶³ Очевидно, что этим персидское божество будет не возвышено с нравственной точки зрения, а унижено, так как лишается личного существования (оно будет возвышенно только с чисто метафизической точки зрения); потону мы охотно ставим себя на сторону тех исследователей (между прочим *Шпигеля*), по мнению которых *Зервана-Акарана* позднейшего происхождения, и притом, быть может, иноземного. Аналогия с другими религиями заставляет предположить, что “безграничное время” – метафизический плод позднейшей спекулятивной мысли, коснувшейся *Зороастрова* учения и произведшей в нем реформу. В древнейших частях *Авесты* *Зервана* нигде не поставляется выше *Ормузда*; грамматическое же недоразумение, послужившее поводом к образованию мнения о превосходящем *Ормузда* первосущество (Зерване), объяснено *Деллингером*.⁶⁶⁴

Если человек обладает свободной волей для осуществления нравственной задачи своей и для нравственной

борьбы с царством *Аримана*, то откуда он почерпает сведения об этой задаче, что служит источником для познания ее. Для борьбы с *Ариманом* и достижения святости и блаженства считалось вполне достаточным священное слово *Зороастрово*, откровенный закон, и ни в одной из древних языческих религий не выражена так ясно идея божественного откровения религиозно-нравственного учения, как в персидской. Есть верование и в невидимое содействие *Ормузда* правоверующим.

Нравственная самостоятельность человеческая, служащая одолению царства *Аримачова* и осуществлению целей *Ормузда*, должна заявить себя в исполнении следующих основных требований нравственного закона: требования блюсти правду в отношениях к людям, требования возделывать природу в интересах культуры и требования сохранять Физическую и нравственную чистоту.

Древние писатели единогласно свидетельствуют о чрезвычайном уважении и любви персов к истине и верности в исполнении обещаний. “Чего не позволено у персов делать, – говорит *Геродот*, – того не позволено и говорить”. “Всякое дурное действие главным образом потому постыдно, что совершивший его вынужден бывает лгать для сокрытия его.” “Детей*, – пишет *Ксенофонт*, – обучали у персов верховой езде, стрельбе из лука и правде”.⁶⁶⁵ Это плод предписаний *Зенд-Авесты*, которая за ложь угрожает жестокими муками ада, как за самое тяжкое преступление, мотивируя строгое запрещение лжи тем, что она делает людей детьми *Аримана* (который называется в *Авесте* “лжецом”, обманщиком), – между тем как истина уподобляет человека *Ормузду*, которого тело подобно свету, а душа – истине. Тяжесть греха лжи еще больше увеличивается, когда нарушено слово, соединенное с “рукобитием”.⁶⁶⁶ Отсюда понятны необыкновенное уважение персов к клятве и разные приуготовительные действия к ней, направленные к тому, чтобы воздержать человека от клятвы и уладить дело иным способом, или чтобы возбудить в нем страх к нарушению данной клятвы.

Если сообразим, в каком отношении нравственная область находится к интеллектуальной, благо – к истине, если

вспомним, что порча характера начинается обыкновенно (как у взрослых, так и у детей) со лжи, то для нас ясно будет высокое нравственное значение зендского закона о правде. Если обратим внимание на то, что на справедливости в отношениях между людьми зиждется порядок всякой социальной жизни, то для нас понятна будет ценность этой зендской идеи и для персидского гражданского благоустройства. И у персов стоят на переднем плане не те только добродетели и пороки, которые непосредственно вытекают из идей справедливости или несправедливости и больше юридического характера, чем нравственного, но и те, которые находятся в посредственном отношении к ней и характера нравственного. К первым относим такие преступления, как напр., воровство, и вообще повреждение собственности, или убийство и изувечение, вообще нарушение личной безопасности, а к последним такие добродетели, как напр., благотворительность и гостеприимство. Отношение последних добродетелей к справедливости таково, что справедливостью предполагается равенство права и отношений между людьми, как обладающими одинаковыми человеческими достоинствами, и, след., равенство дружбы и взаимного вспомоществования в случаях нужды. Воровство, по свидетельству древних писателей, считалось презреннейшим пороком у персов; и персы настолько были проникнуты мыслью о неприкосновенности чужой собственности, что могли оставлять деньги и драгоценности не только не под замком, но и на распутии улиц. Личная жизнь защищалась и оберегалась даже в самом зародыше; отсюда строгие отношения *Зенди-Аеесты* к противоестественному разврату, к вытравлению плода и т.п. Благотворительность была настолько развита, что персы, по свидетельству *Ксенофонта* более любили давать, нежели брать. Господство таких гуманных начал в отношениях к ближним замечаем и в судебном законодательстве; хотя, впрочем, не надобно забывать, что персы были народом серьезным и строгим. Большая часть проступков наказывалась штрафами и духовною епитимией; но буйство, неестественный разврат, прелюбодеяние, осквернение священного огня наказывались смертью. Гуманный дух проникал и семью, — хотя,

конечно, отец пользовался в своем доме властью восточного распорядителя, и воспитание детей было у персов строгое и даже суровое.

Закон об отношениях между людьми не есть единственный фактор благоустройства и благосостояния общества; необходимо еще нормировать отношения людей к природе, которая служит подмостками или театром для исторических событий и находится в многообразных отношениях с интересами и судьбами человеческой жизни. И эти отношения нормируются в *Зенд-Авесте*. Осуществление этих норм составляет, сказали мы выше, вторую главную задачу нравственной деятельности перса. Задача эта состоит в том, чтобы возделывать природу в интересах культуры. Она имеет религиозную подкладку. Если враждебный Ариман. вторгся в Ормуздово мироздание и ввел в него вредоносные силы и бесплодные и мрачные элементы, находящиеся в дисгармонии с Ормуздовым созданием, то отсюда следует, что последователю Ормузда необходимо бороться с Ариманом и в природе. Он должен истреблять вредных животных, взращивать полезные и плодовые растения и деревья, сокрушать возможными мерами губительное действие холода, жары, грозы, пустынных ветров, тщательно обрабатывать землю и оплодотворять ее. Потому земледелие пользовалось у персов священным значением. А умерщвление вредных животных налагалось иногда в виде наказания. Из животных особенным вниманием и заботливостью пользовались вол, корова, лошадь, собака и петух, как имеющие близкое отношение к возделыванию земли и самые полезные для человека. К этой же категории обязанностей надо отнести заботы человека о своем физическом здоровье, так как болезни и увечья суть также произведение *Аримана*. Медицина считалась важнейшей из наук и находилась в тесной связи с религией. В священных книгах врачи представляются служителями Ормузда и получают точная предписания относительно выполнения своей практики. Понятно, что такой привилегированной наукой не преминули заняться жрецы. Третье основное требование нравственного закона – соблюдать нравственную и физическую чистоту

отчасти содержится уже в первых двух требованиях, и соблюдение его связано с соблюдением этих. Если вредоносные животные и все вообще Аримановы создания в природе суть нечистота, темная сторона в бытии, то, следовательно, заботясь об уничтожении этой темной стороны, перс исполняет закон физической чистоты. Или если ложь и обман суть нечистота, то следовательно заповедь о правде есть заповедь о нравственной чистоте. Ни требование чистоты не ограничивается в персидском кодексе этим общим и переносным понятием чистоты, но имеет и специфическое значение. И в этом последнем случае законом чистоты нормируются отношения человека не столько к природе и к другим людям, сколько к самому себе. В физическом отношении законом чистоты запрещается человеку осквернять свое тело прикосновением к разного рода нечистым (Аримановым) предметам, в особенности к трупам,⁶⁶⁷ и пренебрегать им. А в нравственном отношении требуется искоренять в себе всякие злые намерения и постыдные желания.

Если обратим внимание на предписание персидской этики – возделывать и образовывать природу, споспешествовать повсюду жизни и производительности, то для нас ясно будет, к какому богатству, содержательности и жизненности могла вести нравственную деятельность человеческую эта этика. И она действительно вела к тому, хотя и не приводила к полной чистоте и совершенству. Здесь мы встречаем тот принцип, какой в новейшее время введен в этику *Шляйермахером* и послужил к оживлению и обогащению нравственной деятельности, скованной сухостью и формализмом морали *Канта*, У персов не находим индийского отшельничества с его бездейственным созерцанием и аскетизма с его неестественными лишениями и самоистязаниями. На каждой девице лежит священный долг выйти в замужество, и на всяком созревшем юноше лежит священный долг жениться; в противном случае им угрожают наказания в аде. Вообще, семейная жизнь, имевшая целью распространение рода человеческого и в нем Ормуздова царства, ценилась высоко (как у китайцев); браки дозволялись даже между родными братьями и сестрами.⁶⁶⁸ Умеренные и

естественные наслаждения земной жизнью дозволялись, и даже в них полагалось высшее благо жизни. Незачем духу воевать с плотью и подавлять ее, если источник зла не в ней; и чувственная природа есть благое создание *Ормузда*. А если обратим внимание на основную задачу персидской нравственности— вести борьбу с царством *Аримана* и бодрствовать в виду этого противника и днем, и ночью,⁶⁶⁹ то естественно ожидать развития у персов энергии, мужества, крепости. Персидская нравственность — деятельного характера. Хотя не только индийцы, но и все арийские племена склонны, можно сказать, к умозрению и созерцательности, но у персов не видим пустой индийской мечтательности. Известно, что *Геродот* и *Ксенофонт* поставляли цивилизованным грекам в пример простоту жизни персов, строгость нравов их, этих “варваров”, но греческому названию, и нравственную силу. Известно также, до какого совершенства была доведена персидская армия во времена *Кира*. Можно предполагать также, что если бы греки проиграли битву при Марафоне и Саламисе, то служение *Ормузду* сделалось бы господствующей религией всего тогдашнего цивилизованного мира.

Но реализмом персидской нравственности не был совершенно вытеснен идеалистический фактор (как в Китае). Для каждой нравственной заповеди можно найти у персов, и мы указывали, религиозную подкладку. Нравственностью не была подавлена у них религия. Есть здесь богослужение, средоточие которого составляют, как и у других народов, молитва и жертва. Молитвенными воззваниями наполнена значительная часть *Зенд-Авесты*, и есть молитвы как хвалебные в честь *Ормузда*, так и просительные, имеющие предметом ниспослание божественной помощи человеку. Молитвы совершались за всех правоверных, как живых, так и умерших (с верой в прощение, по молитвам, грехов их), и возносились гениями к престолу божества.⁶⁷⁰ Молились как в урочные часы, назначенные для общественного богослужения, так и при каждом удобном случае (при отходе ко сну и пробуждении, при начале занятия и т.д.). Главнейшей жертвой был напиток *Гаома*.⁶⁷¹ Вкушение от него считалось таинством, посредством которого божество

открывается человеку и сообщает ему зерно жизни. Жертвенное же значение имел постоянно поддерживаемый в священных местах неугасающий огонь, необыкновенно почитаемый “огнепоклонниками”-персами, как символ светоносного Ормузда и всей деятельности перса, ведущего постоянную борьбу с силами тьмы. Зародились и развились у персов даже религиозные мистерии (Митры), наподобие мистерий греческого Адониса или египетского Озириса, и как будто не совсем согласовавшиеся с общим характером религиозно-нравственных воззрений *Зенд-Авесты*. Но реалистический характер персидской жизни отпечатлевается и на богослужебной стороне. Напр., у персов долгое время совсем не было храмов (*Геродот*), а приносились жертвы на возвышенных местах или у прозрачных вод; а когда храмы явились, то имели самый прозаический над, почти нисколько не отличались по архитектуре от обыкновенных жилых домов. Повсюду выдерживалась также в богослужении первоначальная религиозная идея и взгляд перса на мир и жизнь. Не было у персов и кровавых жертв. Кровавые жертвы несогласны со взглядом перса на высокое значение жизни в природе; а приношение в жертву нечистых животных, истребление которых составляло одну из нравственных задач человека, не могло быть приятным Ормузду, так как нечистые животные суть произведение Аримана.⁶⁷²

После всего сказанного о нравственных задачах и деятельности перса можно назвать персидский народ, с нравственной точки зрения, самым разумным из всех восточных. Этика его содействовала самому здоровому, сравнительно говоря, человеческому существованию. Нравственно-культурное значение его на востоке самое высокое. Кто из современных моралистов не согласится с этим, если он самую правильную человеческую жизнь признает жизнь того человека, который всецело погружен в труд и борьбу из-за разрешения задач реальной жизни, поставленных ему высшей (божеской) силой, зиждущей нравственный миропорядок?

Но нравственный миропорядок составляется не из деятельности только, но и из возмездия за деятельность, не из труда и заслуг только, но и из суда и награды за заслуги. И эта сторона нравственного миропорядка развита у персов выше сравнительно с развитием ее у других восточных народов. Естественно ожидать, что приверженец *Ормузда* и в настоящей жизни будет пользоваться и наслаждаться благами его созданиями в природе, а приверженец *Аримана* будет лишен их. Но если вспомним, что *Ариман* имеет пока в сем мире великую силу, что он в значительной степени простирает власть свою на благие создания *Ормузда*, то не станем удивляться, если *Ариман* нередко наделяет благами *Ормузда* противников его (*Ормузда*), и препятствует пользоваться ими приверженцам его. Кроме того, в настоящем мире добрые и злые люди слитком перемешаны между собою, чтобы возможно было разграничение их и правильное возмездие. То и другое может произойти только за гробом. В третий день по смерти каждая человеческая душа должна пройти через роковой мост *Чиневат* (магометанский *Серат*); душа чистая, т.е. обнаружившая при испытании на этом месте перевес добрых дел над дурными, свободно проходит по этому мосту и стремится в блаженные обители *Ормузда*. а для души нечистой, т.е. с перевесом дурных дел, мост оказывается слишком узким и непрочным, вследствие чего она проваливается в зияющую под мостом пропасть для нескончаемых мучений. И чистую, и нечистую душу встречает, кроме ангела-судии, ее фервер, т.е. первоначальное человеческое “я”, которое земной жизнью человеческой или сделало еще чище, чем было прежде, или загрязнено. Нескончаемость, впрочем, мучений грешников кажется надо понимать в персидской эсхатологии относительно. Есть мнение, что персы учили и о чистилище.

Продолжительность существования мира разделяется на четыре периода, каждый, в 3000 лет. Сначала *Ормузд* и *Ариман*, каждый со своей силой и властью, существовали отдельно и были разъединены беспредельным пустым пространством; но *Ормузд*, превосходивший *Аримана* предвидением, знал о существовании наряду с собой противника и начал строить план

и делать приготовления к обессилению его. В план входил и наш видимый мир, который был создан после невидимого и наполнил собою пропасть, разделявшую два врожденная начала. Когда *Ариман* заметил блеск Ормуздова царства и увидел созданный *Ормуздом* мир, то поспешил произвести в нем вражду и нестроения; а он мог это сделать, так как был еще весьма силен. Все это произошло в первые два периода. Последние же два исполнены борьбой двух царств. В первый период борьба нерешительна; *Ариман* на столько еще силен, что *Зороастру* имевший задачей открыть людям средство и путь к победе над Аримановыми силами, мог явиться только к концу этого периода. Решительная битва, которая определит, на чьей стороне истинная сила и правда, произойдет во второй период. После некоторого времени, кажущегося ослаблении своего, *Ариман* сделает последнюю ожесточенную попытку сразить царство добра. Описание последних дней существования мира весьма сходно с описанием этого предмета христианским. Тогда будет такова скорбь, по изображению священным персидских книг, какова не была от создания мира. Войны, голод и поварьные болезни распространятся по всей земле. Религия будет попирается, невинность страдать и исчезать, всякое счастье и радость разрушатся. Нестроения и скорбь отразятся \и на всех небесных светилах, которые померкнут. Но *Ормузд*, который все это предвидел и predetermined еще при первом столкновении с *Ариманом*, не оставит без помощи сподвижников своих ла земле; для поражения *Аримана* он также напряжет все свои силы. По действию *Ормузда* явится тогда на земле *Созиош*, который нанесет последний удар Ариманову царству. По его голосу последует воскресение тел всех умерших людей и соединение их с своими душами. Тогда последует совершенное отделение добра от зла и полное освобождение его от стеснений и оков последнего. Есть, впрочем, верование, что и *Ариман* со своим царством в конце концов обратится к добру (апокатастасис), и следовательно дуализм окончится единоначалием. По всей вероятности верование это позднейшего происхождения \и находится в связи с учением о

Зерваве-Акаране. Коль скоро *Ормузд* и *Ариман* сведены позднейшей догматикой к единству в происхождении своем, то естественно, если они сведены к тому же и в конечном исходе свой жизни и своих судеб.

