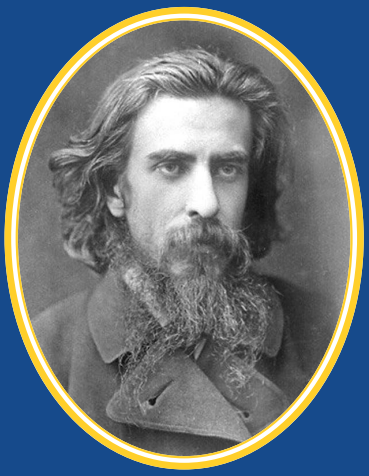
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ



ОПРАВДАНИЕ ДОБРА

РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Серия самых выдающихся книг великих русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения:

Св. митр. Иларион
Св. Нил Сорский
Св. Иосиф Волоцкий
Москва – Третий Рим
Иван Грозный
«Домострой»
Посошков И. Т.
Ломоносов М. В.
Болотов А. Т.
Пушкин А. С.
Гоголь Н. В.
Тютчев Ф. И.
Св. Серафим Саровский
Шишков А. С.
Муравьев А. Н.
Киреевский И. В.
Хомяков А. С.
Аксаков И. С.
Аксаков К. С.
Самарин Ю. Ф.
Валуев Д. А.
Черкасский В. А.
Гильфердинг А. Ф.
Кошелев А. И.
Кавелин К. Д.
Коялович М. О.
Лешков В. Н.
Погодин М. П.
Беляев И. Д.
Филиппов Т. И.
Гиляров-Платонов Н. П.
Страхов Н. Н.
Данилевский Н. Я.
Достоевский Ф. М.
Одоевский В. Ф.
Григорьев А. А.
Мещерский В. П.
Катков М. Н.
Леонтьев К. Н.
Победоносцев К. П.
Фадеев Р. А.
Киреев А. А.
Черняев М. Г.
Ламанский В. И.
Астафьев П. Е.
Св. Иоанн Кронштадтский
Архиеп. Никон (Рождественский)
Тихомиров Л. А.
Суворин А. С.
Соловьев В. С.
Бердяев Н. А.
Булгаков С. Н.
Трубецкой Е. Н.
Хомяков Д. А.
Шарапов С. Ф.
Щербатов А. Г.
Розанов В. В.
Флоровский Г. В.
Ильин И. А.
Нилус С. А.
Меньшиков М. О.
Митр. Антоний Храповицкий
Поселянин Е. Н.
Солоневич И. Л.
Св. архиеп. Иларион (Троицкий)
Башилов Б.
Концевич И. М.
Зеньковский В. В.
Митр. Иоанн (Снычев)
Белов В. И.
Лобанов М. П.
Распутин В. Г.
Шафаревич И. Р.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

ОПРАВДАНИЕ ДОБРА

МОСКВА
Институт русской цивилизации
Алгоритм
2012

УДК 1(470)
ББК 87.3(2)
С 60

Владимир Соловьев

С 60 Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. — 656 с.

В книге публикуется главное произведение выдающегося русского философа, поэта, публициста и критика Владимира Сергеевича Соловьева «Оправдание добра», в котором он развивает мысли славянофилов. Общий пафос философии Соловьева – освобождение человечества от пагубной власти индивидуалистических заблуждений.

В основе всего творчества Соловьева лежат мысли, близкие философии славянофилов, и прежде всего А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, о стремлении к универсальному всеединству, достижению «цельной жизни» и «цельного творчества». У человека, считал Соловьев, есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни. В сфере личной и общественной нравственности эта потребность удовлетворяется «последованием Христу». Цель человеческой истории в преображении мира. Но преображение человека и человечества Соловьев вопреки христианским традициям понимал магически-натуралистически, призывая к «теургическому деланию» – к участию человечества в осуществлении божественного промысла, к превращению мирского царства в Царство Божие. Это заблуждение толкало его к созданию утопического проекта соединения Православия и католицизма в «свободную теократию».

ISBN 978-5-4261-0002-2

© Институт русской цивилизации, 2012

ПРЕДИСЛОВИЕ

Философ, поэт и мыслитель Владимир Сергеевич Соловьев родился 16 (28) января 1853 года в семье историка С. М. Соловьева. Сначала Соловьев учился на физико-математическом факультете Московского университета. Пробыв на нем 3 года и 8 мес., Соловьев оставил университет, но уже через несколько месяцев (7 июня 1873) сдал кандидатский экзамен за полный курс историко-филологического факультета. Одновременно с подготовкой к экзамену Соловьев посещал лекции в Московской духовной академии по богословским и философским предметам. Из университетских профессоров наибольшее влияние на Соловьева оказал П. Д. Юркевич. По окончании кандидатских экзаменов Соловьев был оставлен при университете для подготовки к ученой деятельности в области философии. 24 нояб. 1874 Соловьев защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии». По возвращении в Москву Соловьев был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. Через полгода после начала лекций Соловьев уехал в научную командировку в Лондон для изучения «индийской, гностической и средневековой философии». После нескольких месяцев усердного чтения в библиотеке Британского музея Соловьев внезапно уехал в Египет. Явленный ему там софийно-мистический опыт он описал впоследствии в поэме «Три свидания». Вернувшись в Москву, Соловьев возобновил чтение лекций, но в н. 1877 оставил службу в университете, мотивируя свой уход нежеланием «участвовать в борьбе партий между профессорами». Поселившись в

Петербурге, Соловьев поступил на службу в Ученый комитет при Министерстве народного просвещения. Попутно он читал лекции в университете и на Высших женских курсах. 6 апр. 1880 Соловьев защитил в Петербургском университете в качестве докторской диссертации свой труд «Критика отвлеченных начал», но в профессорской кафедре ему было отказано. 28 марта 1881 Соловьев произнес в зале Кредитного общества речь против смертной казни и был за нее выслан из Петербурга. Вскоре он сам подал прошение об отставке и оставил преподавательскую деятельность в высшей школе. В 80-е центр научных интересов Соловьева все больше смещается в сторону богословской проблематики, а с 1882 он активно включается в публицистическую деятельность в различных периодических изданиях. В фокусе литературной полемики Соловьева с различными идейными направлениями тогдашней русской мысли оказываются проблемы отношения православной и католической церквей, национальный вопрос, формы взаимодействия западно-европейской цивилизации с российской культурной традицией и т. д. По мере того как многие нравственно-религиозные и церковно-богословские идеалы Соловьева все больше обнаруживали свою несбыточность, а от многих из них он постепенно отказывался сам (как, напр., от идеи вселенской церкви), тем больше нарастало в нем стремление к возобновлению теоретической научно-философской работы. С 1891 Соловьев становится редактором философского отдела в большом энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, а с открытием в Петербурге философского общества выступает в нем с рядом докладов о Платоне, Протагоре, Конте, Лермонтове, Белинском. С 1895 стремится к завершению своей философской системы. Первым из задуманных трактатов стал его центральный этический труд «Оправдание добра». Однако завершить свою систему Соловьев не успел. Он умер, истощив свои силы в процессе напряженнейшей умственной работы, лишенный семьи и домашнего уюта. Смерть застала его в подмосковном имении Узкое, в котором жили его друзья и ученики, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие.

Уже в первой своей большой работе «Кризис западной философии» Соловьев на каждом шагу заявляет, что «*философия* в смысле отвлеченного, исключительно теоретического *познания* окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего». Эта «отошедшая безвозвратно» философская установка связана была с тем, что она все время имела в виду лишь «субъект познающий – без всякого отношения к требованиям субъекта как хотящего». Эта первая работа Соловьева заканчивается указанием на необходимость «универсального синтеза *науки*, философии и *религии*», что приведет к «восстановлению совершенного внутреннего единства умственного мира». Эти слова Соловьева получают свой полный смысл уже в др. его ранней работе под названием «Философские начала цельного знания» (1877). Здесь Соловьев отходит от принципа автономии философии и делает попытку подняться над секулярным мировоззрением. Философия может и должна обладать относительной самостоятельностью, но только для того, чтобы вместе с наукой «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой *теологией*». Философия является функцией религиозной сферы, которую она обслуживает, ибо оттуда философия получает свое задание. Смысл ее «относительной самостоятельности» еще не ясен, но важно то, что своего собственного задания философия не имеет. Тут же Соловьев развивает мысль, что синтез философии и науки с богословием создает возможность «*цельного знания*», а цельное знание вместе с «цельным творчеством» образует в «цельном обществе» «цельную жизнь». Это понятие «цельной жизни» является верховным понятием, – в нем и надо бы искать ключа и к тому, каковы отныне должны быть пути философии. «Цельная жизнь» не есть чисто субъективная целостность, т.е. не есть простое внутреннее единство интеллектуальных, эмоциональных и творческих движений, но есть живое и подлинное общение с Абсолютом. «Только когда *воля* и *ум* людей, – пишет Соловьев, – вступят в общение с вечно и истинно сущим, только тогда получат свое положительное значение и цену все частные формы и элементы *жизни* и *знания*,

все они будут необходимыми органами одной цельной жизни». Это понятие «цельной жизни» есть, конечно, своеобразная транскрипция идеи «Царства Божия», но с тем существенным отличием, что «цельная жизнь» мыслится Соловьевым не как благодатное (т.е. свыше) преображение жизни, а как «окончательный фазис исторического развития».

На первом месте для Соловьева стоит тесное связывание познания и этической сферы – только ведь через это преодолевается прежний «отвлеченный» характер философии. Правда, само по себе связывание теоретической и этической сферы чрезвычайно типично вообще для русской мысли – здесь Соловьев явно продолжает линию И. В. Киреевского и А. С. Хомякова. Не случайно, напр., то, что во второй большой книге Соловьева анализ этической сферы предшествует гносеологии. «Сама по себе теоретическая потребность, – пишет Соловьев, – есть только частная, одна из многих; у человека есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни». Это есть, как ясно само собой, чисто религиозная потребность, – и именно она именуется «высшей» потребностью, определяющей то, что выдвигается «ниже» стоящими запросами духа. «Цель истинной философии, – пишет там же Соловьев, – содействовать в своей сфере, т.е. в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный *трансцендентный мир*».