Неизвестно также с достоверностью, как персы, понимали воскресение мертвых и жизнь обновленных тел. Только факт воскресения мы можем констатировать в персидской эсхатологии с уверенностью. Некоторые ученые (напр., *Бюрнуф*, *Рот*, *Хрисанф*) утверждают, что учения о воскресении не было в древнейшей Зороастровой системе, что оно появилось в позднейшее время под влиянием иудео-христианского учения и принадлежит позднейшей священной литературе персидской. Но если бы оно и не содержалось в *Авесте* в том ее виде, в каком она есть у нас, то отсюда еще не следует, что оно не существовало в древнее время; мы имеем только отрывки из древней *Авесты*, потому возможно, что оно содержалось в потерянных частях. А что оно существовало раньше появления позднейших священных книг, *Шписс*, в своем специальном исследовании о загробной судьбе человека по представлению народов. ссылается на свидетельство из 4 века до Р.Х. *Феопомпа*, который говорит (по *Диогену Лаэртию* и *Плутарху*), что персидские маги учили о всеобщем воскресении мертвых.⁶⁷³ Он (*Шписс*) замечает также, что если в древней *Авесте* нет следов учения о воскресении мертвых, то это не мешало существовать верованию об этом предмете точно также, как не мешало христианам первых веков верить в такие предметы, о которых не говорится в Библии. А между тем вера в воскресение тел, продолжает *Шписс*, находится в полном соответствии со всей Зороастровой системой. Весь человек, по телу и душе, есть создание *Ормузда* и предназначен к бессмертной жизни в его царстве. *Ариман* изменой и обманом овладел им и предал его смерти и преисподней. Но если *Ормузд* одержит в конце четвертого периода победу над *Ариманом*, то он, естественно, пожелает освободить и возвратить в свое царство все созданное им и составлявшее его собственность... *Шписс* ссылается еще на тот Факт, что с явлением *Созиоша* всегда связывалась в позднейшее время

надежда на воскресение; а ожидание этого пророка и освободителя несомненно находится в древних частях *Авесты*.

Мы раз смотрели главные и лучшие стороны персидского нравоучения и показали превосходство его пред нравоучением других восточных народов. Покажем теперь слабые стороны и недостатки его.

Нельзя прежде всего сказать, чтобы в понятии о божестве был сделан у персов совершенный перерыв с физической природой. Это видно, во-первых, из того, что *Ормузд* представляется в *Авесте* имеющим тело (хотя светоносное, прекрасное). Во-вторых, у персов всегда господствовало поклонение огню и воздавались божеские почести другим материальным элементам (земле, воде, воздуху). В *Зенд-Авесте* огонь называется “сыном Ормузда”; и по предписанию *Ормузда*., желающий быть услышанным на молитве должен молиться прежде всего огню. Потому-то всякое жертвоприношение и всякая общественная молитва начиналась молитвенным обращением к огню, который здесь же горел. Обнаруживать невнимание и небрежение к огню, например бросанием в него каких-нибудь нечистых предметов, положением сырых и неудобосгораемых дров, раздуванием или тушением огня губами, считалось тяжким грехом, за который иногда налагалась (по свидетельству *Геродота*) даже смертная казнь. И напротив, считалось весьма спасительным влагать в огонь горючие и благовонные вещества. Для домашнего употребления заповедовалось зажигать как можно меньше огня. Строго наказывалось и осквернение воды, – например, плеванием, испусканием мочи, перегонкой через воду стад и т.п. Из числа знаков благоговейного почитания земли укажем на своеобразный у персов способ уничтожения трупов умерших. Трупы не могли быть сжигаемы, так как огня не должно касаться ничто нечистое (а трупы относились к самым нечистым предметам); но нельзя было и зарывать их в землю, так как этим осквернялась бы земля, – что также греховно. Как же быть? Персы относили умершего на какое-нибудь возвышенное место, там обнажали его и оставляли на съедение хищным животным и птицам.⁶⁷⁴ В-третьих, недостаток у персов

совершенного перерыва в понятии о божестве с физической природой видно из обоготворения животных. Хотя оно не доходило до той высоты, на какой стояло у египтян, но тем не менее существовало у персов. Известно, напр., какую важную роль играла у них собака, присутствовавшая при смерти человека. Известно также, что за убийство и даже побитие собаки налагалось продолжительное и тяжкое наказание; а за ласковое обращение с собакой обещалось небесное блаженство. Следовательно, и персидская религия не была свободна от пантеистической подкладки; и эта пантеистическая тенденция еще яснее обнаружилась в учении о Зерваве-Акаране.

Кроме натуралистического характера, персидское божество претерпевает еще некоторое ограничение, несовершенство и не пользуется полной свободой; да это с необходимостью вытекает из натуралистического характера его. Ограничивается персидское божество как существующим наряду с ним другим самостоятельным и противоположным ему божеским началом, так и миром, который оказался для *Ормузда* необходимым (а не свободно полагаемым по внутреннему благостному влечению) в интересах борьбы с *Ариманом*. Следовательно, оно не может быть названо в полном смысле слова абсолютным духом.

Нравственную вину перс переносит на божество и выдвигает его за пределы мира исторического времени. Этим он, с одной стороны, ослабляет значение греха и вины по отношению к человеку и человеческому роду, а с другой – субстанциализирует зло, полагая в нем принцип. Хотя и христианство признает зло, как нечто качественно (существенно) отличное от добра, но принцип полагает только в добре (божестве); в зле же не признает принципа, а считает его только случайным уклонением тварной воли от принципа добра.

Внутренняя сила или интенсивность, сообщенная *Зороастром* персидской нравственности и оживившая ее, впоследствии времени, под влиянием жрецов, расплылась и потерялась в механизме обрядовых церемоний и скрупулезного выполнения внешних предписаний жреческого закона. В этом отношении персы могут спорить с индийцами, если даже не

превосходят их. Вызывая удивление греческих современников хорошими сторонами нравственной жизни своей, они вызывали удивление их и этой нехорошей стороной. Мелочный казуистический характер выродившейся под опекою жрецов персидской нравственности как нельзя яснее заметен из перечня всевозможных случаев осквернения через прикосновение к различным нечистым предметам (особенно ко всему мертвому) и из описания сложных процессов механического очищения от осквернения всевозможными материальными веществами. Не только женщина во время месячных очищений и после родов должна быть удаляема от общества почитателей *Ормузда*, как нечистая и оскверняющая все прикасающееся к ней, но и всякие мокроты органические (напр., слюна), всякая малейшая грязь в доме, волосы, ногти и т.п. давали нечистым духам власть над домом и лишали человека нравственной чистоты. Путь, по которому пронесен мертвец, считался нечистым и оскверняющим всякого проходящего по нему до тех пор, пока не был очищен молитвами и заклинаниями. Земля, на которой лежал труп человека или собаки, считалась нечистой целый год; ее нельзя было ни обрабатывать, ни поливать водою. Вещи, соприкасавшиеся с трупом, подлежали непременно уничтожению. Скрупулезное отношение персов к огню и воде, как священным предметам, отчасти уже показаны нами. А из церемоний очищения наиболее поражает сложностью и странностью так называемый обряд очищения десяти ночей. Назван он так потому, что совершался в течение десяти ночей, в продолжение которых очищавшийся проходил по нескольким углублениям, нарочно устроенным для этой цели в земле и изображавшим различные степени очищения, и вытирал все тело, при чтении молитв, то водою, то землею, то воловьею уриной, то всем вместе. Малые омовения были короче и состояли в омовениях рук и ног. На всякий случай, на всякий шаг, на всякое занятие установлены были определенные молитвы и обряды; они сильно беспокоили человеческую совесть – как бы не промахнуться против чего либо, и тормозили свободное нравственное развитие.

При всей гуманности и простоте нравов персы не могли предохранить себя от восточного деспотизма правителей и от восточной роскоши и распущенности в жизни. То и другое усилилось в особенности с распространением персидского господства над вавилонянами, ассирийцами и другими народами Азии и Африки, и с достижением цветущего состояния персидского государства. С одной стороны, знакомство с вавилонянами и ассирийцами, которых нравственную жизнь мы уже изобразили в своем месте, послужило дурным образцом для персов. Гарем персидских государей не уступал гаремам страстных семитических государей; а роскошь в пище доходила до того, что каждая провинция должна была нарочито доставлять к царскому двору (при котором ежедневно обедало до 15.000 человек) особый вид съестных припасов. А с другой стороны – образование огромной персидской монархии из разнохарактерных и разноплеменных народов побуждало правителей тем жесточе и насильственнее относиться к поданным, чтобы предохранить государство от распада. Грабительство же и несправедливости персидских сатрапов почти вошли в поговорку. Деспотизм подавлял индивидуальность и тормозил свободное развитие человеческой жизни; а распущенность нравов ослабляла нравственный характер и предал персов в жертву Александру Македонскому. Последнему содействовало, конечно, и то обстоятельство, что слишком сложная персидская монархия не находилась в живой органической связи между собой, и что при дворе происходили постоянные интриги и междоусобия из-за престолонаследия (при множестве царских жен). В настоящее время исповедники Зороастровой религии составляют самую незначительную часть в статистической таблице религиозных исповеданий на земле, всего только один процент; но и до сих пор они сохраняют деятельный характер свой, с успехом участвуют в торговле и промышленности, склонны усваивать европейское образование, крепко держась в то же время Зороастрова учения.

К недостаткам персидской нравственности надобно отнести, наконец, то, что в ней, при всем признании высшего

порядка вещей, недостает религиозной теплоты и сосредоточенности. Хотя мы нашли у персов гармоническое соединение всех элементов или факторов человеческой жизни, у других восточных народов влекущих человека к большей или меньшей сосредоточенности, но гармония эта относительна. Строго же говоря, политико-индустриальным фактором в значительной степени заслоняется у персов религиозно-нравственный фактор.

Но тем не менее персами сделано и закончено все, чего можно потребовать от человека в таких условиях существования, при каких жил и действовал восточный человек. Следовательно, персами заканчивается один из периодов нравственно-исторического развития человечества.

Примечания

¹ - System der gesammten Ethilc von Landau, 1 Bd., Berlin, 1877, в VI. Название “этика” “ифика” (от ἠθός или εἶδος) – самое древнее и самое меткое, по нашему мнению, для науки, трактующей о нравственности; оно введено еще Аристотелем, в настоящее время обычно у протестантских моралистов. Можно назвать науку о нравственности и “моралью (от mos, mores); название это встречается у Цицерона и Сенеки, а в наше время употребляется у моралистов-католиков.. Но мы предпочитаем первый термин.

² - История индуктивных» наук от древнейшего до настоящего времени, пер. Антоновича и Пыпина, т.I, стр.10.

³ - История индуктивных» наук от древнейшего до настоящего времени, пер. Антоновича и Пыпина, т.I, стр.10.

⁴ - Прав.Обозр. за май 1874г., стр.496–497.

⁵ - Прав.Обозр. за апрель 1875г., стр. 384, 388.

⁶ - Прав.Обозр. за сентябрь 1874г., стр.317.

⁷ - Прав.Обозр. за январь 1875г., стр.23.

⁸ - Прав.Обозр. за май 1874г., стр.498; сент., стр.297, 316.

⁹ - Прав.Обозр. за янв. 1875г., стр.64

¹⁰ - Theologache Ethik, 2 Aufl., 1 Bd., Wittenberg, 1867, s.XIII.

¹¹ - Handbuch der christhchen Sittenlehre, 1 Bd., Berlin, 1861, s.III.

¹² - Allgemeine practische Philosophic, Leipzig, 1871, s.VII.

¹³ - Die christliche Ethik, Allgem. Th., Gotha, 1871, s.III,IV.

¹⁴ - System d. gesammt Ethik, 1 Bd., 1877, s.VI, – Обходим суждение Бокля (и подобных ему) о состоянии за последнее время науки о нравственности, – обходим потому, что оно беспримерно по нелепости, по лживости; “систематические сочинения о нравственности», по соображениям Бокля, “достигли своего зенита в XIIIв., после этого периода началось их падение; они встретили сопротивление в духе протестантизма, и в конце XVIIв. это направление погасло во

всех странах"(?!). – История цивилизации в Англии, пер. Бестужева-Рюмина и Тиблена, 2 изд., 1т., 1ч., 1864, стр.143.

¹⁵ - System der christlichen Ethik. 1 Th., Regensburg, 1850, s.III.

¹⁶ - Die christliche Ethik, 2 Aufl., Stuttgart, 1874, s.3.

¹⁷ - Die christliche Ethik, 2 Allg., Th., 1871, s.V.

¹⁸ - В предисловии ко второму изданию недавно названного сочинения его по нравоучению.

¹⁹ - Vorträge über die Moral des Christenthums im Winter 1872 in Leipzig gehalten, 2 Aufl., Leipzig, 73, s.198.

²⁰ - Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden, neu begründet und im Umriss ausgeführt, Leipzig, 1874, s.VI.

²¹ - System d. gesammten Ethik, 1 Bd., s.V.

²² - Нет нужды перечислять все; укажем для примера новейшие из них – «Записки по нравственному православному Богословию» Солярского, в 3 томах, Сиб., 1860; «Православное нравственное богословие» Халколивакова, 2 изд., Самара, 1875. – Философских же этик у нас совсем нет.

²³ - Исключение составляет учебник по нравственному богословию Фаворова, но это не больше, как конспект лекций, читанных автором студентам Университета.

²⁴ - Понимаем термин этот в том смысле, в каком о «систематическом* богословии» говорит Эттинген в своей классификации богословских наук, сделанной им в его этике, к категории которого относит он догматику и этику. S.360 и w.

²⁵ - Между тем не a priori, а опытно нам известно, что многие у нас судят о современной этике только на основании указанных сейчас средств, т.е. высказывают неблагоприятные суждения об этой науке, а между тем, как можно заметить, знают о ней только то, что написано у нас по этой науке и что писаю у немцев назад тому десятка лет. Нам приходилось сталкиваться с некоторыми из представителей нашей богословской науки и слышать отзывы и суждения их о науке о нравственности; против них-то и подобных им и направлена наша речь. Что вышло бы, если бы мы в настоящие дни вздумали произносить суждение о статистике, политической экономии и о некоторых

других весьма юных еще науках на основании тех данных, которые приобретены нами по этим предметам назад тому 20 лет? – между тем как специалистам этих наук известно, что они быстро поднялись на научную ступень именно в самые последние десятилетия.

²⁶ - Die Moral des Christenthums, Stuttgart, 1864.

²⁷ - Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre; Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage, 2 Thle, Erlangen, 1868–1873.

²⁸ - System der Ethik, Prag, 1877.

²⁹ - La morale, Paris, 1874.

³⁰ - Душа человека и животных, пер. Кемница, Сиб., 1865, стр.1.

³¹ - D. christl. Ethik, Alig. Th., s.IV.

³² - История цивилизации в Англии, 1т., 1ч., стр.135 и др.м.

³³ - В опровержение мысля Боки о крайней подвижности умственных истин сравнительно с развитием нравственных идей можно сослаться, напр., на “Историю индуктивных наук с древнейшего до настоящего времени Уэвелля. А в опровержение теория его, игнорирующей моральный фактор в прогрессивном развитии человечества и преувеличивающей умственный фактор, можно указать пока на статью из “Прав. Обозр.» за 1874 г. – “Нравственность, как условие истинной цивилизации и специальный предмет науки».

³⁴ - А объективность – первое условие ясного сознания и отчетливого познания предмета.

³⁵ - Allgemeine Pädagogik, Braunschweig, 1852, s.16.

³⁶ - Wuttke, Handbuch d. christl. Sittenlehre, 1 Bd, 1861, s.III.

³⁷ - Зд. “девственный лес”, (нем.; прим. ред. Азбуки веры).

³⁸ - Wuttke, Handbuch d. christl. Sittenlehre, 1 Bd, 1861, s.III.

³⁹ - Свободнее от этого тормоза Россия.

⁴⁰ - Необходимое условие (лат.; прим. ред. Азбуки веры).

⁴¹ - Обусловливает совпадение между мышлением и бытием.

⁴² - Философский. лексикон Гогоцкого, 3т., Киев, 1866?
стр.543.

⁴³ - Ueber philos Studium, d klein. Schriften, изд.
Гартенштейном I., s.101 u.w

⁴⁴ - По буквальному значению слова под практической философией следовало бы разумеать не более, как применение к делу того, что изложено в теоретической философии. Но на самом деле практической философией называют особую философскую науку (значит, теорию), стоящую рядом с теоретической частью и имеющую предметом своим сферу деятельности и жизни, отличную от сферы теоретической философии. Называют именно ту часть философии, в которой рассматриваются начала, законы и формы нравственной деятельности человеческий. В практическую философию входят следующие элементы: этика в тесном смысле, или нравственная философия, естественное право или философия права, и эстетика, или философия искусства.

⁴⁵ - А в области чувства обе эти стороны находятся еще в темном, зачаточном соединении.

⁴⁶ - Одни из западных богословов ставят “практическое” богословие, обличающее название науки, рядом с “историческим» богословием, обнимающим библейско-экзегетическое и церковно-историческое исследования, и “систематическим” богословием, обнимающим догматику и этику, как. особую, третью часть богословия? другие же соединяют практическое богословие с этикой в одну часть богословия и различают “теоретическое и “практическое* богословие (кроме исторического). Мы следуем первой классификации богословских наук, хотя, конечно, в известном смысле может быть принята и вторая.

⁴⁷ - Кантово основание для метафизики нравов, пер. Рубак, Николаев, 1803, стр.3.

⁴⁸ - D. christl. Sittenlehre, s.280. – Эттинген отличает этику от практического богословия и относит ее к области “систематического” богословия.

⁴⁹ - Die christliche Ethik, 2 Aufl, Stuttgart, 1874, s.15.

- ⁵⁰ - Die Moral des Chistenthums, Stuttgart, 1864, s3.
- ⁵¹ - Die Moral des Chistenthums, Stuttgart, 1864, s3.
- ⁵² - “Метафизика нравов”, стр.5–6.
- ⁵³ - Сократ и Спиноза отождествляли волю с рассудком; Аристипп и Эпикур смешивали нравственное чувство с чувственным удовольствием; со времени Платона с ним соединяли идею эстетического равновесия; Гомер и весь вообще древний мир смешивали нравственную сферу с религиозной, а в новое время нравственные принципы выводил из религиозных идей Лейбниц.
- ⁵⁴ - Vortrage ub. d. Moral d. Christenthums, s.5. 6.
- ⁵⁵ - Nenes Lehrbuch der Moral fur Theologen nebst Anleitung zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen, 3 Aufl., Gottingen, 1825, s.1. 2.
- ⁵⁶ - Nenes Lehrbuch der Moral fur Theologen nebst Anleitung zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen, 3 Aufl., Göttingen, 1825, s.1. 2.
- ⁵⁷ - Гиршер, Die Chrsttliche Moral, 1 Bd., Tubingen, 1851, s 8.
- ⁵⁸ - Cp. Geschlehte d. Moralphilsofie von Staudlin, Hannover, 1822 s.79 u.w.
- ⁵⁹ - Ein psychologischer Blick in unsere Zolt, Vortrag, Berlin, 1872, s.15.
- ⁶⁰ - Vortrage ub. d. Moral d. Chriatenthums, s.198. 9.
- ⁶¹ - Moralstatistik Erlangen, 1868. – Christliche Sittenlehre, Erlangen, 1873.
- ⁶² - Метафизика нравов, стр.6.
- ⁶³ - Cp., напр., Мф.5:16; 1Пет.2:12 и др.; 1Пет.3:16.
- ⁶⁴ - Naturlehre des Moralischen und Kunctlehre der moralischen Erziehung, Leipzig, 1856, s.V. VI.
- ⁶⁵ - Vortrage ub. Moral d. Chrisrenthums, s.VI.
- ⁶⁶ - Theologische Ethik, 2 Aufl., 1 Bd., Wittenberg, 1867, s.X.XIII.
- ⁶⁷ - Оу имеет в виду собственно немецкую нацию; но многое из того, что сказано им о немецкой нации, может быть применено и к другим национальностям.

- ⁶⁸ - Ein psychologischer Blick in unsere Zeit, s.13.
- ⁶⁹ - Чит. Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung von Hertling, Bonn, 1675.
- ⁷⁰ - Эттинген, Moralstatistik, s.18.
- ⁷¹ - Vorträge über d. Moral. Christenthums, s.7.
- ⁷² - Смысл этого выражения сейчас будет выяснен.
- ⁷³ - Каулих, Über die Freiheit des Menschen, Prag., 1866, s.44.
- ⁷⁴ - Чит. Vorlesungen über d. Allgem. Pädagogik von Ziiler, Leipzig, 1876, s.21 и т.д.
- ⁷⁵ - Ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. (1Ин.3:4 – И грех есть беззаконие (1Ин.3:4)).
- ⁷⁶ - Рим.7:25; 1Кор.15:56 δύναμις ἀμαρτίας – сила греха; Гал.3:13 κατὰρα τοῦ νόμου – клятва закона.
- ⁷⁷ - В первый раз Зиссмилх высказал эту мысль в 1742 году, в одном из небольших сочинений своих; но вполне развита она и обоснована в главном его сочинении – Göttelehre Ordnung in der Veränderungen des menschlichen Geschlechts B.I, II. Хотя Зиссмилх пользовался уже работами предшествовавших ему английских статистиков, на что он сам указывает в названном сейчас сочинении, во тем не менее, честь открытия “божественного порядка” в человеческом роде принадлежит ему.
- ⁷⁸ - Перечень сочинений, названных здесь и не названных статистиков см. в исторической части моральной статистики Эттингена, стр.89–234.
- ⁷⁹ - Die Moralstatistik von Oettingen, s.155.
- ⁸⁰ - Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou essai de physique sociale, Vol.I. II, Paris, 1835.
- ⁸¹ - Более крупным из них, кроме называемого сейчас: Lettres sur la théorie des probabilités, Bruxelles, 1846; Du système social et des lois qui le régissent, Paris, 1848; De la statistique considérée sous le rapport du physique, du morale et de l'intelligence de l'homme, Bruxelles, 1860.
- ⁸² - средний человек (фр.; прим.ред. Азбуки веры).
- ⁸³ - В “Истории цивилизации в Англии”.

⁸⁴ - Гл соч. – Die Gesetzmässigkeit in d. scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen, 2 Thie, 1864.

⁸⁵ - Термины “физика” и “этика” употребляем в широком смысле этих слов, обнимая цели и сферы физического и нравственного мира, – в таком смысле, в каком употребил эти термины Аристотель, разделив все науки на “физику”, “этику” и “логику”, или Кант в подобной же классификации в “Метафизике нравов”.

⁸⁶ - Если читатель позволит употребить, (переносно) слово “субъективность” в применении к физической природе.

⁸⁷ - “Свобода есть необходимый коррелят самосознания” Kaulich, Ub. d. Freiheit d. Menschen, s.41 u.w.

⁸⁸ - И это надо сказать, с необходимыми, конечно, видоизменениями, как о личности абсолютной, так и о личности относительной.

⁸⁹ - Ub. d. Freiheit d. Menschen, s.29. 30.

⁹⁰ - Das Rathsel d. Lebens, s.XIV.

⁹¹ - D. christl. Ethik, s.183.

⁹² - Часть вместо целого (лат., прим.ред. Азбуки веры).

⁹³ - Разумея, конечно, по объективному. миром в мир субъективный, поскольку он субъективируется субъектом с целью познания его.

⁹⁴ - Читай лекцию Кирхмана Über das Prinzip des Realismus, Leipzig, 1875, s.7 u.w.

⁹⁵ - Die Moralstatistik, s.12.

⁹⁶ - Гогоцкий, Философский лексикон 3 т., стр.543.

⁹⁷ - Die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit; Rede, von Pfeleiderer, Kiel, 1874, s.8.

⁹⁸ - Или – «о принципах высочайших, самых общих», – так как каждая частная наука имеет, какие-нибудь своя причины. Rabus, Philosophie und Théologie, Erlangen, 1876, s.10.

⁹⁹ - Имеем в виду главным образом методическую сторону наук, след., формальную.

¹⁰⁰ - Cp. Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht von Ziller, 1 Abth, Leipzig, 1865, s.74 u.w.

¹⁰¹ - Отчасти и в материальном.

¹⁰² - Или по крайней мере такого пункта, который делал бы возможным и объяснимым мышление об известном предмете и известный образа деятельности.

¹⁰³ - Или по крайней мере недостаточности, несовершенства, – а если не относительно содержания, то относительно формы. Истина эта была достигнута еще Бэконом, который говорил, что Бога мы познаем преломленным лучом.

¹⁰⁴ - Блаженны держащиеся середины (лат., прим. Азбуки веры).

¹⁰⁵ - Zur Orientierung über Speculation and Empirie; еще psychol. Stadien mit Anknüpfung an historisch documentierte Thatsachen, Leipzig, 1876, s.4.

¹⁰⁶ - Das apriorische und ideale Moment in der Wissenschaft; zur Orientierung über Philosophie und exakte Forschung, Bamberg, 1874, s.7.

¹⁰⁷ - Oethngen, D. christl. Sittenlehre, s.99.

¹⁰⁸ - Вайтц, Allgemeine Pädagogik, s.324.

¹⁰⁹ - Мысль, следовательно, существую (лат., прим. ред. Азбуки Веры).

¹¹⁰ - В древности мысль проводилась в популярной форме софистами.

¹¹¹ - Oethngen, D. christl. Sittenlehre, s.345.

¹¹² - Ср. Ин.1:1 и д.

¹¹³ - Oethngen, D. christl. Sittenlehre, s.345.

¹¹⁴ - Oethngen, D. christl. Sittenlehre, s.306.

¹¹⁵ - Согласно с так называемым законом исключенного третьего (principium exclusi tertii: а есть или b или не b).

¹¹⁶ - Не будем различать цвет одного предмета от формы другого. величину одного от тяжести другого и т.д.

¹¹⁷ - Говорить о “форме” в том смысле. в каком, например, в современной психологии говорят о “формальной” врожденности человеку психических сил. И при этом советуем не забывать, что разграничение формы и содержания может быть только относительное, а не безусловное, так как ни форма невозможна

и немыслима без всякого содержания, ни содержание – без всякой формы.

¹¹⁸ - Высказанная нами мысль о неперевоодимости формы бытия в форму мыслящего субъекта и перевоодимости содержания развита в разных местах сочинений Кирхмана – Philosophie des Wissens, Berlin, 1804, и Uber das Prinzip des Realismus, Баумана – Philosophie als Orientirung über die Welt, Leipzig, 1872, Вольфа – Uber den Znsammenhaug unserer Uorstellungen mit Dingen ausser uns, Leipzig, 1875. Еще Аристотель в сочинении своем “О душе” утверждал тожество хисла а мыслимого в последнем отношении, (т.е. относительно содержания), говоря: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. Кн. 10, гл.4. [Опечатки издания в данной цитате исправлены нами. – Редакция Азбуки веры.]

¹¹⁹ - Микрокосм, т.I, стр.239.

¹²⁰ - Oethngen, D. christl. Sittenlehre, s.303.

¹²¹ - System der Ethik, 2 Th., Leipzig, 1850. Die Scelenfortdauer and die Weltstellung des Menschen, 2 Bde, Leipzig, 1887.

¹²² - System der speculativen Etbik, 2 Thle, Heilbronn, 1841, 42.

¹²³ - System der speculativen Etbik, 2 Bde, Leipzig, 1850.

¹²⁴ - System der theologischen Moral, herausg. von Mathies u. Vatke 1847.

¹²⁵ - System der theologischen Moral, 2 Thle, Berlin, 1840–43. Vorlesungen über die prolegomena zur theologischen Moral und über die principien der Sittenlehre, herausg. von Marheineke u. Dittenberger, Berlin, 1839 (3-й том что phil. u tbeol. Vorlesungen).

¹²⁶ - Die christliche Sitte nach den Grandsatzeu der evangel. Kirche, herausg von Ionas. Berlin, 1843. Entwurf eines System der Sittenlehre, herausg von Schweizer, Berlin, 1835 – Grundlinien einer Kritik der bishrrigen Systeme der Sittenlehre, Berlin, 1803.

¹²⁷ - Theologische Elhik, 3 Bde, 2 Aufl., Wittenberg, 1887.

¹²⁸ - Die beiden Grundprobleme der Elhik, Frankfurt, 1841. Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig, 1819.

¹²⁹ - “Непонятно, – справедливо замечает по этому поводу Эттиген, – каким образом коллективному человеческому разуму может быть усвоена способность адекватно построить вселенную в форме мира мыслей, если этого не в состоянии сделать индивидуальный дух человеческий. Суммирование ограниченного и несовершенного всегда будет оставаться ограниченным и несовершенным, след., никогда не возвысится до пункта абсолютной истины”. D. christl Sittenlehre, s.301.

¹³⁰ - Vorlesungen über die Philosophie des Lebens, Wien, 1828. Philosophie der Geschichte; achtzehn Vorlesungen, 2 Bde, Wien, 1829.

¹³¹ - Begründung der Ethik durch die Physik, München, 1813. Grundzüge der Societatsphilosophie, 1837 и др. соч.

¹³² - Vorlesungen zu einer Gestaltungslehre des Menschen, München, 1838.

¹³³ - Grundzüge des Systems der speculativen Ethik, Erlangen, 1851. (2-й т. 2 отд. из его “системы или энциклопедии философских наук”).

¹³⁴ - Die christliche Ethik, 2 Thle, 2 Aufl., Stuttgart, 1874.

¹³⁵ - Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre, Leipzig, 1810. Lebenslehre oder Philosophie der Geschichte, Göttingen, 1843 и др. соч.

¹³⁶ - Grundriss der Anthropologie, 1848 и др.

¹³⁷ - Вундт, Душа человека и животных, т.1, стр.8.

¹³⁸ - Вундт, Душа человека и животных, т.1, стр.11.

¹³⁹ - Die Moralstatistik, s.1.

¹⁴⁰ - Die Moralstatistik, s.1. 2.

¹⁴¹ - Липский, Обзор филос. учений, Киев, 1874, стр.116.

¹⁴² - Die Moralstatistik, s.5.

¹⁴³ - Нет ничего в сознании, чего раньше не было бы в ощущениях (лат., прим. ред. Азбуки веры).

¹⁴⁴ - Кроме самого интеллекта (лат., прим. ред. Азбуки веры).

¹⁴⁵ - Локк первый применил ко внутренней, духовной природе человека индуктивный метод исследования, созданный

и употреблявшийся Бэконом только по отношению к внешней природе

¹⁴⁶ - чистая доска (лат.) – Редакция Азбуки веры.

¹⁴⁷ - Катценбергер, Das aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s.3.

¹⁴⁸ - Die darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion, Stuttgart, 1868.

¹⁴⁹ - Sittheheit und Darwinismus; drei Rucher Ethik, Wien, 1871.

¹⁵⁰ - Die Grandbegriffe des Rechts und der Moral, 2 Aufl., Berlin, 1873.

¹⁵¹ - Natur – Ethik, 2 Bde, Hamburg, 1873.

¹⁵² - Alten und neuen Glaube, Leipzig, 1872 (в отдел: Wie ordnen wir unser Leben).

¹⁵³ - Hegels Werke, 2 Aufl., 5 Bd., Berlin, s.11.

¹⁵⁴ - Из записей (лат., прим. ред. Азбуки веры).

¹⁵⁵ - Вопрос факта (лат., прим. ред. Азбуки веры).

¹⁵⁶ - Вопрос права (лат., прим. ред. Азбуки веры).

¹⁵⁷ - На самом деле (лат., прим. ред. Азбуки веры).

¹⁵⁸ - Прежде (лат., прим. ред. Азбуки веры).

¹⁵⁹ - Катценбергер, Das aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s.23. 24.

¹⁶⁰ - Катценбергер, Das aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s.39.

¹⁶¹ - По преимуществу (франц., прим. ред. Азбуки веры).

¹⁶² - Катценбергер, Das aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s.39.

¹⁶³ - Катценбергер, Das aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s.39.

¹⁶⁴ - Катценбергер, Das aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s.19–20.

¹⁶⁵ - Катценбергер, Das aprior. u. ideale Moment in d. Wissenschaft, s.9.

¹⁶⁶ - ... Atque hoc modo, inter Empiricam et Rationalem facultatem conjugium veram et legitimum, in perpetuum, nos firmasse existimamus. Instauratio magna, Londini, 1620, p.10 (Praef.). Ср. также lib.1, aphor. 95

¹⁶⁷ - Nonum Organum, lib.1, aphor.82; lib.11, aphor.10.

¹⁶⁸ - Блаженны держащиеся середины (лат., прим. ред. Азбуки веры).

¹⁶⁹ - Из древних философов укажем Сократа.

¹⁷⁰ - Отсюда видим, как высоко ставит Кант опыт, отличая его от индивидуального чувственного воззрения и наблюдения.