Соловьев противопоставляет то понимание философии, которое опирается «исключительно на познавательную способность человека», другому, которое он называет «философией жизни» и которое стремится сделать философию «образующей и управляющей силой жизни».

Абсолютная сфера, к которой устремлен человеческий дух, есть «положительное всеединство». Эта формула, подчеркивая укорененность отдельных «начал» в Абсолюте, конечно, сохраняет прежний религиозный смысл философии, но она здесь «нейтрализована», и постепенно, через принцип «всеединства», преобразует построения Соловьева в систему имманентизма.

Соловьев постоянно стремится показать тождество или близость того, что открывается религиозной вере через Откровение, с тем, к чему приходит наш ум, опирающийся на «идеальную интуицию». Это как бы 2 разные сферы, – и «совпадение» их построений лишь подчеркивает взаимную их отделенность. Отзвуки секуляризма становятся в освещении этого гораздо более серьезными, чем это могло бы показаться сразу. В предисловии к «Истории и будущности теократии» Соловьев пишет: «Задача моего труда – оправдать веру наших отцов, возвести ее на новую ступень разумного *сознания*, показать, что древняя вера... совпадает с вечной и вселенской *истиной*», – и становится ясным, что высшей инстанцией, призванной «оправдывать» веру, является разум, который и должен «древнюю веру» представить в новой форме. В «Критике отвлеченных начал» читаем еще более существенные мысли Соловьева в том же направлении: здесь оказывается, что святоотеческое богословие не достигает «полного понятия истины», т.к. «исключает свободное отношение *разума* к религиозному содержанию», – поэтому задача заключается в том, чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления».

Из всего этого становится ясным, что подчинение философии религиозной теме жизни, о котором шла речь выше, вовсе не ослабляло у Соловьева того самого «свободно разумного мышления», которое составляет основу секуляризма, поскольку он опирается именно на высшую инстанцию разума. Мы приходим к установлению бесспорной внутренней двойственности у Соловьева – «разума» и «веры». Конечно, в определенной степени был прав Г. Флоровский, когда утверждал, что Соловьев вообще пытался «строить церковный синтез из нецерковного опыта».

Философские построения у Соловьева имели свой собственный корень (или корни) и не вытекали из его религиозных созерцаний, к которым он лишь подводил свои философские построения. Это не религиозный синтез созерцаний духа (ибо не религиозный опыт является высшей инстанцией), а чисто философский синтез, включающий в себя среди др. и то,

что содержит вера. В сущности, все огромное значение Соловьева в истории русской мысли именно в этом и заключается – Соловьев приблизил к секулярному мышлению содержание христианской веры и этим помог тому глубокому сдвигу, который проявился в русской мысли после Соловьева. Булгаков прав, что философия Соловьева есть «полнозвучный аккорд», т.е. сочетание разнородных звуков. В Соловьеве как бы жили отдельной жизнью философия и вера. Соловьев, однако, все время занят тем, чтобы соединить то, в разъединении чего состоит секуляризм, – но все это не преодоление секуляризма, не устранение его предпосылок, а лишь настойчивое сближение философии и веры.

От сближения философии и веры у Соловьева больше выиграла философия, чем вера, – иначе говоря, философия более взяла у него у веры, чем наоборот. Это, конечно, подлинный поворот философии к сокровищам веры, но еще не настоящая, органическая, изнутри растущая система философии христианства. Но, может быть, потому значение Соловьева в истории русских исканий и лежит более в области философии, чем в сфере религиозного сознания, Соловьев ставит вопрос не об «оправдании» философии тем, что дает вера, а, наоборот, ставит вопрос об оправдании веры итогами философского развития на Западе. Так задумана была первая книга Соловьева («Кризис западной философии»), в тех же тонах написана и «Критика отвлеченных начал» («Задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию, а, напротив,. чтобы ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления»). Можно сказать, что в Соловьеве началось впервые действительное и глубокое оплодотворение философии из сокровищ веры, и этот процесс разгорался в нем всю жизнь и дал в конце его замечательные, к сожалению, незаконченные очерки «Теоретическая философия». Соловьев пытался построить систему философии, соответствующую принципам христианства.

Метафизика Соловьева. В метафизике Соловьева присутствует двойной ряд идей: с одной стороны над всеми построениями в метафизике у него доминирует учение об Аб-

солюте как «всеединстве», о порождении Абсолютом своего «другого», – и здесь Соловьев вдохновляется покорившими его с юности учениями Спинозы и Шеллинга. С др. стороны, очень рано центральным понятием его системы становится доктрина Богочеловечества, т.е. чисто христианское учение (в своеобразной его редакции). Встреча этих разных концепций впервые получает выражение в «чтениях о Богочеловечестве», оставаясь уже до конца решающей установкой у Соловьева. Эта коренная двойственность в метафизике Соловьева остается непримиренной. Мотивы пантеизма, сильно звучащие в его учении о «всеединстве», стоят рядом с философской дедукцией Троичного догмата...

Абсолютное, по Соловьеву, «безусловно сущее... есть то, что познается во всяком *познании*». «Всякое познание держится непознаваемым... всякая действительность сводится к безусловной действительности». В этом чисто платоновском определении пути к Абсолютному Соловьев видит в Абсолютном последнюю основу всякого бытия – Абсолютное здесь не отделено от космоса, оно усматривается нами «сквозь» мир – оно есть Единое и в то же время в нем заключено «все». Абсолют есть, т.о., «Всеединое», – и в этой метафизической рамке Абсолют и космос соотносительны друг другу, т.е. «единосущны». Поэтому всюду и везде, читаем мы в «Философских началах...», – «глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит в нас непосредственное ощущение абсолютной действительности». В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пишет: «Действительность безусловного начала, как существующего в самом себе независимо от нас, действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих), не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически». Это убеждение в непосредственной данности нам Абсолюта было у Соловьева всю жизнь. Отвергая всякие доказательства бытия Божия, Соловьев пишет: «Существование божественного начала может утверждаться только актом веры». А в одном из наиболее поздних трудов, в «Оправдании

добра», он пишет: «В настоящем религиозном ощущении дана действительность ощущаемого... Действительность Божества не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения – то самое, что ощущается».

Абсолютное, непосредственно ощущаемое «сквозь» мир, было, конечно, для Соловьева тождественно с понятием Бога; вопроса же о том, насколько можно сближать, а тем более отождествлять «абсолютную действительность», находимую в глубине данной нам реальности, с религиозным восприятием Божества, Соловьев себе не ставил.

Начиная с «Философских начал...» и до конца жизни Соловьев держался различения в понятии Абсолютного «двух полюсов», но если «первое Абсолютное» (Абсолютно сущее или сверхсущее), по убеждению Соловьева, нам открывается непосредственно в своей действительности, то действительность «второго Абсолютного» открывается всецело «из разума», – в результате рациональной дедукции.

«Второе абсолютное» это, в сущности, «идеальный космос» Платона – «начало или производящая сила бытия, т.е. множественность форм» или «идея». Дальше оказывается, что «второе Абсолютное» «само по себе, в отдельности от абсолютного первоначала, существовать не может». Некоторые характерные дополнения к этому учению находим в «Критике отвлеченных начал», где «второму Абсолютному» усваивается некая двойственность – в нем «есть божественная идея, как форма всеединства, и элемент материальный, ощутительная множественность природного бытия». Сам Соловьев считает это «двойственное существо» (т.е. все то же «второе Абсолютное») «загадочным и таинственным». Саму идею «второго Абсолютного» он взял у Шеллинга, и она сразу оказалась ему нужной (чтобы утвердить принцип «всеединства»). Шеллинг подсказал Соловьеву это принятие «двух полюсов» в Абсолютном; раз утвердившись в этом учении, Соловьев все время бьется вокруг «таинственности и загадочности» мира как Абсолютного... В каком направлении мысль Соловьева использовала идею «становящегося Абсолютного», это в полной

мере уясняется уже в «Чтениях о Богочеловечестве», где это «становление» Абсолютного связывается с христианской идеей Боговоплощения.

Конкретно вся метафизика Соловьева изложена в его труде «Чтения о Богочеловечестве». По своему общему плану «Чтения...» дают философию религиозного процесса в человечестве; «религиозное развитие есть... реальное взаимодействие Бога и человека – процесс богочеловеческий». С др. стороны (совсем в духе Гегеля), Соловьев исходит из того, что «исторический и логический порядок в содержании своем, т.е. по внутренней связи, очевидно (!), совпадают». Абсолютное первоначало, Бог, открывается нам в Своем Триединстве; эта идея, по Соловьеву, является «столько же истиной умозрительного разума, как и откровением», и Соловьев (к этому он часто возвращался) пытается путем «разума» раскрыть истину Триединства Божества. Так или иначе надо отказаться от чистого монизма в учении об Абсолютном и в установлении Триединства в Абсолюте. Соловьев, по существу, исходит из того, что Абсолютное нуждается в «идеальной действительности», в «другом», чтобы иметь возможность проявить себя в нем, – только на этом пути Абсолютное из Единого становится «Всеединым». Эта дедукция, т.о., выводит нас за пределы Абсолютного; вот почему в развитии этой дедукции (чтение 6-е) Соловьев говорит, что «всякое определенное бытие может быть первоначально только актом самоопределения Абсолютного сущего».

Мир видимый действителен в своей множественности и многообразии, – но чтобы Абсолютное не оказалось «скуднее и отвлеченнее» видимого мира, надо признать в Нем «свой особенный, вечный мир», мир идеальный, сферу вечных идей. Этот божественный мир, дедукция которого определяется диалектикой понятия «всеединства» (единства во множественности), не кажется Соловьеву «загадкой для разума». Наоборот – существование мира видимого, подчиненного времени, конечного и условного – оно-то и есть подлинная загадка для разума, который стоит здесь перед задачей «выведения услов-

ного из безусловного». Тайну связи условного и безусловного Соловьев видит в человеке, в его двуприродности.

Самоутверждение всякого отдельного бытия, вытекающая отсюда вечная борьба и разрозненность, взаимное уничтожение – все это характерно для природы, «прямое следствие внутренней розни» в ней. Но эта рознь есть неизбежное следствие раздробленности в природном бытии, т.е. эмпирическое зло вытекает из зла метафизического. И т.к. мир полагается Богом (из самого себя), как Его «другое», то Соловьев категорически утверждает, что природный мир есть «только другое, недолжное взаимодействие тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного». Т.к. «не может быть таких существ, которые имели бы основание своего бытия вне Бога или были бы субстанционально вне божественного мира», – то, следовательно, «природа (в своем противоположении Божеству) может быть только др. положением или перестановкой элементов, пребывающих субстанционально в мире божественном». Эти соображения Соловьева, оказавшие огромное влияние на все позднейшие «софиологические» построения (П. Флоренского, С. Булгакова), вообще на всех, кого увлекает метафизика всеединства, совершенно очевидно стоят вне основной идеи христианской метафизики о творении мира. Творение, конечно, означает создание нового, а не простую перестановку прежних элементов... Во всяком случае, Соловьев твердо стоит на принципе, что божественный и внебожественный мир «различаются между собой не по существу, но по положению».

«Идеальной особенности элементов, – пишет Соловьев, – недостаточно для самого божественного начала как единого; для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою реальную особенность – ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявляться». При всей невыясненности того, почему именно реальная отдельность в бытии впервые могла бы насытить в Абсолюте потребность проявить свою любовь, надо отметить, что Соловьев смело идет к самому трудному вопросу – откуда «реальность»

(в смысле чувственно доступной реальности), как дополнительная (к проблеме множественности) тема в загадке мира? Вот как Соловьев разрешает это выведение «условного» из «безусловного»: «Божественное существо не может удовольствоваться вечным созерцанием идеальных сущностей – оно останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает, запечатлевает ее самостоятельное бытие... что и есть акт божественного творчества... Божество свою волю, как беспредельную потенцию бытия, полагает во все др., не задерживая на себе как на едином, а осуществляя или объективируя ее для себя... Каждое существо (при этом) теряет непосредственное *единство* с Богом, вечные предметы божественного созерцания... становятся в душу живу». Единство и здесь не исчезает, но т.к. оно реализуется лишь через человечество, то оно уже носит «вторичный» характер. «Все человеческие элементы образуют цельный – вместе и универсальный, и индивидуальный – организм, организм всечеловеческий», это есть «вечное тело Божества и вечная *душа мира*», что в «Чтениях» и есть София. С ней должен соединиться Божественный Логос; Христос есть поэтому и Логос, и София.

Беспредельность, присущая в возможности Божеству, в отдельных существах «получает значение коренной стихии их бытия, является центром и основой всей тварной жизни». Мировая душа, хотя и обладает всем, но удовлетворена не безусловно и не окончательно, – т.к. она имеет «все» не от себя, а от божественного начала... поэтому, обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им иначе, а именно обладать от себя, а не от Бога. В силу этого мировая душа может... утверждать себя вне Бога. Но отделенная от Бога мировая душа, имея в себе лишь неопределенное стремление к всеединству, становится «натурой» и лишь в соединении с божественным началом душа мира становится вселенским организмом, воплощением божественной идеи, т.е. Софией. И именно в человеке мировая душа внутренне соединяется с Божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Человек является «естественным посредником между Богом и матери-

альным бытием». Это «постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества».

«Воплощение Божества, – пишет Соловьев, – не есть что-либо чудесное в собственном смысле, т.е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества... к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества».

Соловьев строил свою метафизику совершенно в линиях пантеизма. Но тогда, как же соединить это с христианской доктриной о Боговоплощении? Здесь чисто словесное сближение идеи Богочеловечества с учением о «возвращении» мира к Богу мнимо опосредствуется тем, что именно в человеке происходит внутреннее сочетание души мира с Логосом. Говорим «мнимо» потому, что у Соловьева зло и распад в природе определяется «необходимостью» для Бога иметь перед собой внеположное реальное многообразие, – тогда как по христианской доктрине (еще у ап. Павла) «через человека грех вошел в мир», и только через спасение человека и может мир освободиться от зла. В системе Соловьева в человеке лишь открывается, уясняется тайна мира, но мир и в дочеловеческой природе отмечен грехом и неправдой. Понятие «Богочеловечества» у Соловьева поэтому не совпадает с христианской доктриной; в метафизике Соловьева есть ступени возврата мира к Богу, – тогда как в христианской доктрине человек таит в себе ключ и к тому, откуда зло в мире, и к тому, как оно может быть побеждено. Метафизика Соловьева пантеистична – и в этом причина того внутреннего искривления христианского учения о Богочеловеке, которое мы находим у него. Философские симпатии влекли Соловьева в одну сторону, а религиозное сознание – в другую.

Учение Соловьева об «идеях». Учение это – прямая рецепция платоновской доктрины: для Соловьева поэтому важно установить, что «в основе» видимой природы лежит «царство идей». Идеальный космос является «сущностью видимого

мира, его метафизической базой». Но дальше Соловьев довольно неожиданно сближает понятия «атома», «монады» *и* «идеи». В «основе» явлений надо видеть «совокупность элементарных сущностей или причин вечных и неизменных». «Эти сущности называются атомами». Но далее эти атомы трактуются уже как силы – даже больше: это суть «существа» и их вслед за Лейбницем следует называть «монадами». Вот еще характерное место: «основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть только неделимые единицы или атомы; они не суть только живые действующие силы или монады, – они суть определенные безусловным качеством существа или идеи».

Сближение «атомов» с «монадами» может быть еще оправдано чисто формальным понятием «атома» как последней единицы бытия; впрочем, здесь берется не то понятие атома, какое употребляется в физике и химии. Но зачем Соловьеву понадобилось отождествлять монады – существа живые и развивающиеся, т.е. реальные – с идеями, которые, как мы уже достаточно видели, не принадлежат миру реальному, – этого ни объяснить, ни оправдать невозможно. Вкус к чисто словесным сближениям у Соловьева и здесь проявился с полной силой.

Космология Соловьева. Природа, по учению Соловьева, одновременно множественна и едина. С одной стороны в ней царит начало разобщенности – пространство и время отделяют точки бытия друг от друга. Многообразие в природе есть, в сущности, повторение изначального многообразия в сфере идей, и в этом смысле природа в сущности своей не отлична от Абсолюта. Но не даром она есть его «другое»; пусть в природе те же элементы, что и в Первоначале, но они находятся в ней «в недолжном соотношении»: взаимное вытеснение, вражда и борьба, «внутренняя рознь» выявляют темную основу в природе, то хаотическое начало, которое характерно для «внебожественного бытия». Вместе с тем буйствующие в природе силы не разрушают ее; природа сохраняет свое единство, хаос постоянно укрощается самой природой, являющейся в целом подлинным космосом. Перед нами возникают, т.о., 2 задачи: понять самое возникновение реальной множественности, «вы-

вести условное из безусловного», а с др. стороны, – понять, в чем условие единства в природе.

По мысли Соловьева, одной идеальной множественности недостаточно для Первоначала, которое нуждается (для проявления любви) именно в «реальном» бытии. Напомним еще раз уже приведенную формулу Соловьева: «Божественное Существо не может удовольствоваться вечным созерцанием идеальных сущностей – оно останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает ее самостоятельное бытие». Реальная множественность, как видим, обязана своим бытием самому Первоначалу, внутренняя диалектика которого ведет к возникновению разделенности, а потому и разобщенности в реальном бытии. «Каждое существо, – пишет Соловьев, – теряет свое непосредственное единство с Божеством... получает (действие) божественной воли для себя и в нем приобретает живую действительность. Это уже не идеальные существа (идеи), а живые существа, имеющие собственную действительность». Начало самообособления, уходящее своими корнями в сферу Божественную, оказывается поэтому беспредельным: «то беспредельное, – пишет Соловьев, – что является в Божестве только потенцией, получает значение коренной стихии в частных существах, есть центр и основа всей тварной жизни».

Но реальная множественность не исключает единства природы – это единство реализуется «мировой душой». Это понятие «мировой души», созданное впервые Платоном, не вошло сначала в христианскую метафизику, но уже в средневековой философии оно постепенно завоевывает свое прежнее место в космологии, а со времени Возрождения находит немало горячих защитников, хотя резко расходится с механическим пониманием природы, как оно стало крепнуть с XIV в. Соловьев берет это, понятно, у Шеллинга, но идет значительно дальше его. «Душа мира, – пишет Соловьев, – есть и единое и все – она занимает посредствующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества». К этому формальному определению понятия «души мира» присоединяются еще черты, характеризующие функции ми-

ровой души. Прежде всего «душа мира есть живое средоточие всех тварей – сущий субъект тварного бытия»; именно это понятие мировой души от Соловьева перешло к ряду русских мыслителей (князья С. и Е. Трубецкие, Флоренский, Булгаков, отчасти Н. О. Лосский). Вместе с тем понятие мировой души уже в «Чтениях...» используется Соловьевым для объяснения коренного дуализма в бытии. Объединяя мир и охраняя его в единстве, душа мира сама противостоит Абсолюту и противоставляет ему мир. «Душа мира, – пишет Соловьев, – есть существо двойственное: она заключает в себе и божественное начало, и тварное бытие, но, не определяясь ни тем ни другим, пребывает свободной». Этот момент свободы вводится Соловьевым для раскрытия того, как раздвоение в Абсолюте (при создании своего «другого») превращается в дуалистическое противоставление мира Абсолюту. «Обладая “всем”‘, мировая душа может хотеть обладать им иначе, чем обладает, может хотеть обладать им от себя, т.е. как Бог». Это предзаложено в свободе, присущей мировой душе; «возможность» стала затем фактически реальностью – и «этим мировая душа отделила свой относительный центр бытия от Абсолюта, утвердила себя вне Бога. Но этим она потеряла свою *свободу* в отношении творения, потеряла *власть* над ним (ибо уже целиком погружена в него). Единство мироздания распадается, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов; вся тварь подвергается суете и рабству тления... по воле мировой души, как единого свободного начала природной жизни... Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался на множество враждующих элементов». Когда появляется на земле человек, в истории мира наступает глубокая и существенная перемена – мировая душа раскрывается в новом своем действии и значении именно в человеке – притом не в отдельном человеке, а в человечестве как целом. Душа мира раскрывается как «идеальное человечество», и потому над космическим процессом, шедшим в мире до этого, возвышается ныне исторический процесс, движимый все той же мировой душой (ныне уже именуемой Софией). Мировая душа, по при-

роде своей причастная Божеству, ищущая через космогонический процесс преодоления дуализма (в котором она сама виновна), воссоединяется с Божеством, – точнее говоря, с Логосом. Это воссоединение осуществляется в сознании и достигает своего завершения во Христе – «центральном и совершенном личном проявлении Софии».