¹⁷¹ - Kant's Sammtliche Werkt, heransg. v. Rosenkranz u. Schubert, 2 Bd., s.695.

¹⁷² - Nonum Organum, lib.1, aphor. 95.

¹⁷³ - неявно (лат., прим. Азбуки веры).

¹⁷⁴ - Блаженны держащиеся середины (лат., прим. Азбуки веры).

¹⁷⁵ - Во всем следует сомневаться (лат., прим. Азбуки веры).

¹⁷⁶ - Зд.: Хаос, букв. "безвидна и пуста", Быт.1:2 (ивр., прим. Азбуки веры).

¹⁷⁷ - Мыслю, следовательно, существую (лат., прим. ред. Азбуки Веры).

¹⁷⁸ - Различие, которое не может иметь места у абсолютного существа, у которого тождество субъекта и объекта в самосознании абсолютно, и которое потому и все вообще объективное бытие видит с совершенной ясностью, исключаящей всякую тень, всякое колебание, всякое сомнение.

¹⁷⁹ - Фихте старший, Die Bestimmung des Menschen, Berlin, 1800 s.193–194.

¹⁸⁰ - Cultur und Religion; die Entwicklung des humanen Bewusstseins historisch und philosophisch betrachtet von H.K.H. Delff, Gotha, 1875, s.5–6.

¹⁸¹ - Фихте старший, Die Bestimmung des Menschen, Berlin, 1800 s.193–194.

¹⁸² - Cultur und Religion; s.4–5.

- 183 - Cultur und Religion; s.3–4.
- 184 - смертельный прыжок (итал.) – Редакция Азбуки веры.
- 185 - [раболепное] стадо подражателей (лат., Гораций, Послания, I 19, 19–20).
- 186 - Cultur und Religion; s.8.
- 187 - Cultur und Religion; s.7.
- 188 - Cultur und Religion; s.8.
- 189 - Cultur und Religion; s.7.
- 190 - Для характеристики веры следует прибавить, что, так как вера, моральное убеждение есть дело индивидуальной личности, то значит, оно не передаваемо другим индивидуумам. Далее, так как вера есть дело личности (а не интеллектуальности только), то ей присущ элемент любви.
- 191 - Верую, чтобы понимать (лат., прим. Азбуки веры).
- 192 - Вера предшествует разуму (лат., прим. Азбуки веры).
- 193 - Верую, ибо разумно (лат., прим. Азбуки веры).
- 194 - Верую, ибо разумно (лат., прим. Азбуки веры).
- 195 - Нормой для определения состояния у нас науки о нравственности принимаем, и должны принять, существующие у нас новейшие, так называемые, “Нравственные богословия”.
- 196 - “Во всяком моральном действии, – пишет Жанэ, – .могут и должны быть различаемы три вещи: 1, объект, или цель, которая преследуется в осуществляется, т.е. то, что мы называем благом; 2. деятель, который совершает добро и через это приобретает навык или качество, которое мы называем добродетелью, и наконец, 3. закон, который определяет отношение деятеля к цели и есть то, что мы называем долгом. Этим трем основным идеям противостоят три противоположные идеи: зло, порок и запрещение ики возбранение”. La morale, p.1.
- 197 - Св/ первую страницу любого нашего “Нравственного Богословия”. А на основания письменных документов можно предположить, что так определяется наука о нравственности и при устном преподавании ее в тех учебных заведениях, преподаватели которых находятся под давлением этих письменных документов.

¹⁹⁸ - Из мыслителей, занимавшихся моралью, она принадлежит – из древних философов Сократу, а из новых Канту.

¹⁹⁹ - Укажем для примера на этика Роте, Мартенсена, Зейделя, Жанэ. Несостоятельность этого начала для организации нравоучительной системы доказана у Вуттке – и Эттингена – из богословов, у Гербата – из философов.

²⁰⁰ - Понятие добродетели развито по преимуществу – из древних мыслителей у Аристотеля, а из новых у Фихте.

²⁰¹ - Понятие блага преобладает у Платона из древних философов, а у Гегеля из Новых.

²⁰² - Bonum supremum или bonum consummatum.

²⁰³ - Эттинген, D christl. Sittenlehre, s.82.

²⁰⁴ - “По отношению к каждому из трех факторов нравственности (которые суть Бог, человечество и индивидуальное “я”), можно привести троякую точку зрения: блага, долга и добродетели. Святая воля Божия, как абсолютная общегодная норма жизни, рассматривалась бы под точкой зрения долга, если бы и ее, как обязующую силу совести, противопоставить несовершенному еще нравственному состоянию человека. Она, далее, составляет сущность добродетели, когда, проникая и воодушевляя волю человека, вливает в него силу к нормальной жизни. Наконец ее можно назвать высочайшим благом, когда я рассматриваю ее, как осуществленный идеал совершенства, осчастливливающий человека, находящегося в общении с ним. Такую же параллель можно провести относительно общественных нравов и личного убеждения нравственного субъекта. Рассматриваемые как нравственно обовязующая задача, они становятся обязанностью; рассматриваемые как нравственная сила, они становятся добродетелью, а рассматриваемые как нравственным результат, как достигнутая цель жизни, становятся высочайшим благом». Эттинген. D christl. Sittenlehre, s.81–82.

²⁰⁵ - Блаженны держащиеся середины (лат.). – Редакция Азбуки веры.

²⁰⁶ - букв. выскобленная доска, пер. чистый лист. –
Редакция Азбуки веры.

²⁰⁷ - Чит. *Moralstatistik von Oettingen*, S.66–80.

²⁰⁸ - Эттинген, *D christl. Sittenlehre*, s.72, 77–78.

²⁰⁹ - Эттинген, *D christl. Sittenlehre*, s.78.

²¹⁰ - Первое направление возникает в этике в том случае, когда односторонне выдвигается на передний план родовой фактор движения нравственной жизни, а второе – в том случае, когда односторонне выдвигается фактор личный, индивидуальный, – но тот и другой – в полном их объеме, в исключаящем существенное (субстанциальное) значение других факторов противоположности. След., настоящее место не находится в противоречии со сказанным нами выше о недостаточном обращении у нас внимания на индивидуальный фактор. Соответственно господствующему в нашей богословской этике понятию долга, обязанности, у нас должно обращаться и обращается внимание на все три (указанные выше) фактора нравственной жизни, – но только на те преимущественно стороны в каждом факторе, которые подходят к установившемуся у нас понятию об этике и предмете ее, след., и те преимущественно факторы, в которых содержится наиболее моментов, входящих в это понятие.

²¹¹ - Правда, приводя на. известный предмет тексты из Библии, мы иногда несколько разъясняем этот предмет, так как и в Библии содержатся некоторые рассуждения, т.е. показание оснований или причин, действий или следствий разных предметов явлений. Но, во-первых, это не всегда бывает; большей же частью, приводя текст из Библии на известный предмет, мы не разъясняем этот предмета (по его основанию или причине, по его действию или следствию), а только повторяем другими словами (словами Библии) то положение, которое высказано нами об известном предмете; след., приводя много подобных текстов, мы много раз повторяем в положительной форме одно и то же. А во-вторых, рассуждения Библии бывают слишком просты, слишком категоричны, чтобы ими можно было достаточно вылепить известный предмет.

²¹² - Что сказано о выписках тестов из Библии, это надо сказать и о выписках текстов из отеческих творений. Правда, в отеческих творениях можно найти больше рассуждений научного характера, чем в Библии, но неизбежное при выписках из отеческих творений многословие не искупается той пользой, какая доставляется этими выписками для научного уяснения предмета.

²¹³ - Говорим это не *a priori*, а на основании опыта – и собственного, и чужого.

²¹⁴ - Выражение из антикритики автора одного наших новейших “Нравственных Богословий” (Халхоливанова).

²¹⁵ - Аргумент, основанный на выводе из положения, которое само еще требует доказательства (лат., прим. Азбуки веры).

²¹⁶ - D christl. Ethik, Alg. Th. s.637, 639.

²¹⁷ - Эттинген. D christl. Sittenlehre, s.324–325.

²¹⁸ - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.311.

²¹⁹ - Верую, ибо абсурдно (лат., прим. Азбуки веры).

²²⁰ - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.301–302.

²²¹ - Ведь было бы уже слишком предположить, что выяснением предлагаемой истины в наших этиках вовсе не интересуются, а удовлетворяются категорической передачей и пассивным восприятием со стороны читателя.

²²² - Да и прилично и полезно ли в настоящее время и проповедь набивать без нужды текстами из Библии, вместо того чтобы изливать из собственного, внутреннего существа живую, глубоко проникнутую библейско-христианским духом, речь. “Письмена мертвят, дух животворит”, – говорится же в самой Библии. Не преступно ли следовать воспитательной методе, направленной на то, чтобы делать дитя безответным рабом, а не сыном авторитета, вместо того чтобы по мере возможности пробудить, расширить и укрепить слабое самосознание его. Говорят, что последнее наше руководство по “Нравственному Богословию” составлено из проповедей, говоренных лектором для назидания народа во храме. В одной из библиографических заметок сказано, что это руководство далеко не лишнее

пособие при составлении церковных бесед, что оно очень полезно для нравственного назидательного чтения (1872, т.3. ст.165). Вообще, сочинению на тему из нравственной области очень легко принять характер назидания, т.к. область нравственности есть область практической деятельности. Между тем известно, что чем более сочинение принимает характер назидания, тем более оно лишается научного характера, так как в этом случае оно оставляет почву науки, область отвлеченного мышления и вдается в область искусства, в область практики. Хотя предмет этики – практическая деятельность, но как наука, она не имеет непосредственной целью назидать человека, улучшить его жизнь (как имеют это проповеди и вообще нравственно-назидательные сочинения), а имеет прямой целью (как и всякая другая наука) – исследование отвлеченным мышлением известных принципов и законов, именно, принципов и законов нравственно-практической деятельности человека. Интеллектуальная и моральная области суть области различные, и потому не должны быть смешиваемы.

²²³ - Отчасти и философ, как увидим ниже.

²²⁴ - Для облегчения же читателя автор может делать в подстрочных примечаниях ссылки на те места Библия, в которых говорится о трактуемом предмете, как делает их и на другие сочинения.

²²⁵ - По такому плану составлена, между просим, вышедшая в прошлом году “Богословская этика” Гофмана (Theologische Ethik: Abdruck enter un Sommer 1874 gehaltenen Vorlesung).

²²⁶ - Если читатель помнит, то в речи о методе построении науки мы различали два момента в задаче научного исследования: во-первых, изыскание фактов (как материала для работы), а во-вторых, объяснение, переработки их логическим мышлением.

²²⁷ - Когда мы окончили эту статью, мы получили только что вышедшее новое католическое руководство по этике Линземана – Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg im Breisgau, 1878. Нам

очень приятно стало, что и в католическом, наконец, нравоучении мы встретили параграф (6-й), трактующий о несовершенстве католической богословской науки и необходимости в ней, как науке, некоторых улучшений.

²²⁸ - Создались даже целые книгит по поводу споров о философии и богословии, напр., по поводу спора между Куном и Клеменсом – *Die Wahrhelt in dem von Kuhu angeregten Streite über Philosophie und Theologie von Clement, Munster, 1860, и Philosophie und Theologie; eine Streitschrift, von Kuhu, Tübingen, 1860.*

²²⁹ - Понимая слово “метод” в собственном., тесном смысле итого слова (– анализ и синтез в различных видах).

²³⁰ - При дидактическом изложении учебного материала его (направление) обыкновенно начинают планом обучения. Можно совместить его и в понятии “метод”, но в таком случае термин “метод” будет понят в широком смысле, и оно (направление) будет выражать в этом случае внешнюю сторону в методе, между тем анализ и синтез будут занимать собой внутреннюю сторону в методе.

²³¹ - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.353–354.

²³² - Как над единичными личностями, так и над целыми народами – дикарями.

²³³ - D. christl. Ethik; Specieller Theil, zweite Abtheilung, Gotha, 1878, s.331. Несколько ниже Мартенсен продолжает: Кто видел атомы, и при этом атомы вечные? Никто. Между тем натуралисты говорят о существовании вечных атомов; след., говорят о вещах невидимых, значит, о таких, которых нельзя знать; таким образом выходит, что они верят в существование атомов. Точно так же она верят в материю. Хотя мы видим вещи, называемые натуральными, но самой материи, материи вечной, и ее бесконечной делимости никто не видел. То же самое надобно сказать о вере в бесконечное, безначальное время, в безначальный и бесконечный ряд причин, о вере во многие миллионы лет, в продолжение которых образовывался земной мир, и т.п....

²³⁴ - “Развившееся растение, – пишет» Вуттке, содержит в себе более, чем зерно, из которого оно развилось; подобно тому откровение (содержащееся в Библии) имеет целью произвести развитие разумного сознания в человеке. Потому ложно мнение тех, которые думают, что ветхозаветное законодательство представляет в положительной форме все содержание нравственного сознания. Конечно, большее содержание внутреннего откровения не заключает в себе чего-нибудь существенно нового, что в зародыше не содержалось бы уже в положительном откровении, – но только в зародыше, требующем еще своего развития”. Handbuch d. christl. Sittenlehre, 1 Bd., s.380. Укажем для примера на параграф этики о так называемых “нравственно безразличных действиях” (ἀδιάφορον), или вообще на то место, где говорится об участии в нравственном действии человека двух факторов – общего (общего закона) и индивидуального (личного), никогда не расходящегося в общие формы нравственного закона; укажем из специальной этики на главу о государстве и т.п.

²³⁵ - Ведь не ограничивается же философия логикой, т.е. учением о часто формальных законах мышления; ведь должна же она иметь и имеет реальное содержание, и это содержание извлекает из всего существующего, из всего действительного.

²³⁶ - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.353.

²³⁷ - Handbuch d. christl. Sittenlehre, 1 Bd. s.16.

²³⁸ - Под этим термином (история) разумею всю совокупность явлений, происходящих в области человеческой жизни.

²³⁹ - Термин этот уже объяснен нами в подстрочном примечании, – под историей мы разумею всю совокупность явлений, фактически происшедших и происходящих в области человеческой жизни.

²⁴⁰ - И философской, и богословской догматикой.

²⁴¹ - Прогресс (а может быть регресс) в природе с появлением на лоне ее человека, если и есть, то он ничто сравнительно с прогрессом в истории.

²⁴² - Штэйдлин написал еще несколько историй частных предметов, входящих в систему этики, именно – Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels, Göttingen, 1823; Geschichte der Lehre vom Gewissen, Halle, 1824; Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde, Göttingen, 1824; Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide, Göttingen, 1824. Следует упомянуть наконец о сочинении Штэйдлина – Geschichte und Geist des Skepticismus vorzuglich.in Rücksicht auf Moral und Religion, 2 Bde, Leipzig, 1794.

²⁴³ - Нравоучение де Веглте существует и в сокращенном виде – Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben, Berlin, 1833; большая половина занята историей нравоучения.

²⁴⁴ - Автор далеко не выполнил того, чего читатель вправе был ожидать от него, вследствие чего сочинение сильно страдает неполнотой, содержит только некоторые глава из истории моральной философии; написано оно в запальчивости и преследует главным образом цель сразить историей нравственности моральную философию Канта.

²⁴⁵ - Сочинение не окончено; обнимает собственно только историю восточных народов.

²⁴⁶ - Трактат этот издан при сочинении автора – The true intellectual system of the universe, London, 1678 и 1743. Мостайм издал оба сочинения на лат, языке в 1733 и 1773 гг.

²⁴⁷ - “Рассуждение о средствах усовершенствования нравственной философии”.

²⁴⁸ - “Сравнительная и критическая история систем относительно принципа нравственности”.

²⁴⁹ - Или уж по крайней мере изменения, перемены состояния.

²⁵⁰ - Что доказывается уже тем фактом, что произведение новых живых существ сопряжено с актом любви (проявляющейся, конечно, в различных формах на различных ступенях бытия и жизни). А о существе, заключающем в себе полноту жизни, о Боге, апостол Иоанн выразился: “Бог есть любовь” (1Ин.4:16).

²⁵¹ - Потому-то нет жизни там, где мы имеем идеальное без соответствующего ему реального, напр., в абстрактной логической мысли, в первоначальном гегелевском абсолютном; и наоборот – нет жизни и там, где мы имеем реальное, не проникнутое имманентным ему идеально-реальным началом, объединяющим и органически расчленяющим части его и возбуждающим его к движению изнутри себя, напр., в камне.

²⁵² - *Über das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischen Gebiete*, Würzburg, 1875, s.2.