Чтобы проследить эволюцию этого понятия, обратимся к книге «Россия и Вселенская Церковь», после которой понятие Софии существенно уже не изменялось у Соловьева.

«Возможность хаотического существования, от века содержащаяся в Боге, –пишет Соловьев, – вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благодатью. Но Бог любит хаос в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал... Поэтому Он дает свободу хаосу... и тем выводит мир из его небытия». «Самая суть внебожественной природы или хаоса» заключается «в стремлении к раздроблению и разложению тела вселенной», – и душа мира, носительница хаотической силы, «от века существует в Боге в состоянии чистой мощи». Но душа мира не только не отождествляется теперь с Софией, а, наоборот, объявляется «антитипом божественной Премудрости». София же, по новому учению Соловьева, есть «универсальная субстанция», «субстанция Божественной Троицы». Но София не только «субстанция Бога», она есть и «истинная причина творения и его цель, она есть принцип (“начало”), в котором Бог создал небо и землю». Поэтому в Софии идеально заключена «объединяющая сила разделенного и раздробленного мирового бытия», – и в конце мирового процесса она раскроется «как Царство Божие». Поэтому-то она и не есть душа мира, но «ангел-хранитель мира»; она уже есть «субстанция Святого Духа, носившегося над водной тьмой нарождающегося мира», она есть «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи».

Это учение о Софии, различение ее от души мира осталось у Соловьева уже до конца жизни неизменным; особенно важно то, что София есть «небесное существо». Однако ее участие в возникновении мира нарушает цельность этой концепции, – и

тут у Соловьева (как и у его последователей) снова возвращаются мотивы, которые были уже выражены в «Чтениях…».

Творение для Соловьева «не есть непосредственное дело Божие»; истинной «причиной и принципом» тварного бытия, в котором Бог создает «небо и землю», является София. Но существуя «от века и субстанциально в Боге», София «действительно осуществляется в мире, последовательно воплощается в нем». Душа мира тоже от века существует в Боге в «состоянии чистой мощи, как скрытая основа (!) вечной Премудрости». Это снова и неожиданно сближает Софию с душой мира, ибо душа мира тут же именуется даже будущей «Матерью внебожественного мира». Она уже отделяется Соловьевым от хаоса, ибо она лишь «доступна действию и противобожественного начала». Начало хаоса («вечное и безвременное») получает свободу от Бога – его сам Бог «пробуждает в душе мира», – и здесь начинается борьба Софии и хаоса (по др. редакции: «Божественного Слова и адского начала») «за власть над мировой душой».

Антропология Соловьева. Человек, по Соловьеву, является посредником между Богом и материальным бытием. В человеке вся тайна «абсолютного становящегося» раскрывается с достаточной полнотой. Упомянув (в «Критике...»), что «второе абсолютное» есть «существо таинственное и загадочное», Соловьев пишет: «Разрешение этой загадки, объяснение этой тайны мы находим в самих себе, ибо каждый действительный человек, будучи безусловно сущим.., подлежит и природным, эмпирическим состояниям». От коренного дуализма в сфере антропологии Соловьев никогда не отходил, а в последних своих статьях, где онтологический дуализм (в учении о человеке) заменяется дуализмом аксиологическим (стоянием человека между добром и злом), этот дуализм получает хотя и новую, но еще более острую формулировку.

В «Чтениях…», где весь мировой процесс трактуется как соединение (в ряде ступеней) божественного начала с душой мира, учение о человеке освещено этой общей космогонической идеей более отчетливо, чем в предыдущих работах Соловьева, – здесь до конца раскрывается его учение о том, что «в

человеке мировая душа впервые внутренно соединяется с божественным Логосом в сознании – как чистой форме всеединства». «В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного». «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – *всеединство,* – которое имеет и Бог, но он свободен восхотеть ее, как Бог», т.е. «может утверждать себя отдельно от Бога, вне Бога». Это восстание человека замутило весь космос, – и если прежде «человек, как духовный центр мироздания, обнимал своей душой всю природу и жил одной с ней жизнью, любил, понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который уже не говорит с ним на понятном ему языке и сам не понимает и не слушает его». Сознание человека, имевшее в себе (до грехопадения) прямое выражение всеобщей связи, «теряет свое содержание» и ныне является «ищущим своего содержания», – и на этом пути (искания вне себя своего содержания) – начинается «теогонический процесс» (искание Бога). «Это постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс», внутри которого происходит Боговоплощение, т.е. действительное и индивидуальное соединение Божественного Логоса с душой мира. «К человеку тяготела и стремилась вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества», – так заканчивает свою метафизику человека Соловьев.

К метафизике человека относится и учение Соловьева о «вечном человеке», о «человечестве как едином существе».

«В природе, – читаем еще в «Критике...», – каждое существо ограничено, условно и преходяще – оно безусловно и вечно только в своем Абсолютном начале, в Боге. Человек же безусловен и вечен не только в Боге, но и в самом себе... каждое “я” есть нечто безусловное и единичное, представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея». Менее решительно (т.е. менее склоняясь к плюрализму) Соловьев говорит о «вечном чело-

веке» в «Чтениях...» «Говоря о вечности человека или (!) человечества, мы не разумеем природного человека как явление... Человек как эмпирическое явление предполагает человека как умопостигаемое существо – о нем-то мы и говорим». Даже индивидуальное самосознание ныне кажется Соловьеву «одним из актов психической жизни», т.е. не есть начало безусловное. Человек «идеальный», но тем не менее вполне существенный и реальный, не есть «универсальная, общая сущность всех человеческих особей, а есть универсальное и вместе индивидуальное существо».

Соловьев не успел развить новое учение о личности, складывавшееся у него. Разрушая метафизический индивидуализм, Соловьев, быть может, шел к новому пониманию персонализма (по мнению кн. Е. Трубецкого), но все это только предположение. Фактически внимание Соловьева даже в эти годы все же было больше обращено к разработке темы о «человечестве как целом». Это учение, между прочим, заключает в себе корни той диалектики, которая привела Соловьева к преодолению метафизического индивидуализма.

Учение Соловьева о том, что человечество как целое есть некое единство (метаэмпирическое или метафизическое), принадлежит к числу наиболее устойчивых его взглядов. В «Философских началах...», читаем, напр.: «Субъектом исторического развития является человечество как действительный, хотя и собирательный организм». «Все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе и универсальный и индивидуальный, организм – организм всечеловеческий». «Душа мира или идеальное человечество, – пишет Соловьев о развитии нового понятия «всечеловеческого организма», – содержит в себе и связывает все живые существа или души». Это есть «сущий субъект тварного бытия», а вместе с тем (как и раньше думал Соловьев) «существо двойственное»: присущее ему божественное начало «освобождает его от тварной природы, а эта последняя делает его свободным относительно Божества». Важно то, что «всечеловеческий организм» именуется несколько далее «всеединой личностью».

Учение о любви. Соловьев связывает «смысл» любви не с индивидуальным «преображением», а с конечной задачей истории, охватывающей все человечество в его прошлом, настоящем и будущем. В этом пункте Соловьев, несомненно, вдохновляется идеями Н. Ф. Федорова. Но Соловьев все же усваивает некую магическую силу любви. Хотя он и говорит в одном месте, что своими силами человек не может разрешить задачи любви, но весь анализ Соловьева сводится именно к раскрытию возможности самому разрешить «задачу любви». Драма Платона как раз и состояла, по Соловьеву, в том, что, «подойдя мыслью к задаче любви», он в действительности не дал началу любви «победы на деле» и отступил перед стоявшей пред ним задачей. Соловьев признает, что «любовь существует пока лишь в своих зачатках или задатках», но как разумное сознание не сразу достигло высшей творческой формы, так и любовь существует и там, где есть лишь ее задаток, хотя она в нем и не реализуется. И именно здесь-то и подчеркивает Соловьев, что в отличие от разума, который раскрывается в человеке не им самим, любовь может достигнуть своего полного раскрытия (как сила, создающая бессмертие) «через него самого», т.е. в порядке естественных усилий. Это и есть упомянутая выше своеобразная эротическая утопия Соловьева; утверждение, что в любви открывается сила для победы над смертью, хотя и смягчено в словах, что «единичный человек может достигнуть этого лишь сообща и вместе со всеми», хотя дальше Соловьев признает «физическую невозможность частного решения основной задачи любви», но он все же в заключительных строках своей ст. «О смысле любви» подчеркивает, что любовь «производит или освобождает духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воплощают в ней те или иные образы всеединства». Эта в подлинном смысле магическая концепция любви стоит, конечно, в теснейшей связи с мистической метафизикой Соловьева, с его учением о «становящемся абсолютном».

С учением о любви связано учение Соловьева об андрогинизме, половом диморфизме. «Истинный человек, – пишет

Соловьев в ст. «Смысл любви», – в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая задача любви». Хотя Соловьев постоянно подчеркивает, что речь идет о половой любви и только о ней, но в то же время он настойчиво указывает, что и «житейское и в особенности физиологическое соединение (мужчины и женщины) не имеет определенного отношения к любви: оно бывает без любви и любовь бывает без него». А в ст. «Жизненная драма Платона» Соловьев развивает учение о пяти видах (половой) любви, и высшей формой («совершенным и окончательным путем истинно перерождающей и обожествляющей любви») является соединение не внешнее, а внутреннее, которое, не отвергая, не уничтожая телесности, а, наоборот, способствуя «воскрешению природы для вечной жизни», является восстановлением «цельного» человека. Сам Соловьев тут же и употребляет слово «андрогинизм»: постановка рядом слова «восстановление» могло бы означать, что андрогинизм предшествовал половому диморфизму. Но такое понимание было бы чистым недоразумением, т.к. «восстановление» относится не к андрогину, которого еще не было в истории, а к образу Божию. Человек, как существо природное, входит в мир уже в путях полового диморфизма, но т.к. он «обнаруживается как центр всеобщего сознания природы, как душа мира и потенциал абсолютного всеединства», то в нем с новой силой начинает действовать эта потенция. Любовь (половая) и является той силой, которая ведет весь мир (через человека) к осуществлению всеединства. «Таинственный образ Божий, – считал Соловьев, – относится к истинному единству двух основных сторон его – мужской и женской», – иначе говоря, он «вписан» в человека как его задача, а не как реальность. «Живой идеал Божией любви, предшествуя нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации», – пишет Соловьев. Зада-

ча любви никак не может быть оторвана от всего человечества: «наше перерождение (которое и есть, по Соловьеву, задача половой любви) неразрывно связано с перерождением вселенной... с развитием всемирной жизни... в полнейшем единстве всех». Да и сама любовь с присущей ей идеализацией любимого существа есть лишь «индивидуализация всеединства»; под формой любимого предмета нам сообщается сама всеединая сущность. Поэтому Соловьев, заканчивая свою ст. «О смысле любви», подчеркивает, что он выполнил свою задачу, «связавши половую любовь с истинной сущностью всеобщей жизни».

Гносеология Соловьева. Философ утверждает необходимость принять рядом с эмпиризмом и рационализмом мистицизм как «основу истинной философии»: «мистическое знание необходимо для философии, – пишет Соловьев, – т.к. без него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду». Соловьев здесь еще ставит мистический опыт рядом с др. данными познания и поэтому озабочен тем, чтобы связать все это в единство, – для чего прибегает к шеллинговскому понятию «интеллектуальной интуиции», которая здесь характеризуется как «настоящая первичная форма цельного знания». Далее читаем о «непосредственном ощущении абсолютной действительности», а цель познания, как мы уже знаем, состоит, по Соловьеву, в «перемещении центра человеческого бытия из его природы в абсолютный *трансцендентный мир*, т.е. внутреннее соединение с истинно сущим». Все эти мотивы получают дальнейшее развитие в «Критике отвлеченных начал». Здесь углубляется понятие «цельного знания» в отличие от знания «отвлеченного», основанного на усвоении тем или иным частичным данным значения всецелой правды. Здесь по-прежнему утверждается, что «в основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности». «Недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии» требуют «развития и восполнения мистического начала элементами ра-

циональными и природными, чтобы реализовать его как всеединое» – такова программа всей работы. «Мы вообще познаем предмет двумя способами, – пишет Соловьев, – извне – это знание относительно в обоих своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри – это знание безусловное, мистическое». И как раз вера, утверждая существование безусловного, делает возможным эмпирическое и рациональное познание: без веры в безусловную реальность предмета опыт не был бы отличен от чисто субъективных переживаний, как и понятия не мыслились бы нами как объективный материал. На основе того, что несет нам «вера», наш ум (в работе воображения) восходит к идее предмета, а в творческом процессе того же ума осуществляется опыт. Вера, воображение, творчество – таковы эти 3 функции познания, из которых центральное и первичное значение принадлежит вере (понимаемой здесь совершенно в духе учения А. С. Хомякова и И. В. Киреевского).

Этика Соловьева. Систематически изложена в его кн. «Оправдание добра». В ней Соловьев становится защитником независимости этики от религии и от метафизики. «Создавая нравственную философию, – читаем здесь, – разум только развивает изначала присущую ему идею добра и постольку не выходит из пределов внутренней своей области. Говоря школьным языком, *употребление* разума здесь *имманентно*».

Вторым парадоксом и тоже неожиданным и мало согласованным со всей системой, является утверждение Соловьева, что этика вполне «совместима с детерминизмом», – причем Соловьев имеет в виду не механический и не психологический, а «разумно идейный детерминизм». Соловьев не отвергает свободы воли, но «добро не является прямым предметом произвольного выбора» («добро, – пишет Соловьев, – определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания, следовательно, этот выбор бесконечно определен»). Если же мы не восприимчивы к добру, то здесь выступает фактор чисто иррациональный. Иначе говоря, свобода проявляется лишь при выборе зла... Это своеобразное учение Соловьева надо связать с его трагическим переживани-

ем силы зла в последние годы жизни – как это особенно видно из «Трех разговоров». Если, по мысли Соловьева, «свободы воли нет в нравственных действиях» и, наоборот, в отвержении нравственных начал как раз и проявляется свобода воли, то, очевидно, что эта свобода воли, как свобода от нравственности, сама является злом или порождением зла. Внимание к теме зла, трагическое переживание силы зла лишь усиливало основной метафизический дуализм у Соловьева, – и если в отношении к злу в человеке он отводит значительное место началу свободы, то в отношении к путям добра детерминизм сохраняет свою силу. Получается странное и парадоксальное раздвижение путей истории – по путям добра ее движение детерминировано, по путям же зла, наоборот, свободно.

Историософия Соловьева. По общей концепции его космический процесс переходит в исторический – история, по существу, имеет в основе своей то же начало, что и жизнь космоса, а именно, «становление абсолютного» в «другом», в хаосе бытия. Это есть, по существу, богочеловеческий процесс, который в человеке получает новую силу. «Космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного». Единство космоса и истории (восходящее к метафизическому их единству) неизбежно подчиняло историософские воззрения Соловьева тенденциям детерминизма. Действительно, весь исторический процесс, по Соловьеву, неуклонно и необходимо ведет к торжеству добра, т.е. к «воплощению божественной идеи в мире». Хотя Соловьев и признавал, что как «свободным актом мировой души мир отпал от Божества», так «длинным рядом свободных актов все множественное бытие должно примириться с Богом и возродиться в форме абсолютного организма», но эти «свободные акты» силой внутренней тяги мировой души неизбежно должны привести к своему желанному концу. Исторический процесс софиен, действующей силой в нем является София как «идеальное человечество»: этим обусловливается единство всемирной истории, отсюда же софиологическая интерпретация «конца истории» – здесь

гегельянская идея оборачивается во славу софиологии. «Конец истории» – это Царство Божие, т.е. всецелое соединение «становящегося Абсолюта» с Первоначалом. Тут софиологический детерминизм своеобразно перекликается с верой в прогресс в эпоху Просвещения, как перекликается он и с др. детерминизмом, формулирование которого кристаллизовалось как раз в эпоху Соловьева, – с историческим детерминизмом в марксизме... Глубокая вера в торжество добра у Соловьева была внутренне связана с его историософским детерминизмом, какой мы уже встречали у Ф. М. Достоевского. «Спасение» мира, т.е. воссоединение космоса с Абсолютом, неуклонно происходит в недрах космоса, в человеке по преимуществу, – оставаясь непонятым нами или несознаваемым; даже сфера эроса, и та служит спасению мира в целом. Правда, под конец жизни, когда Соловьев с особой мучительностью переживал реальность и силу зла, он писал, что «и ад, и земля, и небо следят с особым участием за человеком в ту роковую пору, когда в него вселяется Эрос»; подчеркивая значение «свободы ко злу» в человеке, он ограничивал этим силу той «необходимости», которая управляет «воплощением Божества в космосе и истории». Но ведь и сила зла провиденциально вдвинута в мир, по Соловьеву, – поэтому торжество «всеединства» и детерминировано вполне. Если Соловьев остро ощущал в последние годы жизни то, что «история кончается», и задумывался над темой об антихристе (чему посвящена «Повесть об антихристе» в «Трех разговорах»), то все это ни в малейшей степени не устраняло у него общефилософского и историософского детерминизма. В истории действует София как «идеальное человечество»; «свободные усилия отдельных людей» не заслоняют действия Софии. Это есть подлинная сила истории и космоса, и наличность этой силы в мировом процессе обращала мысль Соловьева к детерминизму, из узких цепей которого он тем не менее мог освободиться, что признавал лишь «свободу ко злу».

Эстетика. Соловьев всю жизнь мечтал о том, чтобы написать большой трактат по эстетике, но, кроме нескольких общих статей по эстетике, да всюду рассеянных отдельных за-

мечаний на эстетические темы, он не успел написать ничего цельного в этой области.

Основная установка у Соловьева в вопросах эстетики может быть охарактеризована как теургическая. Уже в «Философских началах...» Соловьев связывает художественное творчество с мистикой, т.к. его цель есть «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности». Правда, в этой же работе Соловьев сближает художественное созерцание не с мистическим опытом, а с «интеллектуальной интуицией». «*Искусство* должно быть, – писал Соловьев, – реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир». Также и эротическая идеализация, имеющая характер «эстетического откровения» о любимом человеке, как мы знаем, тоже теургична, т.е. зовет нас к преображению человека, – в этом «нездешняя, мистическая основа» эстетики. В ст. «Красота в природе» Соловьев набрасывает основы «эстетики природы». «Зиждительное начало природы неравнодушно к *красоте* своих произведений», – пишет он. Однако, в соответствии с дуалистической его метафизикой, Соловьев видит, именно при свете эстетического критерия, внутреннее противление красоте со стороны изначального хаоса; поэтому он готов даже признать, что «космогонический критерий не совпадает с эстетическим, а отчасти даже находится в прямой противоположности с ним». «Космический ум, – пишет он, – в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемой этим хаосом мировой душой, творит в ней сложное и великолепное тело нашей вселенной». На фоне этого реального понимания красоты в природе и задача искусства «состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой». Поэтому «смысл» искусства Соловьевым определяется так: «всякое ощутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния или в свете будущего мира есть художественное произведение».