²⁵³ - *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*, herausg. von Fichte, Ulrich und Wirth, 2 Heft, Halle, 1877, s.180.

²⁵⁴ - Раньше Дарвина за идею развития друг из друга пород высказались Ламарк и Окен.

²⁵⁵ - Из литературы по настоящему предмету, анализирующей понятие развития как философский принцип, известны (кроме исследований названных уже мыслителей) сочинения: Якоби (*Die Idee der Entwicklung, eine socialphilosophische Darstellung*, 1–2 Th., Berl, 1874 6); Фишера (*Über das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischen Gebiete*, Würzburg, 1875) и неназванного автора W.L. (*Die confessionslose Religion*, Berlin, 1877). Социалистическое исследование Якоби обличает в авторе не столько степенного мужа, зрелого умом и тактичного в характере, сколько пылкого юношу, легко увлекающегося своими фантазиями и запутывающегося в непоследовательности и противоречиях. А еще больше противоречий и странностей в исследовании автора W.L.; можно даже назвать его образцом самопротиворечия. Лучше других исследование Фишера. Прежде всего похвально то, что он полагает различие между доказанными положениями и гипотезами; затем ведет дело осмотрительнее и методичнее, чем его товарищи по предмету исследования, хотя, впрочем, и у него есть недостатки. Задачу свою – применять принцип развития к психическим явлениям, строго говоря, он не выполнил. Да и вообще, можно ли в таком небольшом сочинении, каково Фишера (147 стр.), обстоятельно и основательно обследовать и изложить зава! предмет, о каком автор трактует. Много недостатков и противоречий найдем и у

Спенсера, впервые из философов последнего времени выставившего понятие развития принципом философии и послужившего своей теорией образцов для прочих.

²⁵⁶ - из ничего ничто не происходит (лат., прим.ред Азбуки веры).

²⁵⁷ - неявно (лат., прим.ред Азбуки веры).

²⁵⁸ - Абсолютному духу (произведшему природу и дух человеческий и господствующему над ними).

²⁵⁹ - Слово “культура” употребляется и будет употребляться нами в широком и глубоком смысле этого слова, включая в это понятие и элементы нравственный и религиозный.

²⁶⁰ - Ein psychol. Blick in unsere Zeit, s.20.

²⁶¹ - История цивилизации в Англии, пер. Бестужева-Рюмина и Тиблена, 1т., 1ч., 2е изд., Спб., 1864, ст.134.

²⁶² - История цивилизации в Англии, пер. Бестужева-Рюмина и Тиблена, 1т.,1ч., Спб.,1864, ст.134 и д.

²⁶³ - Предисловие переводчика, стр. V.

²⁶⁴ - Предположение это может быть основано на несоответствии между тем, что написано Боклем, и тем, что предположено им написать – историей цивилизации в Англии Бокль занимается очень мало, хотя обещает писать именно об этом предмете.

²⁶⁵ - Бокль не дожил до 40 лет.

²⁶⁶ - Geschicbte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Is-rlohn, 1866, s.511.

²⁶⁷ - Geschicbte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Is-rlohn, 1866, s.512.

²⁶⁸ - Geschicbte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Is-rlohn, 1866, s.512.

²⁶⁹ - Фишер, Uh. d. Gezelz d. Entwicklung, s.122.

²⁷⁰ - Фишер, Uh. d. Gezelz d. Entwicklung, s.114.

²⁷¹ - Душа человека и животных, IIт., 1866, ст.264–265.

²⁷² - Geschicbte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Is-rlohn, 1866, s.511–512.

273 - Нравственность, как условие истинной цивилизации и специальный предмет науки; разбор теории Бокля, Гусева, Москва, 1874 (оттиск из Прав. Обозр.).

274 - История цивилизации, 1т, ст.136–137.

275 - Чит напр., Циллера – Vorlesungen ub. allgem. Padagogik, Leipzig, 1876, s.60–68; Лянге – Die Bedeutung der Heimat fur das geistige Leben des Meuschen, Festrode, Plauen. 1877.

276 - Дарвином, Спенсером и мн.др. английскими исследователями. Чит., напр. Гальтона –Наследственность таланта, пер. с англ., Спб., 1875.

277 - История цивилизации в Англии, пер. Бестужева-Рюмина и Тиблена, 1т., Спб.,1864, с.134 прим.

278 - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.94.

279 - System der Ethik, Prag, 1877, s.218–219.

280 - Не только государство, но даже видимая церковь, как воспитательные учреждения, должны некогда пройти, уничтожиться, след., не имеют вечного значения, безусловного достоинства.

281 - Отчуждение (лат.; прим. ред. “Азбуки веры”).

282 - Каулих, System d. Etbik, s.224.

283 - Cultur and Rechtsleben, Berlin, 1865, s.246, 242.

284 - System der Rechtsphilosophie, Erlangen, 1857, s.192.

285 - Общественный договор (франц.; прим. ред. “Азбуки веры”).

286 - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.122.

287 - Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhaltniss geschichtlich und philosophich erortert, Leipzig, 1872, s.14.

288 - Жизнь в гармонии с природой (греч.; прим. ред. “Азбуки веры”).

289 - Moral u. Religion, s.183–184.

290 - Die chriistliche Ethik, s.71.

291 - Блистательна по этому предмету речь Мортенсена. “Между тем, как Владыка мира – пишет он, – оставался новейшему цивилизованному поколению “неизвестным Богом”, как некогда афинянам, на горизонте духовного неба рассвело

царство божественных идей, в котором дух человеческий познал свое собственное существо, и которое распространяло столь блестящий свет над земным существованием, что многим настоящая жизнь показалась столь, приятной и богатой, что они не чувствовали потребности в жизни будущей. Чувство и смысл к прекрасному были развиты великими поэтами и художниками, и скоро заметили, что можно радоваться величию природы, произведениям искусства, и радость сохраняет свое право и свое достоинство и в том случае, если она не будет радостью непосредственно религиозной, выражением благочестия. Восторженными мыслителями была остроумно и красноречиво выяснена, далее, идея блага, идея нравственности, и повсюду стал слышаться голос; может быть нравственность, может быть сознание свободы, может быть подчинение вечным требованиям закона и идеала, которые имеют право на высокое уважение и удивление, хотя на них и неприметно печати христианства. Радости и скорби человеческого сердца, тайные приключения и опыты человеческой души, борьба свободы за идеалы жизни живо и увлекательно изображаемы были поэтами и действовали на жизнь, электризуя и оплодотворил ее. Искали общечеловеческого, разведывали о человеке во всех временах, во всех странах, между всеми народами, во всех религиях...; и всеобщая история более и более понималась и излагалась, как история человека... Наконец философией была вновь оживлена идеи истины. Человеческое самосознание сделалось исходным пунктом познания истины, пробным камнем при изыскании ее, в противоположность всему тому, что называется авторитетом на небе и на земле. Углублялись как г» таинства природы. так и в скрытое существо человеческого "я", человеческого самосознания; исследовали законы мышления и бытия; делали попытки разрешить великую загадку всякой жизни, и всякий опыт такой попытки с воодушевлением проповедовали к воспевали. Нет сомнения, что многое из этих прекрасных и великих произведений и приобретений человеческого духа было достигнуто прометеевым путем, что ни в одном из этих воспетых и достохвальных произведений нового времени нельзя искать речи и или указания на то благо, которое

доставлено Христом. Однако отсюда вовсе не следует, чтобы во всех этих произведениях приобретения человеческого духа не было никаких точек соприкосновения с благом христианским. Правда, что всему этому царству гуманности недостает самого высшего, к чему может вознесись дух человеческий, так как недостает мысли и речи о личном Боге. Но из того, что известное поколение не обладает высочайшим благом, не следует, что оно не может обладать относительным благом. Правда то, что все это новое культурное сознание носит в себе неразрешимое противоречие, подвержено, говоря вообще, суетности, – что доказывается тем фактом, что столь блистательные начатки культурной жизни окончились самыми прозаическими культурными стремлениями настоящего времени, материализмом. Правда то, что человеку высоко образованному, но живущему в сем мире без Боги и Христа, остается и свойственно мировоззрение не оптимистическое, а пессимистическое. Но чтобы сказать, что все, приведенное нами выше, есть не больше, чем суета, надобно наперед выяснять смысл и значение этих явлений. Говоря, что все названное суета, мы разумеем то же, что разумел Сократ, когда говорил, что он ничего не знает. Признание в незнании не имеет никакого особенного значения в устах того, кто действительно ничего не знает, или имеет сведения только о вещах тривиальных; но оно получает таковое значение, когда признается в незнании человек знающий, но вменяющий свое знание в ничто в сравнения с другим, высшим знанием. Такой случай был с Сократом, который обладал самой высшей наукой своего времени, но признал ее ничтожной по сравнению с высшим знанием, которого он искал. То же самое надо сказать о высказанном положении, что все приобретенное новейшей культурой суетно. Если мы относим его к таким вещам, которые сами по себе ничего более, как пустота и иллюзия, пошлость и тривиальность, то не высказываем им ничего особенного, – смысл этого выражения в настоящем случае очень понятен нам. Свой истинный, свой трагический смысл получает оно только тогда, когда высказывается о вещах, заключающих в себе реальность, даже выражающих величие мира сего, но в

отношение к высочайшей реальности, к Богу, от которого они оторваны и отделены, все-таки оказывающихся суетными, ничтожными. А что реальность, что богатство мира и его слава не суть без всякого ограничения суета и пустота, это можно видеть не только из языческой саги о Прометее (похищенное с неба имеет известное значение, цену), но и из притчи Спасителя о драгоценном жемчуге. Он сравнивает Царство Небесное с купцом, ищущим хороших жемчугов, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и придал все, что имел, и купил ее. Значит, богатство купца, на которое он приобрел драгоценную жемчужину и под которым разумеется совокупности земных благ, имеет действительное значение, действительную цену. След., и человеку нашему христианство приписывает собственность, благо, даже некоторое богатство, величие. Если же, теперь, Евангелием требуется, чтобы человек всем жертвовал, чем обладает, ради одной жемчужины, чтобы все оставил и последовал Христу, то этим требованием выясняется только одна сторона дела. Мы должны оставить рассматривание и созерцание вещей мира сего отрешенно от Бога, – созерцание, ошибочно останавливающееся ни этих вещах, как на последней, самой высшей реальности. Но дело имеет еще другую сторону, на которую Спаситель указал словами “кто оставит доvs, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, илб детей, илб земля, ради имени Моего, тот получить во сто крапп, и наследует жизнь вечную” (Мф.19:29) Если мы ради Христа оставим все эти реальности мира сего, не будем искать в них спасения и хвалиться ими, то мы обратно получим их в высшем смысле, с высшим значением, – получим в связи и в правильном отношении их к единой, высочайшей реальности, которая составит их живой центр и оживит их; тогда мы научимся и будем иметь возможность правильно относиться к разного рода существующим реальностям, относительно – к относительному, абсолютно – к абсолютному”. Die chriistliche Ethik, s.72–76.

²⁹² - Чит., напр., Humma – Die Wirkung des evang. (christenthums auf kulenrlose Volker. Ein Vortrag, Berlin, 1852.

²⁹³ - Мартенсен, Die chriistliche Ethik, s.39.

- 294 - Мартенсен, Die chriistliche Ethik, s.38.
- 295 - Пфляйдерер. Moral u. Religion, s.83.
- 296 - Мартенсен, Die chriistliche Ethik, s.23–24.
- 297 - Подробное изложение и защиту автономической морали см. у Куанье – La morale indépendante, dans son principe et dans son objet, Paris, 1869.
- 298 - В римской церкви этим термином обозначается учение о спасительном действии таинств даже для тех, кто недостойно или пассивно принимает в них участие (лат.; прим. ред. “Азбуки веры”).
- 299 - Die christliche Idee des Guten und ihre modernen Gegensätze, Gotha, 1877, s.31.
- 300 - Слово “мирской” употреблено sensu medio (с лат.), с исключением понятия греховности.
- 301 - Мартенсен, Die chriistliche Ethik, s.24–25.
- 302 - Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 1 Bd., Leipzig, 1869, s.119.
- 303 - Мартенсен, Die chriistliche Ethik, s.17.
- 304 - Чит. Moralität und Religion von Spir, Leipzig, 1874.
- 305 - Мартенсен, Die chriistliche Ethik, s.31.
- 306 - Человек, сказали мы выше, не есть полновластный господин в распорядитель природы.
- 307 - Хотя опыт принудил и Канта говорить о “радикальном зле”, но в его системе этот факт является непонятным и необъяснимым.
- 308 - Тот же апостол объясняет и причину появления в человеке “иного” закона.
- 309 - Аллин, Die Grundlehren der allg. Ethik, Leipzig, 1861; прибавл.: Über das Verhältniss der Religion zur Moral, s.240.
- 310 - Фильмар, Theologische Moral (akademische Vorlesungen), herausg. von Israel 1 Th., Gutersloh, 1871, s.134.
- 311 - Christenthum and Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung, 1 Abth., Wiesbaden, 1867, s.82–83.
- 312 - Christenthum and Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung, 1 Abth., Wiesbaden, 1867, s.82.

313 - Christenthum and Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung, 1 Abth., Wiesbaden, 1867, s.80–81.

314 - Отто, Die Freiheit des Menschen, ihr Wesen und ihre Schranke, Gutersloh, 1872, s.96.

315 - Вайссе, Die christliche Idee des Guten und ihre modernen Gegensätze, Gotha, 1877, s.27.

316 - Блестящие пороки (лат.; прим. ред. “Азбуки веры”).

317 - Война всех против всех (лат.; прим. ред. “Азбуки веры”).

318 - Вайссе, Die christliche Idee des Guten und ihre modernen Gegensätze, Gotha, 1877, s.29–30.

319 - Die Trennung der Moral von der Religion ist die Vernichtung der Moral, Innsbruck, 1870, s.32–33.

320 - Die Religion, s.119–120.

321 - Мартенсен, Die christliche Ethik, s.28.

322 - Богатое собрание тирад и цитат по этому предмету см. у Шулера – D. Trennung d. Moral u. Religion...

323 - Вуттке, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1 Bd. Berlin, 1861, s.311.

324 - Кестлинг, Theol. Studien u. Kritiken, 1870, 1 Heft, s.60.

325 - Кестлинг, Theol. Studien u. Kritiken, 1870, 1 Heft, s.55.

326 - Мартенсен, Die christliche Ethik, s.29–30.

327 - Пфляйдерер, Moral u. Religion, s.189.

328 - Вуттке, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1 Bd. Berlin, 1861, s.312.

329 - Вуттке, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1 Bd. Berlin, 1861, s.314.

330 - Вуттке, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1 Bd. Berlin, 1861, s.312.

331 - Шенкель, Christenthum. u. Kirche, 1 Abth, s.83.

332 - Вуттке, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1 Bd. Berlin, 1861, s.312.

333 - Некоторые мыслители, и в числе их Кант, ставили изящное в природе выше изящных произведений человеческого

искусства, и в связи с этим взглядом главную задачу искусства полагали в подражании природе. Несостоятельность этого взгляда с ясностью увидим, если сравним классические произведения искусства с произведениями природы. Насколько, напр., музыкальные произведения Бетховена или Моцарта возвышеннее возможных сочетаний звуков в природе! Природа действительно возбуждает в нас симпатию и привлекает к себе, производит на нас возвышающее и успокаивающее впечатление прекрасного, – производя это полнотой заключенной в природе и наглядно представляющейся нам жизни и безыскусственностью и свободой, вследствие которых произведения природы являются сами себе довлеющими, не связаны внешними и чуждыми им целями, как это бывает в обществе людей. Пусть согласились бы мы даже, что природа в состоянии выражать идею в более соответствующих формах, чем человеческое искусство (обратив внимание, напр., на изящество цветов, с тончайшими формами и неуловимыми переливами красок). Но при всем том не надо забывать, что изящное нравится нам не одной формой, но вместе и содержанием или идеей, что в изящном существенна не только первая, но и последняя. А содержание или идея может быть весьма различного достоинства, и в этом отношении человеческое искусство может бесконечно, выразимся так, превосходить природу, изображая личные отношения, выражал в произведениях своих идею свободы и любви, а не безличные только, как природа. Если Кант уважает человеческое искусство сравнительно с произведениями природы, то этот взгляд вытекает из духа его философии и из неправильного взгляда его на искусство. Кант не признает за изящным предметного значения и не находит в нем ничего, по содержанию аналогичного нравственной жизни и истине. Да и вопрос – не совершеннее ли может быть и форма в человеческом искусстве сравнительно с природой, т.е. не адекватнее ли она должна быть содержанию.