Значение Соловьева чрезвычайно велико и в истории русской философии, как таковой. Помимо того что его лите-

ратурный талант приблизил труднейшие философские темы к широким кругам русского общества, он для целого ряда поколений был вождем в определенном философском направлении. Соловьев не поставил новых тем перед русским философским сознанием (даже в наиболее оригинальной части его системы – в софиологической доктрине – Соловьев лишь усваивает новое имя комплексу проблем, не раз до него поставленных русскими мыслителями), но он с поразительной силой и, бесспорно, с огромным талантом поставил на первый план вопрос о системе философии. В том, как он сам строил свою систему, было много недостатков и слабых мест, но систематическая задача философии была им утверждена с исключительной силой.

Соловьев не сумел достигнуть органического синтеза тех начал, сочетанием которых он был занят. У него двоилось самое понимание философии: то она у него подчинена высшему религиозному началу (идеалу «цельной жизни»), то, наоборот, она призывается к тому, чтобы «оправдать» веру отцов, возвести ее в форму «свободно разумного мышления». Этой методологической двойственности соответствует метафизическая двойственность: с одной стороны, вся его система («метафизика всеединства»), есть модернизированный пантеизм в линиях Спинозы–Шеллинга, с др. стороны, он подлинно хочет положить в основу всех построений принципы христианства. Метафизика всеединства ведет его к монизму: мир оказывается тоже Абсолютным бытием, хотя только и «становящимся Абсолютом». С др. стороны, уклонившись от философского использования понятия творения, Соловьев все более накренялся в сторону метафизического дуализма. У христианства Соловьев берет понятие богочеловечества, но затем оно – из понятия, связанного с темой о человеке и истории, с темой о грехе и спасении, – становится общеметафизическим понятием и поэтому теряет почти целиком свое христианское содержание. Словесно Соловьеву удается всюду сводить концы с концами, но реальный синтез ему не удался.

Прот. В. Зеньковский

Посвящается моему отцу историку Сергею Михайловичу Соловьеву и деду священнику Михаилу Васильевичу Соловьеву с чувством живой признательности и вечной связи

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ко второму изданию

Предисловие к первому изданию *(Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии)*

Общий вопрос о смысле жизни.

I. Двоякое отрицание жизненного смысла. – Пессимизм теоретический. – Внутренняя несостоятельность людей, рассуждающих о преимуществах небытия, но на деле предпочитающих бытие. – Их привязанность к жизни свидетельствует о ее действительном, хотя и не постигнутом ими смысле. – Пессимизм практический, окончательно выражающийся в самоубийстве. – Самоубийцы тоже невольно свидетельствуют о смысле жизни, так как их отчаяние в ней происходит оттого, что она не исполняет их произвольных и противоречивых требований, исполнение которых, однако, было бы возможно только при бессмысленности жизни, и, следовательно, неисполнение говорит за присутствие в жизни смысла, которого эти люди не хотят знать по собственному неразумию (примеры: Ромео, Клеопатра)

II. Взгляд, признающий в жизни смысл, но исключительно эстетический, выражающийся в том, что сильно, величаво, красиво – безотносительно к нравственному добру. – Бесспорное опровержение этого взгляда фактом смерти, превращающей всякую натуральную силу и величие в ничтожество и вся-

кую натуральную красоту в крайнее безобразие (пояснение: библейские слова об Александре Македонском). – Жалкие нападения Ницше на христианство. – Действительная сила, величие и красота нераздельны с абсолютным Добром

III. Взгляд, признающий, что смысл жизни в ее добре, но при том утверждающий, что это добро, как данное свыше и осуществленное в непреложных жизненных формах (семьи, отечества, церкви), требует от человека лишь покорного принятия, без всяких рассуждений. – Недостаточность такого взгляда, забывающего, что исторические образы жизненного добра не имеют внешнего единства и законченности и потому требуют от человека не формальной покорности, а опознания их по существу и внутреннего содействия в их продолжающемся росте

IV. Противоположное заблуждение (моральный аморфизм), утверждающее, что добро существует лишь в субъективных душевных состояниях каждого отдельного человека и в естественно проистекающих отсюда добрых отношениях между людьми, а что всякие собирательно-организованные формы общества своим искусственным и насильственным действием производят только зло. – Но общественная организация, создаваемая историческою жизнью человечества, есть необходимое продолжение физической организации, созданной мировою жизнью, все действительное сложно, ничто не существует вне той или другой формы собирательной организации, и начало морального аморфизма, последовательно проведенное, логически требует отрицания всякой действительности в пользу пустоты или небытия

Оба крайние нравственные заблуждения: доктрина безусловной покорности перед историческими формами общественной жизни и доктрина безусловного их отрицания (моральный аморфизм) совпадают в том, что берут добро не по существу и придают значение безусловно-должного или безусловно-недолжного тому, что по природе своей условно (поясняющие примеры). – Человек в своем разуме и совести как безусловная внутренняя форма для Добра как безусловно-

го содержания. – Общие внутренние признаки добра как такого: его чистота, или самозаконность (автономия), поскольку оно ничем (внешним) не обусловлено; его полнота, или всеединство, поскольку оно все собою обусловливает, его сила, или действенность, поскольку оно через все осуществляется. – Задача нравственной философии и преимущественная задача предлагаемой системы

Введение *(Нравственная философия как наука)*

I. Формальная всеобщность идеи добра на низших ступенях нравственного сознания независимо от материального содержания этой идеи (примеры и пояснения). – Рост нравственного сознания, постепенно вводя в формальную идею добра более соответственное ей и более внутренне с нею связанное содержание, естественно переходит в науку о нравственности, или нравственную философию

II. Нравственная философия не зависит всецело от положительной религии. – Свидетельство ап. Павла о нравственном законе, «написанном в сердцах» язычников. – При существовании многих религий и вероисповеданий споры между ними предполагают общую нравственную почву (пояснения и примеры), и, следовательно, нравственные нормы, на которые одинаково ссылаются спорящие стороны, не могут зависеть от их религиозных и вероисповедных различий

III. Независимость нравственной философии от теоретической (от гносеологии и метафизики). – В нравственной философии мы изучаем наше внутреннее отношение к нашим же собственным действиям (и то, что логически с этим связано), т.е. нечто *бесспорно* доступное нашему познанию, так как мы сами же это производим, причем остается в стороне спорный вопрос о теоретической достоверности другого, нравственно с нами не связанного бытия. – Философская критика познания не может идти далее *сомнения* в объективном бытии познаваемого, а такое теоретическое сомнение недостаточно, чтобы подорвать нравственно-практическую уверенность в обязательности тех или других состояний и действий само-

го субъекта, как внутренно-достойных. – Притом скептицизм теоретической философии в ней же самой и разрешается тем или другим положительным образом. – Наконец, если бы даже возможна была твердая уверенность в небытии внешнего мира, то этим не упразднялось бы внутреннее различие добра и зла, так как если непозволительно злобствовать на живого человека, то на пустой призрак – и подавно; если постыдно рабски подчиняться влечениям действительной чувственности, то воображаемой – еще более

IV. Нравственная философия не зависит от положительного решения метафизического вопроса о «свободе воли», так как нравственность возможна и при детерминизме, утверждающем необходимость человеческих поступков. – В философии следует различать необходимость чисто *механическую,* которая сама по себе несовместима ни с каким нравственным актом, от необходимости *психологической* и от необходимости *этической*, или разумно-идейной. – Бесспорное различие между механическим движением и душевною реакциею, необходимо вызываемою мотивами, т.е. представлениями, соединенными с чувствованиями и хотениями. – По качеству преодолевающей жизненной мотивации можно различать добрую душевную натуру от злой, и, поскольку добрая натура, как известно из опыта, подлежит мотивированному укреплению и развитию, а злая – мотивированному исправлению и преобразованию, тем самым даны уже на почве психологической необходимости известные условия для этических задач и учений

V. У человека силу преодолевающей мотивации может получить сверх тех или других психологических побуждений и сама всеобщая разумная идея добра, действующая чрез сознание безусловного долга быть ей сообразным: человек может делать добро помимо всяких отношений к приятному и неприятному, ради самого существа добра как такого, или как безусловно превосходного. – Понятие нравственной необходимости, или – что то же – разумной свободы. – Как необходимость психологическая (чрез душевные возбуждения) есть возвышение над механическою необходимостью и освобождение от нее, так

нравственная необходимость (через пересиливающую идею добра), оставаясь вполне необходимостью, есть возвышение над психологическою необходимостью душевных аффектов и свобода от этой низшей мотивации. – Для того чтобы безусловная идея добра могла быть достаточным основанием человеческих действий, необходимо со стороны субъекта соединение достаточной нравственной восприимчивости к ней с достаточным знанием о ней (пояснения и библейские примеры). – Указание на метафизическую возможность произвольного предпочтения безусловного зла безусловному добру. – Нравственная философия как полное знание о добре предполагается при основательной постановке и решении метафизического вопроса (о свободе выбора между добром и злом), а не зависит в своем содержании от решения этого вопроса

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.
ДОБРО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Глава первая. Первичные данные нравственности

I. Чувство стыда (первоначально – половой стыдливости) как естественный корень человеческой нравственности. Действительное бесстыдство всех животных и мнимое бесстыдство некоторых диких народов: последнее касается различия внешних отношений, а не самого чувства. – Ошибочное указание Дарвина на фаллизм

II. Глубочайший смысл стыда: то, что стыдится, в самом психическом акте стыда отделяет себя от того, чего стыдится, – человек, стыдящийся животной природы в ее коренном процессе, тем самым доказывает, что он не есть только явление или процесс этой природы, а имеет самостоятельное, сверхживотное значение (подтверждение и пояснение из Библии). – Чувство стыда необъяснимо с точки зрения внешне-утилитарной

III. Второе нравственное данное человеческой природы – жалость или симпатическое чувство, в котором выражается этическое отношение человека не к низшей природе (как в сты-

де), а к подобным ему живым существам. Жалость не может быть результатом человеческого прогресса, так как существует и у животных. – Жалость есть индивидуально-душевный корень должных социальных отношений

IV. Третье нравственное данное человеческой природы – чувство благоговения, или *благочестия,* выражающее должное отношение человека к высшему началу и составляющее индивидуально-душевный корень религии. – Указание Дарвина на зачатки религиозного чувства у прирученных животных

V. Чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают в основе всю область возможных нравственных отношений человека: к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. – Эти нормальные отношения определяются здесь как *господство* над материальною чувственностию, как *солидарность* с живыми существами и как внутреннее *подчинение* сверхчеловеческому началу. – Прочие определения нравственной жизни (все добродетели) могут быть показаны как видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственною стороною человека. – Пример

VI. *Совесть* как видоизменение стыда в отчетливой и обобщенной форме. – Мнимая совесть животных

VII. Из фактических нравственных основ разум человеческий выводит всеобщие и необходимые принципы и правила нравственной жизни

Глава вторая. Аскетическое начало в нравственности

I. Нравственное самоутверждение человека как существа сверхматериального – полусознательное и неустойчивое в простом чувстве стыда – действием разума возводится в принцип аскетизма. – Предмет отрицательного отношения в аскетизме не есть материальная природа вообще: она не может быть сама по себе признана злом ни с какой точки зрения (доказательство из сущности главных пессимистических учений: Веданты, Санкьи, Буддизма, египетской гностики, манихейства)

II. Противодействие духовного начала материальной природе, выражающееся непосредственно в стыде и развивающее-

ся в аскетизме, вызывается не этою природой самою по себе, а захватом со стороны ее низшей жизни, стремящейся сделать разумное существо человека страдательным орудием, или же бесполезным придатком слепого физического процесса. – Осмысливая факт стыда, разум логически выводит из него необходимую, всеобщую и нравственно-обязательную норму: стихийная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной

III. Нравственное понятие о духе и плоти. – Плоть как животность или неразумность, возбужденная и выходящая из своего существенного определения, служит материею, или скрытою (потенциальною) основой духовной жизни. – Реальное значение борьбы между духом и плотью

IV. Три главные момента в борьбе духа с плотью: 1) внутреннее саморазличение духа от плоти; 2) действительное отстаивание духом своей независимости; 3) явное преобладание духа над плотью, или упразднение дурного плотского начала. Практическое значение второго момента, которым обусловлены определенные и обязательные нравственные требования, и прежде всего требование самообладания

V. Предварительные аскетические задачи: приобретение разумною волей способности управлять дыханием и сном

VI. Аскетические требования относительно функций питания и размножения. – Недоразумение в вопросе о половых отношениях. – Христианский взгляд на дело

VII. Различные области борьбы духа с плотью. – Психологический захват дурного начала в трех моментах: помысла, воображения, пленения. – Соответствующие аскетические правила, чтобы дурное душевное состояние не перешло в страсть и порок: «разбивание вавилонских младенцев о камень»; отвлекающее размышление; восстановляющий нравственный поступок

VIII. Аскетизм, или возведенное в принцип воздержание, есть несомненный элемент добра. – Когда этот добрый элемент принимается сам по себе за целое и безусловное добро, является злой аскетизм по первообразу диавола, который совсем не ест, не пьет, не спит и пребывает в безбрачии. – Если злой или

безжалостный аскет, как подражатель диавола, не может быть нравственно одобрен, то, значит, самый принцип аскетизма имеет нравственное значение, или выражает добро, только условно, именно под условием своего соединения с принципом альтруизма, коренящимся в жалости

Глава третья. Жалость и альтруизм

I. Положительное значение жалости. – Как стыд выделяет человека из прочей природы и противопоставляет другим животным, так жалость внутренне связывает его со всем миром живущих

II. Внутренним основанием нравственного отношения к другим существам (независимо ни от каких метафизических теорий) может быть только жалость, или сострадание, а не сорадование, или сонаслаждение. – Положительное сочувствие чужому удовольствию заключает в себе одобрение этого удовольствия, которое, однако, может быть и дурным: следовательно, и участие в нем бывает хорошо или дурно, смотря по предмету, само же по себе ни в каком случае не есть *основание* нравственных отношений (как могущее быть и безнравственным). – Устранение некоторых возражений

III. Жалость как побуждение к альтруистическим действиям и как возможное основание альтруистических правил

IV. Взгляд Шопенгауэра на иррациональный, или таинственный, характер сострадания, в котором будто бы происходит непосредственное и совершенное отождествление отдельной особи с другою, ей чуждою. – Опровержение этого взгляда. – В основном проявлении сострадания – материнском инстинкте животных – ясна теснейшая реальная связь между существом жалеющим и тем, кого оно жалеет. – Вообще данная в опыте и разуме естественная связь всех существ, как частей одного целого, достаточно объясняет свое психологическое выражение в жалости, которая таким образом вполне соответствует явному смыслу вселенной, согласна с разумом, или рациональна. – Фальшивое представление жалости как непосредственного и полного отождествления двух существ. – Пояснения

V. Безграничная вселенская жалость, описанная св. Исааком Сирийским

VI. Жалость сама по себе не есть еще достаточная основа *всей* нравственности, как ошибочно утверждал Шопенгауэр. – Сердечная доброта к живым существам совместима с безнравственностью в других отношениях. – Как бывают злые аскеты, так бывают невоздержные и беспутные добряки, которые, не делая прямого и намеренного зла, вредят своим постыдным поведением не только себе, но и ближним

VII. Истинная сущность жалости не есть простое отождествление себя и другого, а признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения – права на существование и наибольшее благополучие. – Эта идея жалости, взятая в своей всеобщности и независимо от субъективных душевных состояний, с нею связанных (т.е. взятая логически, а не психологически), есть *правда и справедливость:* правда, что и другие существа однородны и подобны мне, и справедливо, чтобы я относился к ним, как к себе. Альтруизм как соответствие правде, или тому, что есть, и эгоизм как предполагающий неправду, или то, чего нет, так как единичное *я* вовсе не имеет в самом деле того исключительного и центрального значения, которое оно себе усвояет в эгоизме. – Расширение личного эгоизма в семейный, национальный, государственный, вероисповедный, хотя и выражает исторические успехи нравственности, не упраздняет, однако, принципиальную ложь эгоизма, которая отвергается безусловною правдой альтруистического начала

VIII. Два правила – справедливости (никого не обижать) и милосердия (всем помогать), вытекающие из принципа альтруизма. – Ошибочное разобщение и противопоставление справедливости и милосердия, которые на деле суть лишь различные стороны или способы проявления одного и того же этического побуждения. – Нравственное начало в форме справедливости требует не материального, или качественного, равенства всех субъектов, единичных и собирательных, а лишь того, чтобы при всех необходимых и желательных различиях сохранялось нечто безусловное и единое для всех – значение

каждого как самоцели, т.е. как того, что не может быть сделано лишь средством для чужих целей

Глава четвертая. Религиозное начало в нравственности

I. Особенность нравственных определений религиозного характера. – Их зерно – в нормальном отношении детей к родителям, основанном на неравенстве, не сводимом к справедливости и не выводимом из жалости: ребенок непосредственно признает *превосходство* родителей над собою, свою *зависимость* от них, чувствует к ним *благоговение* и необходимость *послушания*. – Пояснения

II. Первичный зародыш религии есть не фетишизм (доказательство) и не натуралистическая мифология (доказательство), а pietas erga parentes[1] – сначала относительно матери, потом отца

III. Религиозное отношение детей к родителям как к своему непосредственному провидению естественно осложняется и одухотворяется, переходя в почитание родителей отшедших, возвышенных над всем окружающим и обладающих таинственным могуществом; *отец* при жизни является только кандидатом в боги, а пока лишь посредником и жрецом настоящего бога – умершего *деда,* или предка. – Характер и значение религии предков (пояснения из верований древних народов)

IV. При всех различиях религиозных представлений и способов богопочитания – от первобытного культа родовых предков и до христианского поклонения в духе и истине единому всемирному Отцу Небесному – нравственная сущность религии остается одна и та же: дикий каннибал и совершенный праведник, поскольку они оба религиозны, сходятся в сыновнем отношении к высшему и в решении творить не свою волю, а волю Отца. – Такая естественная религия есть неотъемлемая часть закона, написанного в сердцах наших, и без нее невозможно осмысленное исполнение других нравственных требований

[1] Любовь к родителям (*лат.*). – *Здесь и далее перевод иноязычных выражений выполнен издателем.*

V. Мнимое безбожие, или нечестие. – (Пример). – Случаи действительного нечестия, т.е. непризнания над собою ничего высшего, так же мало говорят против нравственного принципа благочестия и его обязательности, как фактическое существование бесстыдных и безжалостных людей не подрывает обязанностей воздержания и человеколюбия. – Независимо от наличности или отсутствия у нас каких бы то ни было положительных верований мы *должны,* как *разумные* существа, признавать, что есть смысл в жизни мира и в нашей собственной, в силу чего все зависит от высшего разумного начала, к которому мы и должны ставить себя в сыновнее отношение, подчиняя все свои действия «воле Отца», говорящей нам через разум и совесть

VI. В области благочестия, как и в нравственности вообще, высшие требования не отменяют низшие, а предполагают их и включают в себя. – (Примеры). – Наша реальная зависимость от единого Отца вселенной не есть непосредственная, поскольку наше существование ближайшим образом определяется наследственностью, т.е. предками и окружающею средою, созданною ими же. – Так как высшая воля определила наше существование через предков, то, преклоняясь перед ее действием, мы не можем быть равнодушны к его орудиям. – (Пояснения). – Нравственно-обязательное почитание провиденциальных людей

Глава пятая. О добродетелях

I. Три общие момента нравственности: *добродетель* (в тесном смысле – как хорошее естественное качество), *норма,* или правило, добрых поступков и нравственное *благо,* как их следствие. – Неразрывная логическая связь трех моментов, позволяющая рассматривать все содержание нравственности под первым термином – как добродетель (в широком смысле)