³³⁴ - На этом основании некоторые психологи смотрят на фантазию, как на продолжение той формирующей силы

душевной, которая производит образования телесного организма.

³³⁵ - По Гегелю (его эстетика) изящное есть чувственное проявление идеи. Только у Гегеля, представителя философского идеализма, это определение является в слишком отвлеченном виде. И у многих из прежних мыслителей древнего и нового времени даются определения изящного более или менее подходящие к данному нами, только у них более или менее односторонне выдвигается в определении изящного то элемент идеальный (идеи или содержания). то элемент чувственный (чувственная форма); первое у Платона, Плотина, Винкельмана Шлегеля. Тика, Новалиса, Зольгера и др.; второе у Аристотеля. Баумгартена. Мендельсона. деления правильного отношения между этими двумя элементами.

³³⁶ - Напр., архитектурных, музыкальных; равно и произведений природы.

³³⁷ - Нравственная природа человека, пер.Голубинский, Казань, 1878, ст.619.

³³⁸ - Лютгардт, Vortrage üb. Moral d.Christenthums, s.173.

³³⁹ - Мартенсен, Grundriss der Systems der Moralphilosophie, aus dem Dantschen. Kiel, 1845, s.2.

³⁴⁰ - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.349.

³⁴¹ - В “Метафизике нравов”, первые страницы. Но Кант поддался односторонности со своим ригористическим началом нравственности.

³⁴² - В примере поведения в обществе по правилам этики и вместе эстетики часто указывают на Фенелона.

³⁴³ - В особенности к дитяти, – пишет Вайтц, – нравственность может быть привита и укреплена в нем лишь по мере того, как внутреннему содержанию нравственного настроения будет соответствовать внешнее выражение и будет понято дитятей...” Allgem. Pädagogik, s.265 и w.

³⁴⁴ - Лютардт, Der Entwicklungsgang der religiösen Malerei, Vortrag, Leipzig, 1863, s.4.

³⁴⁵ - Лютардт, Vortrage üb. d. Moral d. Christenthums, s.174.

346 - Не напрасно Шляйермахер называет языческие религии религиями эстетическими, в противоположность христианской религии, как религии этической.

347 - Drei Vortrage (3. Kunst u. Kirche), Leipzig, 1865, s.41, 43.

348 - Drei Vortrage (3. Kunst u. Kirche), Leipzig, 1865, s.56.

349 - Лютардт, Der Entwicklungsgang der religiösen Malerei, Vortrag, Leipzig, 1863, s.4.

350 - Drei Vortrage (3. Kunst u. Kirche), Leipzig, 1865, s.42.

351 - Здесь материя и мысль находятся между собой не в таком отношении, как, напр., в полезном, или в науке.

352 - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.86.

353 - Лютардт, Der Entwicklungsgang der religiösen Malerei, Vortrag, Leipzig, 1863, s.6.

354 - Только отображают в различных формах: искусство – в форме конкретной, наука – в форме абстрактной.

355 - Так как ум (представления) дальше отстоит от воли (хотений), чем сердце (чувствования).

356 - Каулих, Ueber die Freiheit des Menschen, Prag, 1866, s. 9; System der Ethik, Prag, 1877.

357 - Конечно, и ум может быть назван и часто называется и в психологиях, и на обыденном языке продуктивным, но только в указанном сейчас смысле, в смысле отображении или воспроизведения в себе объективно существующего.

358 - И то до такой степени, что даже вводит в мир существенно новое, совершенно чуждое первоначальному бытию начало, именно зло, грех.

359 - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.88.

360 - Из выдающихся исторических личностей укажем для примера на Бэкона. как на человека высокообразованного, но мало нравственного.

361 - Для примера укажем на Антония Великого, который проводил высокую святую жизнь, но был даже неграмотен.

362 - Лютардт, Vortrage üb. d. Moral d. Christenthums, s.170.

363 - Торжественное жертвоприношение из ста быков.

³⁶⁴ - Лютардт, Vortrage üb. d. Moral d. Christenthums, s.171–172.

³⁶⁵ - Чит. в Педагогике Керна, Циллера и некоторых других педагогов главы о цели обучения.

³⁶⁶ - В большом употреблении в настоящее время я термин цивилизация; но то, что обозначается словом цивилизация, входит у нас в сферу культуры, как часть ее.

³⁶⁷ - Об отношениях между культурой и христианством в настоящее время много пишут. Кроме статей в разных журналах, укажем для примера на сочинения: Humanitat und Christenthum von Kritzler 1, 11, Bde, Gotha, 1866–1867; Christenthum und moderne Cultur von Hamberger, I–III The, Erlangen, 1963–1975; Christenthum und Cultur von Disselhoff. Vortrag, Gotha, 1869; Cultur und Christenthum von Conradi, Vortrag. Wiesbaden, 1868.

³⁶⁸ - Cultura (от colere – заботиться, обрабатывать) = обработка, отделка, образование

³⁶⁹ - Conradi Cultur und Christenthum, s.31.

³⁷⁰ - Conradi Cultur und Christenthum, s.31.

³⁷¹ - Мысль эта проведена в комедиях Аристофана и в некоторых одах Горация.

³⁷² - Чит. Licht und Schattenseiten der gegenwartigen Culturentwicklung von Goltzs, V'ortrag, Hamburg, 1871.

³⁷³ - Мартенсен, D. christl. Ethik, s.67–69.

³⁷⁴ - Kreislauf des Lebens, 1852.

³⁷⁵ - Über die Grauen der median. Naturerklärung, 1875, s.99–100.

³⁷⁶ - Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 2 Aufl., 1 B., Augsburg, 1877, s.1. – Совершенно так же высказался раньше Фохт.

³⁷⁷ - Напр., человек способен добровольно уморить себя годовом.

³⁷⁸ - Das Rathsel des Lebens und die Rathlosigkeit des Materialismus. Leipzig, 1877, s.111–112.

379 - Убежище неведения (лат.) – понятие, признаваемое недостаточным, но которым довольствуются, чтобы избежать дальнейших размышлений (прим.ред. Азбуки веры).

380 - De la méthode d'observation, 1866, p.20.

381 - Эттинген. D. christl. Sittenlehre, s.56–57.

382 - На вопрос “что такое жизнь?” Дюбуа-Реймонд, знаменитый берлинский филолог, ответил к величайшему удовольствию своей переполненной аудитории: “отчаянная борьба из-за личного белка и жира”.

383 - Ad absurdum (лат. – «до абсурда») – логический приём, которым доказывается несостоятельность какого-нибудь мнения (прим.ред. Азбуки веры).

384 - Письма против материализма, пер. Рудакова, изд. 2, 1870, с.23.

385 - Пусть будет так, как есть, или пусть не будет вовсе (лат.; прим.ред. Азбуки веры).

386 - Суеверия и наука (нем.; прим.ред. Азбуки веры).

387 - Письма против материализма, пер. Рудакова, изд. 2, 1870, с.22.

388 - Необходимое условие (лат.; прим.ред. Азбуки веры).

389 - Мартенсен, D. christl. Ethik, Allg., Th., s.489.

390 - Хотя, правда, одно конечное сменяется другим, но из мира конечности мы никогда не в состоянии выйти в мир бесконечного, в мире конечного никогда и нигде не может быть найдено бесконечное.

391 - Из чего (лат.; прим.ред. Азбуки веры).

392 - Для чего (лат.; прим.ред. Азбуки веры).

393 - Микрокосм. пер. Корша, ч.3, Москва, 1866, с.43.

394 - Микрокосм. пер. Корша, ч.3, Москва, 1866, с.39–40.

395 - Микрокосм. пер. Корша, ч.3, Москва, 1866, с.48.

396 - Микрокосм. пер. Корша, ч.3, Москва, 1866, с.48.

397 - О человеческой личности, как производной, тварной, это говорится не в абсолютном, а относительном смысле.

398 - Противоречие в определении (лат.; прим.ред. Азбуки веры).

- ³⁹⁹ - Ничто (лат.; прим.ред. Азбуки веры).
- ⁴⁰⁰ - Die Religion ihr Wesen und ihre Geschichte, 1 Bd., Leipzig, s.195.
- ⁴⁰¹ - Из чего... Для чего (лат.). – Редакция Азбуки веры.
- ⁴⁰² - Возглас, приписываемый Архимеду при совершении открытия, известный без перевода как «Эврика» (греч. Нашёл! Открыл!). – Редакция Азбуки веры.
- ⁴⁰³ - До бесконечности (лат.; прим.ред. Азбуки веры).
- ⁴⁰⁴ - Примеры подобных опытов можно находить в психологиях.
- ⁴⁰⁵ - Под влиянием, конечно, людей.
- ⁴⁰⁶ - То же самое надо сказать и о целом народе.
- ⁴⁰⁷ - Говорим о первоначальном происхождении нравов, а не о том, которое до настоящего времени имеет место в среде исторических народов. “В объеме понятия нрава, – говорит Лазарус, – надо различать два вида нравов – те нравы, которые создаются до начала выражения и закрепления нравственного содержания в определенно формулированных законах и твердых постановлениях, след., в доисторическое время, от тех, которые образуются и имеют силу в историческое время наряду с законами. Существование и значение последних объясняется тем, что, несмотря на довольно сильное направление исторического развития к закреплению зыбкой массы нравов в твердые формулы закона, в каждом человеческом обществе до настоящих дней все еще остается, так сказать, газообразно распространенная сфера нравов, не осаждающаяся в кристаллическую форму закона”. Лазарус, Ueber den Ursprung der Sittten; Antrittsvorlesung, Zweite Aufl., Berlin, 1867, s.2.
- ⁴⁰⁸ - Лазарус, Ueber den Ursprung der Sittten; Antrittsvorlesung, Zweite Auflage, Berlin, 1867, s.1.
- ⁴⁰⁹ - Вундт, Душа человека и животных, 2 т. с.160.
- ⁴¹⁰ - Бог в нас (лат.; прим.ред. Азбуки веры).
- ⁴¹¹ - По выражению Руссо – Contrat social.

⁴¹² - Лазарус, Ueber den Ursprung der Sittten; Antrittsvorlesung, Zweite Auflage, Berlin, 1867, s.12–13.

⁴¹³ - Сущность субъекта или личности в том и состоит, опять говорили мы, что личность сама себя производит, сама совершает процесс субъективирования.

⁴¹⁴ - Хотя, конечно, она навсегда будет оставаться в значительной степени темной: на это указывает уже название “бессознательной”.

⁴¹⁵ - Собственные мысли Гартмана.

⁴¹⁶ - Противоречие в определении (лат.; прим.ред. Азбуки веры).

⁴¹⁷ - Только приведши к чуду в природе, он не хочет признать этого чуда в природе.

⁴¹⁸ - Дельф, Cultur and Religion, Gotha, 1875, s.107–135.

⁴¹⁹ - Дельф, Cultur and Religion, Gotha, 1875, s.107–109.

⁴²⁰ - Место весьма известное: “Посмотрите на лицо земля: вы найдете города без укреплений, без наук, без чиновачалия: увидите людей без постоянных жилищ, не знающих употребления монет, не имеющих понятия об изящных искусствах; но вы не найдете ив одного человеческого общества без веры в божество”.

⁴²¹ - У нас доводы имеют большее значение, чем свидетели (лат.; прим.ред. Азбуки веры).

⁴²² - Но если бы в действительно открыто было совершенное отсутствие в среде какого-нибудь народа известного специфически принадлежащего человеку свойства, то это явление не говорило бы против всеобщности этого свойства в человеческом роде. Встречаются же между людьми немые, но тем не менее мы говорим, что все человечество владеет даром слова; встречаются идиоты, однако мы все-таки говорим, что человек есть существо разумное.

⁴²³ - Лазарус, Ueber den Ursprung der Sittten; Antrittsvorlesung, Zweite Auflage, Berlin, 1867, s.3.

⁴²⁴ - Лазарус, Ueber den Ursprung der Sittten; Antrittsvorlesung, Zweite Auflage, Berlin, 1867, s.2.

⁴²⁵ - Равно как нельзя согласиться и с Бенеке, по которому все психическое создается на основании внешних впечатлений, “посредствуемых перввоспособностями” (внешними чувствами).

⁴²⁶ - Познание этого задатка психических, и, в частности, моральных, сил и происхождения на основании его психических, и, в частности, моральных явлений, невозможно; в этом кроется тайна бытия и жизни.

⁴²⁷ - Хотя мы заметили в своем месте, что не может быть ни чистой формы без всякой материи, ни чистой материи без всякой формы.

⁴²⁸ - Диттес, Ueber die sittliche Freiheit, Leipzig, 1860, s.13 и др.

⁴²⁹ - Лазарус, Ueber den Ursprung der Sittten; Antrittsvorlesung, Zweite Auflage, Berlin, 1867, s.13.

⁴³⁰ - Лазарус, Ueber den Ursprung der Sittten; Antrittsvorlesung, Zweite Auflage, Berlin, 1867, s.13.

⁴³¹ - Вундт, Душа человека и животных, II т., с.158.

⁴³² - Хотя давно жившие дикие народы не писали и не сохранили для нас своей истории, но о жизни их нам известно постольку, поскольку они входили в столкновение с цивилизованными, историческими народами, и поскольку сведения о них были заносимы в историю этих последних.

⁴³³ - Главным образом на основании параллелизма между родовым и индивидуальным развитием человека.

⁴³⁴ - Термин «дикий» разумею в широком смысле, относя к категории этих народов и такие народы, как перуанцы, ацтеки, – народы, стоящие по духовному развитию значительно выше дикарей в тесном смысле этого слова. В новейшее время вошло в обиходное говорят о “естественных народах”, или народах естественной жизни (Так озаглавлено, напр., лучшее сочинение по этому предмету Вайтца “Antropologie der Naturvolker. I–VI Bd, Leipzig, 1859–1872). Нет сомнения, что это название выражает одну весьма характерную черту этих народов, приближающую их к тому состоянию человека, в котором он действительно, в точном смысле слова может быть назван естественным человеком, сыном природы. Но мы

предпочитаем выражение “дикие” (или “нецивилизованные”) для этих народов – отчасти потому, что в настоящее время и во всем вообще том периоде, который обнимается историческим знанием человека, мы не находим естественного народа в собственном смысле этого слова, а главное потому, что названный термин и совмещает в себе то содержание, которое хотят обозначить словом “естественный” народ, и в. то же время выражает другую характерную черту этих народов, именно – одичание их, уклонение от нормального состояния и правильного развития, обозначает ту истину, что “сознание и нравы этих народов не выражают естественной непосредственности человеческого существа, а находятся в ретроградном движении по отношению к нему, суть именно одичалые” (Дельф, *Cultur u. Religion*, s.176).

⁴³⁵ - Вопрос о происхождении человека о первоначальном состоянии его составляет предмет самых оживленных споров в современной науке. Не имея в виду входить в рассмотрение этих споров и в решение этой трудной проблемы, ограничимся следующим замечанием. Спор может быть разрешен в том только случае, если, с одной стороны, богословие согласится, что происхождение человека, имея принцип свой (основание свое) в Боге, в тоже время посредованно (обусловлено) сачим творением, не есть акт, совершившийся без всякою посредства тварного бытия (требование, необходимо предполагаемое развитым здравым смыслом человеческим и подтверждаемое Библией, повествующей о последовательности и постепенности в творении), и если, с другой стороны, естественная наука допустит, что появление человека на почве физического бытия обусловлено новым воздействием творческой силы божественной, без чего физическая природа не могла бы произвести человека (требование, скажем словами Пфляйдерера, оспаривать которое и не к лицу разумной, понимающей себя естественной науке, и не в интересе ее, так как тут происходить не непосредственное в насильственное вторжение извне, а исполнение цели теллурической жизни, к которой она изначала стремилась и осуществление которой вышло из внутреннего основания мира и прошло через

самодеятельность творений”; D. Religion, ihr Wesen u. ihre Geschichte, 1 Bd. s. 297). А что касается первобытного состояния человека, то и до грехопадения состояние первых людей ни в каком случае нельзя представить нравственно совершенным, так как нравственное совершенство есть результат нравственного развития, а не начало его, есть следствие свободной самодеятельности, а не дается от природы, как нечто естественное. А тем более после грехопадения человеком возобладало естественное, чувственно-эгоистическое начало, по которому он погряз в нравственной грубости.

⁴³⁶ - Вуттке называет из современных народов только бушменов в южной Африке, большей частью не различающих друг друга по имени; но этот. народ, по его замечанию, погрязает в глубокой духовной грубости. У него же приводится место из Геродота, свидетельствующего о подобном же народе (не употребляющем имен) древности Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben, 1 Th., Breslau, 1852, s.106.

⁴³⁷ - “Поскольку простирается каше наблюдение и наше знание истории, – пишет Шписс в капитальном историческом исследовании своем о верованиях в загробную жизнь, – нет народа, у которого бы нельзя было находить каких-нибудь ожиданий загробной жизни, нигде продолжение и цель человеческой жизни не считаются исчерпываемыми на земле”. Entwickluingsgeschichte der Vorsteilungen von Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, Jena. 1877. s.172. Находим веру в загробную жизнь даже у таких народов, как обитатели Фиджи, как Гренландцы и т.д., и даже веру довольно высоко развитую сравнительно с весьма низкой степенью культуры и образования религиозного сознания. И неудивительно; с исканием чего-то высшего и лучшего, того, что называют божеством, необходимо и естественно связывается и стремление к такому состоянию, в котором человек был бы поставлен ближе к последнему, чем находится на земле, в котором жизнь его текла бы счастливее, чем теперь.

438 - “Молитвы или нечто похожее из молитву, – пишет Вуттке, – встречаются у всех народов, имеющих какое-нибудь религиозное сознание, хотя действительно молитвенное прошение находим только у тех, которые представляют себе божественную силу не в форме глухой силы природы, а в форме одушевленного существа”, *Geschichte des Heidenthums*, 1 Th., s.126.

439 - О жертве Вуттке замечает: “жертва стоит в завершении религиозного сознания, ею предполагается некоторая степень зрелости последнего, и потому-то мы не у всех грубых естественных народов встречаем его; но число последних очень незначительно. *Geschichte des Heidenthums*, 1 Th., s.131.

440 - Известно испытание обвиняемых посредством раскаленного железа, вскипяченного масла, ядовитого наливка, дикого животного и т.п.

441 - Вуттке, *Geschichte des Heidenthums*, 1 Th., s.97 и далее.

442 - Вуттке, *Geschichte des Heidenthums*, 1 Th., s.103.

443 - Вуттке, *Geschichte des Heidenthums*, 1 Th., s.99.

444 - Диттес, *Ueber die sittl., Freiheit* 1, s.15.

445 - Письма, этого основания высшего образования человека а существенного отличительного признака исторических народов, нет у дикарей, след., не может быть у них кодекса письменных предписании нравственного закона, составляющего нерушимое основание нравственной жизни человека.

446 - Мартенсен, *D. christl Ethik., Specie!. Th. Gotha. 1878*, s.5.

447 - Мартенсен, *D. christl Ethik., Specie!. Th. Gotha. 1878*, s.6.

448 - А не рефлексированной.

449 - Мартенсен, *D. christl Ethik., Specie!. Th. Gotha. 1878*, s.6.

450 - Вуттке, *Geschichte d. Heideathums*, 1 Th., s.112. На настоящее сочинение Вуттке мы ссылаемся и будем ссылаться чаще, чем на другие отчасти потому, что в нем довольно

подробно говорится о рассматриваемых здесь предметах, а отчасти потому, что в нем после всякого параграфа есть богатое указание литературы.

⁴⁵¹ - Потому-то при погребении, особенно знатной особы, погребаются или уничтожаются у большей части диких народов я важнейшие статьи их имущества, как-то: жены, наложницы, слуги, лошади и т.д. “Это не есть жертва, – замечает Вуттке, – не есть религиозное действие; это не больше, как фактическое выражение права на имущество, обусловленное своеобразным представлением о будущей жизни; каждому свое, след., и мертвому; в сущности он переменяет только местопребывание свое, и след., имеет естественное право взять с собой и свое имущество” (Вуттке, *Geschichte d. Heideathums*, 1 Th., s.114).

⁴⁵² - Шписс, *Entwicklungsgeschichte der Vostellungen vom Zustande nach dem Tode*, s.155, 144 и д.

⁴⁵³ - Не достигают еще обоготворения природы под формой одной общей силы или сущности.

⁴⁵⁴ - Дуализм у диких народов поверхностный еще и слабый, а не тот основной, принципиальный, который принадлежит позднейшей ступени язычества.

⁴⁵⁵ - Вуттке, *Geschichte d. Heideathums*, 1 Th., s.98.

⁴⁵⁶ - Лотке, *Микрокосм*, 2 т., с.511.

⁴⁵⁷ - Лотке, *Микрокосм*, 2 т., с.512–513.

⁴⁵⁸ - Под влиянием, напр., европейцев дикие народы в иных случаях поднимаются на высшую ступень состояния, а в других случаях научаются новым порокам, или укрепляются в уже известных им.

⁴⁵⁹ - А содержать много жен при недостатке средств для прокормления их считается у некоторых диких народов постыдным (напр., у дикарей Северной Америки).

⁴⁶⁰ - Отсюда обычай проживать новобрачным некоторое время в доме родителей жени и служить им.

⁴⁶¹ - *Anthropologie von Waitz*, 3 Th , s.102–103; 2 Th., s.116–117.

⁴⁶² - *Anthropologie von Waitz*, 3 Th , s.102.

- ⁴⁶³ - Гениталии (лат.; прим.ред. Азбуки веры).
- ⁴⁶⁴ - Anthropologie von Waitz, 1 Th , s.359.
- ⁴⁶⁵ - Вундт, Душа человека и животных, т.2, с.87–88.
- ⁴⁶⁶ - Богатая литература о диких народах как по части индивидуальной жизни их, так и по части социальной, собрана в не однажды уже цитированных сочинениях Вайтца и Вуттке.
- ⁴⁶⁷ - Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustände nach dem Tode, Iena, 1877, s.198–199.
- ⁴⁶⁸ - Хрисанф, Религии древнего мира и их отношения к христианству, т.1, Саб. 1873, с.120.
- ⁴⁶⁹ - Потому учение Лао-цзы имеет подчиненное значение в китайской системе, как принадлежащее другому мировоззрению.
- ⁴⁷⁰ - Политика и мораль, как увидим ниже, весьма тесно связаны у китайцев, переходят одна в другую.
- ⁴⁷¹ - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.176:173 и д., Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 3 Th., Breslau, 1863, s.10 u.w.; Хрисанф, Религия древнего мира, с.98 и д.
- ⁴⁷² - Хрисанф, Религия древнего мира, с.116.
- ⁴⁷³ - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.177.
- ⁴⁷⁴ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.53–54.
- ⁴⁷⁵ - Всякий, говорит Мен-цзы, увидевший дитя в огне, бросается спасти его, и это делает без всяких корыстных целей.
- ⁴⁷⁶ - Добро, по словам Мен-цзы, люди предпочитают жизни, а злу предпочитают смерть.
- ⁴⁷⁷ - В противоположность воззрению Евангельскому.
- ⁴⁷⁸ - Дельф, Cultur and Religion, Gotha, 1875, s.196.
- ⁴⁷⁹ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.4.
- ⁴⁸⁰ - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.190.

⁴⁸¹ - Излагал историю нравственности диких народов, мы заметили уже, что то явление, которое мы называем нравственностью, складывается из двух элементов – субъективного и объективного, субъективной свободы и объективной необходимости, воли индивидуальной и воли универсальной.

⁴⁸² - История религий и тайных религиозных обществ и народных обычаев древнего и нового мира, 2 т., Спб., 1870, с.94.

⁴⁸³ - История религий и тайных религиозных обществ и народных обычаев древнего и нового мира, 2 т., Спб., 1870, с.94.

⁴⁸⁴ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.61.

⁴⁸⁵ - Блаженны держащиеся середины (лат., прим. ред. Азбуки веры).

⁴⁸⁶ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.29.

⁴⁸⁷ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.121.

⁴⁸⁸ - Cp. La morale chez les chinois par Martin. Paris, 1858, p.103.

⁴⁸⁹ - Хрисанф, Религии древнего мира, 1т., с.143.

⁴⁹⁰ - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.192.

⁴⁹¹ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.122.

⁴⁹² - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.117; Cp. Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.48.

⁴⁹³ - Шпицс, Entwîcklungsgegeschichte der Vorstellungen von Zustande nach d. Tode, s.214.

⁴⁹⁴ - Шпицс, Entwîcklungsgegeschichte der Vorstellungen von Zustande nach d. Tode, s.214.

⁴⁹⁵ - Хрисанф, Религии древнего мира, с.122–123.

⁴⁹⁶ - Хрисанф, Религии древнего мира, с.122.

⁴⁹⁷ - Ср., напр., ветхозаветное законодательство с его запрещениями – с новозаветным законодательством с его повелениями.

⁴⁹⁸ - История воспитания и обучения, пер. Николич и Моздалевский, Спб., 1873, с.19–20.

⁴⁹⁹ - История воспитания и обучения, пер. Николич и Моздалевский, Спб., 1873, с.20–21.

⁵⁰⁰ - Шарлинг, Humanität und Christenthum in ihrer geschichtl. Entwicklung, 1 Th., Güttersloh, 1674, s.119.

⁵⁰¹ - История религий и тайных религиозных обществ и народных обычаев древнего и нового мира, 1 т., Спб., 1870, с.123.

⁵⁰² - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.189.

⁵⁰³ - Wuttke, Handbuch d. christl. Sittenlehre, 1 Bd, 1861, s.29.

⁵⁰⁴ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.148.

⁵⁰⁵ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.126.

⁵⁰⁶ - Хрисанф, Религии древнего мира, 1т., с.118–119.

⁵⁰⁷ - Из русских укажем на автора уже цитируемого нами сочинения “История религий”.

⁵⁰⁸ - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.180.

⁵⁰⁹ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.109.

⁵¹⁰ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.133.

⁵¹¹ - Из этих поминок вышел культ предков.

⁵¹² - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.127.

⁵¹³ - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.182.

⁵¹⁴ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.194.

⁵¹⁵ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.148.

⁵¹⁶ - У буддистов и других сектантов Китая есть много праздников; но мы говорим о праздниках господствующей в Китае религии (Кун-фу-цзы).

⁵¹⁷ - Вурм, Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel, 1874., s.2.

⁵¹⁸ - Вурм, Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel, 1874., s.2.

⁵¹⁹ - Вурм, Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel, 1874., s.1.

⁵²⁰ - Вурм, Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel, 1874., s.1.

⁵²¹ - Вурм, Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel, 1874., s.77.

⁵²² - Хрисанф, Религии древнего мира, 1т., с.173, 212, 229.

⁵²³ - Из двух составных элементов китайского первобытия – материи и силы, господствующее значение получает у индийцев сила, как основание и сущность бытия.

⁵²⁴ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.239.

⁵²⁵ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.331.

⁵²⁶ - Происхождение, продолжение и разрушение.

⁵²⁷ - Брама, Вишну и Шива – Индра, Варуна и Агни.

⁵²⁸ - Гуна-Сатва – мир света, неба, общего и отвлеченного, богов) Гуна-Радшас – мир смерти, света с тьмой, мир явлений, действительной жизни, человеческой истории; Гуна-Тамас – область тьмы, ниже человеческого, смерти и разрушения.

⁵²⁹ - Миру сообщена божеством только четвертая часть его (божества) совершенств, по замечанию Ведант.

⁵³⁰ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.33.

⁵³¹ - Человек состоит, по индийской психологии, из тела, души и духа.

⁵³² - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.96.

⁵³³ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.342.

⁵³⁴ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.376–377.

⁵³⁵ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.358.

⁵³⁶ - Философские системы индйцев можно свести к трем местам: Веданты, Санкгия и Ньяйя; каждая из них подразделяется на две части.

⁵³⁷ - Die religiösen, politischen u. socialen Ideen, herausg. von Lazariw, 1 B4., Berlin, s.366.

⁵³⁸ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.362–363.

⁵³⁹ - Аскетизм назначен не для всех возрастов, а для того возраста, когда человек замечает, что “его волосы становятся седыми”, и когда у него появляются уже “сыны сынов его”. До этой же поры он должен учиться и затем жениться я благоустроить семейство. Совершенному безбрачию не отдавалось особенного преимущества.

⁵⁴⁰ - Представление самоистязания перенесено индийцами и на само божество; не в состоянии будучи возвыситься до представления свободно! любви Бога, творящего мир, индийцы представляют произведение мира божеством под видом самомучения божества, принесения себя в жертву, растерзания себя на части, чтобы эти части, из которых вырастает мир, в свою очередь были принесены в жертву всеобщему. Вообще на весь мир индеец смотрел с точки зрения жертв: одно приносит себя в жертву другому, чтобы по уничтожении снова возродиться в другом; всеобщее жертвует собою единичному, а единичное – всеобщему.

⁵⁴¹ - Обычай этот прекращен насильственными мирами английским правительством вместе с обычаем индийских вдов сжигать себя по смерти мужа.

⁵⁴² - Односложное слово *aum* или *om*, значащее “то”, “оно”, выражает самое неопределенное и абстрактное понятие и служит, по представлениям индийцев, самым лучших и высшим средством к постижению сущности всего, всеединого, Браммы. Слову этому усвоились таинственное значение и магическая сила. Произнесением этого слова должны начинаться каждая молитва, каждая жертва, каждое чтение священных книг, и произносить его должно шепотом, таинственно.

⁵⁴³ - Соединенный с Богом.

⁵⁴⁴ - Воззрение, очевидно, противоположное Китайскому воззрению на природу с ее неизменными, включающими всякое чудесное вмешательство порядками.

⁵⁴⁵ - Политеизм есть требование популярного сознания, не удовлетворяющегося монотеистической философской абстракцией.

⁵⁴⁶ - *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustände nach d. Toda*, s.2386–237.

⁵⁴⁷ - Хрисанф, Религии древнего мира и их отношения к христианству, т.1, 1873, с.342–345, 265–268.

⁵⁴⁸ - *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustände nach d. Toda*, s.237–238.

⁵⁴⁹ - Вурм, *Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt*, Basel, 1874., s.77.

⁵⁵⁰ - Пфляйдер, *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.196, 199.

⁵⁵¹ - Шписс, *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustände nach d. Tode*, s.339–341.

⁵⁵² - Крита-юга (обнимает 1,728,000 лет), Трета-юга (обнимает 1,296,000 лет), Двапара-юга (обнимает 864,000 лет) к Кали-юга (обнимает 433,000 лет).

⁵⁵³ - Рассказ об этом воплощении чит. у Хрисанфа, Религии древнего мира и их отношения к христианству, т.1, с.193 и далее.

⁵⁵⁴ - Индийская секта, признавшая в последнее время своим преимущественным богом Шиву.

⁵⁵⁵ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.484.

⁵⁵⁶ - Которое не должно быть смешиваемо с настоящим разделением.

⁵⁵⁷ - В противоположность реалистам (во главе которых стоял Ансельм) признававшему, следуя Платону, объективную реальность общих понятий, номиналисты (во главе которых был Росцеллин), признали реальность только за единичными, частными вещами, роды же и виды, вообще общие понятия считали субъективными представлениями, простыми названиями.

⁵⁵⁸ - Будда значит пробужденный, просвещенный, мудрец. Это почетное имя принял на себя основатель буддизма, происходивший из царского рода Шакья и родившийся в 6 веке до Р.Х. Он известен также под именем Шакья-Муни, т.е. отшельник из рода Шакья; так назвал он себя, выступив на свою подвижническую деятельность.

⁵⁵⁹ - Вуттке, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1863, s.523.

⁵⁶⁰ - Атеизм, впрочем, особенный, своеобразный, как увидим ниже.

⁵⁶¹ - Что значит "исполнение всякого желания"

⁵⁶² - Небольшое владение отца Сиддхартхи.

⁵⁶³ - Вуттке, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1 Bd., Berlin, 1861, s.36.

⁵⁶⁴ - Пфляйдепер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.218.

⁵⁶⁵ - Всемирная история, пер. Игнатович и Зуев, кн.1, Спб., 1860, с.338.

⁵⁶⁶ - Всемирная история, пер. Игнатович и Зуев, кн.1, Спб., 1860, с.338.

⁵⁶⁷ - "Как вода омывает всех, и добрых в злых, как небо ' имеет достаточно пространства для всех, так и мое учение...и

⁵⁶⁸ - "Трудно быть богатым и научиться пути" (т.е. ко спасению), сказал Будда.

569 - “Между исследователями Будды нет ни браминов, ни судр, ни мужчин, ни женщин. Ни знатного, ни незнатного; переход к спасению предлежать каждому; такое или иное происхождение человека не препятствует ему избежать после смерти душепереселения.

570 - Как нам уже известно по буддийскому учению существует только множество, только частные, индивидуальные виды бытия, но не существует всеобъемлющее единое бытие..

571 - Устойчивого бытия не может быть по буддийской метафизике.

572 - Этимологически – выдувание, погашение (т.е. бесследное исчезновение прежде находящегося). Противоположность Нирване составлен Сансара, этот круговращающийся мир пожеланий и увлечений.

573 - Вурм, Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel, 1874., s.168.

574 - Страх небытия (лат.; прим. ред. “Азбуки веры”).

575 - Эта причина и неспособность коренится в том обстоятельстве, что мы существуем, а не несуществуем, испытываем бытие, а не небытие.

576 - Просящий милостыни, нищий.

577 - Воздержный, безбрачный.

578 - Тем более в случаях поступления в монастырь по принуждении родителей.

579 - Мысль вполне верная в том смысле, что половая похоть коренится в телесности, лежащей за пределами самовластной воли и подчиненной своим особым законам, общих у нее со всей вообще физической природой.

580 - Но в последнее время сделано послабление в этом отношении. Запрещение принимать пищу после полудня истолковано в смысле непозволения принимать ту пищу, погорая обыкновенно подается на обед; начали употреблять мясо, а в случаях нездоровья — и спиртные напитки.

581 - В настоящее время у северных буддистов употребляется красная.

⁵⁸² - Первый синод собран был вскоре после смерти Будды в Радшагриге под председательством одного из самых любимых учеников Будды. В течение нескольких месяцев на этом соборе записаны по памяти присутствовавших учение и правила жизни, преподанные Буддой. Составленный сборник (который, конечно, не был еще современным канон буддийским) разделялся на три отдела; Сутра – речи и изречения Будды, Виная – дисциплинарные правила и Абидарма – догматика или метафизика. Споры в буддийском обществе и упадок нравственности подали повод к созванию второго синода, состоявшегося около 430г. до Р.Х. На нем восстановлен в первоначальной чистоте священный канон и отлучено множество упорствовавших в заблуждениях. Третий синод созвал великий ревнитель и распространитель буддизма царь Ашока, около 246г., по поводу происшедшего раскола в среде буддистов. Четвертый синод ее был признан южными буддистами, отдалившимися от северных.

⁵⁸³ - По сказаниям легенд, верные последователи Будды отрезали куски мяса от собственного тела, чтобы кормить червей и других животных.

⁵⁸⁴ - Не убивать ничего живого; не воровать; не прелюбодействовать; не лгать; не напиваться.

⁵⁸⁵ - Грехи тела: убийство, кража и нецеломудрие; грехи слова: ложь, клевета, злословие и болтовни; грехи сердца: корыстолюбие, злопамятство и скептицизм.

⁵⁸⁶ - Хотя и у буддистов, как вообще в язычестве, женщин» считается ниже мужчины и дозволяется многоженство, но женщина, во всяком случае, стоит здесь выше, чем в браминизме; она может быть даже, как мы видели, аскетом.

⁵⁸⁷ - Эти четыре ступени сытости имеют, как увидим ниже, не только нравственное значение, но и метафизическое; они перенесены и на здешний мир, и таким образом создалось четыре небесных пространства с обитателями различных степеней святости.

⁵⁸⁸ - Отсюда и название Шротаапанна, т.е. вступление или вступивший в реку.

⁵⁸⁹ - Вурм, Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel, 1874., s.165.

⁵⁹⁰ - Вообще у буддистов, как мы имели уже случай говорить, не признается самостоятельное существование души; личность отрицается не только в понятии о Нирване, но и в представлении о душепереселении. Все течет, все изменяется, нет ничего прочного и устойчивого. Есть, впрочем, философские школы, утверждающие самостоятельность и неизменяемость душ.

⁵⁹¹ - Отсюда видим решительный перевес у буддистов нравственного мировоззрения и замену им метафизического мировоззрения.

⁵⁹² - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.220.

⁵⁹³ - Упорядочивающий порядок (лат.; прим. ред. Азбуки веры).

⁵⁹⁴ - Личное, собственное (лат.; прим. ред. Азбуки веры).

⁵⁹⁵ - Пфляйдерер, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 3 Bd., Leipzig, 1669, s.331.

⁵⁹⁶ - Фанатики буддизма составляют исключение; вообще же последователи буддизма отличаются религиозной и национальной терпимостью.

⁵⁹⁷ - Здесь распространялся так называемый южный буддизм.

⁵⁹⁸ - Здесь распространялся северный буддизм. Разделение южного и северного буддизма началось со времени так называемого раскола.

⁵⁹⁹ - В этом взгляде на чужие верования высказывается та истина, которая признавалась и многими христианскими учителями, находившими семена истины (λόγος σπέρματικός) и в язычестве.

⁶⁰⁰ - Вебер, Всемирная история, пер. Игнатович и Зуев, кн.1., Спб. 1860, с.350–351.

⁶⁰¹ - С развитием теологии у буддистов развилась и космология, как бы взамен недостатка космогонии. Не имея представления о Творце мира я о конце его, буддисты стали

учить о бесчисленном множестве миров, следующих один за другим после разрушения каждого. Восточная фантазия расширилась здесь до необъятных размеров.

⁶⁰² - Хранится на острове Цейлон.

⁶⁰³ - Говорят, что современный воображаемый Буддов зуб не имеет вида зуба, а похож на кусок загнутой слоновой кости.

⁶⁰⁴ - Напр., на Цейлоне пилигримы взбираются над страшной пропастью на пике Адам (ок.6000 фут.) для поклонения сохранившееся здесь ступни Буддовой.

⁶⁰⁵ - Цилиндр обертывался исписанным молитвам свитом и приводился обыкновенно в движение ремнем.

⁶⁰⁶ - Но не животного (по известной уже нам причине).

⁶⁰⁷ - Приблизительно по одному в нашей неделе.

⁶⁰⁸ - Так называли здесь монахов.

⁶⁰⁹ - Т.е. будущего Будду.

⁶¹⁰ - Дельф, *Cultur and Religion*, Gotha, 1875, s.264, 268.

⁶¹¹ - Только политика китайцев сложилась при иных условиях и в среде народа с иным духом, – она не воинственная, а миролюбивая.

⁶¹² - Штур, *Allg. Geschichte d. Religionsformen d. heidn. Volker*, ITh., Berlin, 1836, s.391.

⁶¹³ - ПослИер 1:42–43; Герод. I, 199.

⁶¹⁴ - Ос.9:10; Чис.36. В. Втор.23:19 Моисейт воспрещает “вносить в дом Господень плату блудницы», по подобию языческих порядков.

⁶¹⁵ - Торговля девушками производилась в Вавилонии на рынках один раз в году. Она начиналась с самых красивых, которых наперерыв раскупи и богатые мужчины, а вырученные деньги отдавались в приданое некрасивым, которых с трудом сбывали.

⁶¹⁶ - О греческих философах (Пифагор, Платон, Плутарх и др.) и законодателях (Ликург, Салон) известно, что они черпали свои философские знания и заимствовали религиозные, нравственные и юридические воззрения из Египта.

⁶¹⁷ - По свидетельству Климента Александрийского (Strom. Lib. VI, IV), у египтян было сорок две священных или так называемых “Гермесовых” книг.

⁶¹⁸ - Ямвлих (Jambl. de mysteriis; Opinio aegypt. de Deo; Poutant, 1537) насчитывает целые десятки тысяч священных книг египетских. По всей вероятности, в основании этого по-видимому не вполне правдоподобного сообщения лежит тот факт, что кроме Гермесовых книг, составлявших канон священных книг, писалось жрецами много других книг религиозно-нравственного содержания, находившихся в более или менее близком отношении к главным книгам.

⁶¹⁹ - Ключ к разбору и уяснению смысла иероглифов найден Шамполионом.

⁶²⁰ - Изданная Лепсиусом.

⁶²¹ - Чит. Geschichte unserer abendländiechen philosophie. Von Röht, H B., 3 Aufi., Mannheim, 1862, s.131 и др.

⁶²² - Не существует материя отдельно от божества; но она присуща самому божеству и отождествляется с ним.

⁶²³ - Аммон-Ра, Пта-Ра, Кнеф-Ра, Озирис-Ра, Менту-Ра, Атму-Ра и т.д... Даже название египетских царей (находившихся в весьма близком отношении, как увидим, к божеству) фараонами имеет корень свой, по мнению ученых, в имени Ра (с членом).

⁶²⁴ - Напр., в основании «Книги мертвых» лежит не жреческая философия, а старина.

⁶²⁵ - финикийским ли (Швенк), греческим ли (Лепсиус), или каким-нибудь другим.

⁶²⁶ - В общем строе он должен быть признан, во всяком случае самостоятельным.

⁶²⁷ - Напр., 72 сообщника Тифона суть 72 знойных дня; тоска Изиды по Озирис» и искание его – это иссушенное состояние земли, жаждущей плодотворной влаги; новая гибель найденного Озирисова тела – это разлитие Нила и покрытие всей земли водой; появление мстителя Гора – это весенний поворот солнца и т.д.

⁶²⁸ - И астрономия составляя» у египтян часть богословия.

⁶²⁹ - Humanität u. Christenthum in ihrer geschichtl. Entwicklung, I Th. Güterloh, 1874, s.126.

⁶³⁰ - Хрисанф, Всемирная история, пер. Игнатович и Зуев, кн.1, Спб., 1860, с.125.

⁶³¹ - Мотивы которого объясняются египтологами различно.

⁶³² - Возражает, напр., Шписс, производящий бальзамирование из гигиенических условий. Entwicklungsgeschichte d. Vorstellungen vom Zustande nach d. Tode, 1877, s.184.

⁶³³ - Хрисанф, Всемирная история, пер. Игнатович и Зуев, кн.1, Спб., 1860, с.125.

⁶³⁴ - В "Очерках истории древнего мира", помещенных в "Трудах Киевской духовной Академии", 1874г., передаваемый Геродотом факт обношения гостей изображением мертвеца объясняется так. Указав на невоздержность египтян на торжествах в употреблении пищи и питья, доходившую нередко "до безобразных сцен", автор продолжает: "умеренных людей заставляли делаться неумеренными, напоминая им (т.е. обнесением мумии), что за гробом конец всему". Объяснение это представляется нам странным: трупы умерших египтяне сохраняла в виде мумий неразложимыми, выходя из идеи бессмертия, и в то же время обносили гостей изображением мумии, с намерением заглушить в них идею бессмертия и дать этим полный простор животным влечениям. Как совместить и примирить все это? Или, быть может, автор названных "Очерков" хочет сказать, что при обнесении гостей изображением мертвеца имелось доброе намерение, именно напомнить окружающим о необходимости воздержания ввиду загробной судьбы человеку (хотя по ходу мыслей автора не видно этого), но пирующие вместо назидания от мумии получали вред, возбуждая в себе ту мысль, что неподвижная безжизненная мумия, которой по смерти становится человек, уже не в состоянии будет есть и пить, наслаждаться земными благами, и потому надо стараться побольше насладиться ими до смерти. Не надо быть уж слишком испорченным в нравственном отношении, чтобы строить такие комбинации в

голове и следовать им в практической жизни. Встречаются, конечно, такие уродливые в нравственном отношении натуры, что чем больше убеждает их идти по известному благому пути или совершить известное благое действие, тем больше они вступают в противоречие с нами и с намерением идут в обратном отношении, хорошо сознавал, что для них было бы лучше последовать нашему совету; но от этих уродливых натур делать общее заключение о народе, и притом таком, как египетский, мы не вправе. Если в корне египетской жизни лежит тенденция бессмертной жизни за гробом, то не естественно предположить, по крайней мере, вообще говоря, чтобы египтянин спешил, как бы то ни было, по праву или не по праву, но пережить все то, что предлагает ему для наслаждений настоящая жизнь; ведь предстоит же ему новая жизнь, к которой настоящая должна быть поставлена в какое-нибудь отношение.

⁶³⁵ - Думают в настоящее время, что господствовавшее в Египте племя перешло сюда в незапамятные времена из Азии и покорило туземные негритянские племена.

⁶³⁶ - Господствующая каста в Египте. Диодор насчитывает пять каст в Египте, а Геродот – семь.

⁶³⁷ - Предполагают существование в Египте в древнейшее время обычая приносить человеческие жертвы на основании некоторых изображений на памятниках и свидетельств некоторых греческих писателей. Но Геродот не упоминает о нем. Быть может, это молчание объясняется тем, что в его время уже не существовал этот обычай. Возможно, что этот обычай занесен в Египет через гиксов.

⁶³⁸ - Вторая господствующая в Египте каста.

⁶³⁹ - Ниже увидим, что у египтян существовал. широкий культ животных.

⁶⁴⁰ - Молотьба происходила посредством растаптывания колосьев копытами животных.

⁶⁴¹ - Соответственно сорока двум смертным египетским грехам и сорока двум священным книгам.

⁶⁴² - Теестен, D. reiiig. politisch. u. social. Ideen, I Bd., s.382.

⁶⁴³ - Хрисанф, Всемирная история, пер. Игнатович и Зуев, кн.2, Спб., 1860, с.190.

⁶⁴⁴ - Напр., гегелианская школа.

⁶⁴⁵ - А ум восточного человека есть ум младенчествующий, ум колеблющийся.

⁶⁴⁶ - Белым пятном в а лбу и наростом под языком.

⁶⁴⁷ - Вспомним для примера историю Моисея.

⁶⁴⁸ - Напр., в истории религий Хрисанфа статьи о персах помещена раньше статей о народах передней Азии и египтянах; в истории политики и моральной философии Жанэ статья о китайцах следует за статьей о персах.

⁶⁴⁹ - “Желающего судьба ведет, не желающего тащит” (лат.; прим. ред. Азбуки веры).

⁶⁵⁰ - Почтя треть: 2–4. 13, 16 и 21 книга.

⁶⁵¹ - Европа начала знакомиться с этим памятником древнеперсидской религии со второй половины прошлого века, благодаря французскому у вену у Анкетилу, сделавшему перевод этого памятника на французский язык.

⁶⁵² - Real-Encyclopädie von Herzog, XI Bd., Gotha, 1839, §127.

⁶⁵³ - Господство которых началось в 3 веке до Р.Х.

⁶⁵⁴ - Отождествляя Гистаспа с Вистаспом, при котором Зороастр выступил, по сказанию Зенд-Авесты, на проповедь. Но после новейших филологических и археологических исследований, кажется, можно счесть поконченной попытку в отождествлении этих двух имен.

⁶⁵⁵ - Чит. Деллингепа Heidenthum u. Judenthutm, Regensburg, 1857, s.352 и дал.

⁶⁵⁶ - И переводчика Зенд-Авесты на немецкий язык.

⁶⁵⁷ - Напр., у индийцев Индра, и у персов Андра, у индийцев Митра и у персов Митра, у индийцев Сомы, а у персов Гоама, у индийцев Яма и Трита, и у персов Йама и Траэтона (герои), у индийцев есть указания на почитание огня, и у персов, и т.д.

⁶⁵⁸ - Этимологически – “премудрый владыка”.

⁶⁵⁹ - Этимологически – “злой дух”.

⁶⁶⁰ - Мир же духов (небо) выдержал нападение Аримана, хотя с большим трудом.

⁶⁶¹ - Пифагорово мировое яйцо.

⁶⁶² - Мешие и Мешане. Каймор же не был еще дифференцирован по полам.

⁶⁶³ - Мнение это защищается и Хрисанфом в “Истории религии”.

⁶⁶⁴ - Деллингер Heidenthum u. Judenthutn, Regensburg, 1857, s.358.

⁶⁶⁵ - Киропедия.

⁶⁶⁶ - Т.е. подачей друг другу рук. По свидетельству Диодора, доверие к данному слову было особенно велико.

⁶⁶⁷ - Смерть свидетельствует о победе Аримана.

⁶⁶⁸ - Запрещалось только с неправовверными.

⁶⁶⁹ - Ночь – создание Аримана

⁶⁷⁰ - Есть указание и на богослужебную музыку. У персов существовало верование в духов – хранителей (ферверов), присущих каждому человеку и каждой человеческой общине.

⁶⁷¹ - Тождествен с индейским Сома.

⁶⁷² - Приносились в жертву только части мяса с хлебом и овоща.

⁶⁷³ - Enlwicklongageschichte der Vorstellungen von Zustande nach dem Tode, s.263. Чит. вообще 261–266.

⁶⁷⁴ - И чем раньше труп растерзан и разнесен, тем счастливее человек. В местностях, впрочем, в которых Зороастрово учение не пользовалось особенным уважением, трупы сжигали или зарывали в землю; но в Авесте есть строгое запрещение такого способа уничтожении трупов, и истинные приверженцы Зороастровой религии до ныне стараются избегать его.