II. Добродетель как должное отношение человека ко всему. – Должное отношение не есть отношение одинаковое. – (Пояснение). – Так как каждый человек не находит себя по отношению ко всему другому ни безусловно высшим существом,

ни безусловно низшим, ни, наконец, единственным в своем роде, а сознает себя существом *средним,* и притом *одним из многих* средних, то отсюда с логическою необходимостью выводится тройственность нравственных норм, или три основные и в собственном смысле добродетели, которые всегда и во всех таковы, выражая качество по существу и должным образом определенное и определяющее. – Все прочие так называемые добродетели суть лишь качества воли и образы действия, не имеющие в себе самих своего нравственного определения, или постоянного соответствия с известною сферой должного, и потому могущие быть то добродетелями, то состояниями безразличными, а то и пороками. – (Пояснения и примеры)

III. Нравственная оценка определяется одною из трех норм отношения к предмету, а не психологическим качеством волевых и чувствительных состояний. – Разбор с этой точки зрения так называемых «кардинальных» (краеугольных), или «философских добродетелей», и в особенности справедливости. – Она понимается как rectitudo, как aequitas, как justitia, как legalitas[1]. – В первом смысле – *правильное вообще* – она выходит из пределов этики, во втором – *нелицеприятие* или беспристрастие – и в третьем – «никого не обижать» – справедливость совладает с общим принципом альтруизма (при нераздельности правил «никого не обижать» и «всем помогать»); в четвертом смысле – безусловного подчинения существующим законам – справедливость не есть сама по себе добродетель, а может становиться или не становиться таковою, смотря по положению (классические примеры: Сократ, Антигона)

IV. Так называемые «богословские добродетели» обладают нравственным достоинством не сами по себе, безусловно, а лишь в зависимости от других данных. – Вера есть добродетель лишь под тремя условиями: 1) действительности ее предмета, 2) его достоинства и 3) достойного отношения веры к действительному и достойному предмету. – (Пояснения). – Такая вера совпадает с истинным благочестием. – То

[1] Справедливость; равенство; правосудие; божественная справедливость (*лат.*).

же о надежде. – Положительная заповедь любви обусловлена отрицательною: не любите мира, ни всего, что в мире (требование воздержания, или принцип аскетизма). – Любовь к Богу совпадает с истинным благочестием, а любовь к ближнему с жалостью. – Таким образом, любовь не есть добродетель, а завершительное выражение всех основных требований нравственности в трех необходимых сферах отношений: к высшему, низшему и одному бытию

V. Великодушие и бескорыстие как видоизменения добродетели аскетической. Щедрость как особое проявление альтруизма. – Различное нравственное значение терпеливости и «терпимости», смотря по предметам и положениям

VI. Правдивость. – Так как слово есть орудие разума для выражения правды, то злоупотребление (во лжи и обмане) этим формальным и общечеловеческим орудием для материальных и эгоистических целей, будучи постыдно для лгущего, обидно и вредно для обманываемых, нарушает два основные нравственные требования – уважения к человеческому достоинству в себе и справедливости к другим. – Согласно понятию правды, реальность единичного внешнего факта не должно произвольно отделять от нравственного смысла целого данного положения. – Различие между материальною ложностью и нравственною лживостью. – Подробный разбор вопроса о позволительности спасать жизнь человека чрез словесный обман убийцы

VII. Понятие правды, или должного, объединяющее в высшем обобщении три основные требования нравственности, поскольку одна и та же правда по существу своему требует различного отношения: аскетического – к низшей природе, альтруистического – к нашим ближним и религиозного – к высшему началу. – Противоречие между безусловною внутреннею необходимостью или обязательностью правды и ее случайностью и условностью как достаточного мотива человеческих действий. – Отсюда стремление к замене понятия нравственного добра, или безусловного-должного, понятием блага, или безусловно-желательного

Глава шестая. Мнимые начала практической философии (критика отвлеченного эвдемонизма в различных его видоизменениях)

I. Поскольку (нравственное) добро вовсе не желается кем-нибудь и не понимается как желательное, оно не есть благо для него; поскольку оно хотя и понимается как желательное, но не действует на волю определяющим образом, оно не есть для нее благо действительное; поскольку оно хотя и действует на волю данного лица, но не сообщает ему силы осуществить должное в целом мире, оно не есть благо достаточное. – Вследствие такого эмпирического несовпадения благо отделяется от добра и в этой отдельности понимается как *благополучие* (эвдемония). – Эвдемонический принцип имеет то видимое преимущество перед чисто нравственным, что благополучие по самому понятию своему есть желательное для всех. – Ближайшим образом благополучие определяется как удовольствие и эвдемонизм – как идонизм

II. Несостоятельность идонизма: в понятии удовольствия его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого определенного и действительного единства и потому не дающая никакого общего принципа или правила действия. – Человек может находить настоящее удовольствие в том, что заведомо ведет его к гибели, т.е. к самому нежелательному. – Переход чистого идонизма в крайний пессимизм (Игезий Киренский – «внушитель смерти»)

III. Анализ удовольствия. – Собственно желаются (как цель) известные представляемые реальности, а не приятные ощущения, ими вызываемые. – (Доказательства). – Желательность известных предметов, или их значение как благ, определяется не последующими субъективными состояниями удовольствия, а известными или неизвестными объективными взаимоотношениями этих предметов с нашею телесною или душевною природой. – Удовольствие как *признак* блага. – С этой точки зрения высшее благополучие состоит в обладании такими благами, которые в совокупности, или в оконча-

тельном результате, доставляют maximum удовольствия и minimum страдания, – здесь главное практическое значение принадлежит не удовольствию как такому, а расчетливому соображению последствий того или другого поведения; эвдемонизм *благоразумия*

IV. Если окончательная цель определяется как фактическое благополучие, то все дело в его фактическом достижении и прочном обладании; но ни то, ни другое не может быть обеспечено никакими расчетами благоразумия (Доказательства). – Несостоятельность идеальных (умственных и эстетических) удовольствий с точки зрения эвдемонистической. – Так как удовольствия не суть пребывающие величины, которые могут суммироваться, а лишь преходящие субъективные состояния, которые, становясь прошедшими, перестают быть удовольствиями, то преимущество благоразумного эвдемонизма перед безумным прожиганием жизни есть только кажущееся

V. Эвдемонизм самодостаточный, утверждающий своим принципом внутреннюю свободу от тех стремлений и привязанностей, которые делают человека несчастным. – По своему чисто отрицательному характеру такая свобода может быть только условием для получения высшего блага, а не самим этим благом

VI. Утилитаризм, утверждающий высшим практическим принципом служение общему благу, или пользе человечества, как совпадающей с хорошо понятою пользой. – Утилитаризм ошибается не в своих практических требованиях, поскольку они совпадают с требованиями альтруистической нравственности, а в своем стремлении основать эти требования на эгоизме, имеющем будто бы первоначальное значение, что противоречит данным опыта (самопожертвование особи роду у животных и диких народов; «борьба за жизнь других»)

VII. Логическая ошибочность той связи, которую утилитаризм хочет установить между пользою в смысле личной выгоды и пользою в смысле всеобщего благополучия. – Общая несостоятельность утилитаризма и всякого эвдемонизма. – Благополучие остается только неопределенным и нео-

существленным *требованием,* перед которым нравственное требование добра, как должного, имеет все преимущества. – Переход ко второй части

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.
ДОБРО ОТ БОГА

Глава седьмая. Единство нравственных основ

I. Совесть и стыд

II. Чувство стыда при своей первичной и коренной связи с фактом половой сферы перехватывает, однако, за пределы материальной жизни и, как выражение формального неодобрения, сопровождает всякое нарушение нравственной нормы во всякой области отношений.

III. Для животной особи бесконечность жизни дана только in genitalibus[1], и здесь эта особь чувствует и поступает как ограниченное явление, как страдательное средство или орудие родового процесса в его дурной бесконечности; и здесь же, в средоточии натуральной жизни, человек сознает недостаточность этой родовой бесконечности, в которой животное находит свое высшее. – Тот факт, что человек прежде всего и по преимуществу стыдится самой сущности природной жизни, или коренного проявления природного бытия, прямо показывает его как существо сверхживотное и сверхприродное: в половом стыде человек становится человеком в полном смысле

IV. Вечная жизнь рода чрез вечную смерть особей постыдна и неудовлетворительна для человека, чувствующего и потребность и обязанность быть не орудием, а обладателем вечной жизни. – Истинный гений

V. Путь животного рождения или увековечения смерти, ощущаемый вначале как постыдный, потом оказывается и безжалостным и нечестивым: он безжалостен, как путь вытеснения или вымещения одних поколений другими, и нечестив, поскольку вытесняемые суть ближайшим образом наши отцы

[1] В деторождении (*лат.*).

VI. Деторождение как добро и как зло. – Разрешение антиномии: поскольку зло деторождения может быть упразднено самим деторождением, оно становится добром (объяснение)

VII. Положительное значение человеческого любовного пафоса как указания на тайную целость индивидуального человека и на задачу явного его исцеления. – Бесполезность любовного пафоса для животного родотворения

VIII. Коренная, внутренняя связь стыда и жалости как реакций скрытой целости человеческого существа против 1) его индивидуального разделения по полам и 2) происходящего от того первого деления дальнейшего раздробления человечества на множество противоборствующих друг другу эгоистических особей (стыд как индивидуальное и жалость как социальное целомудрие)

IX. Та же связь относительно 3) благочестия как религиозного целомудрия, противодействующего отделению человека от абсолютного средоточия жизни

X. Единое существо нравственности – *целость* человека, заложенная в его природе как пребывающая *норма* и осуществляемая в жизни (личной и исторической) *как* должное делание чрез борьбу с центробежными и дробящими силами бытия. – Нормо-хранительное начало в стыде. – Видоизменение первичного (генитального) стыда: совесть как стыд по преимуществу междучеловеческий и страх Божий как стыд религиозный

XI. В достигаемой (по трем направлениям) целости человеческого существа добро совпадает с благом. – Так как подлинное благо определяется нравственным добром, то этика чистого долга не может противоречить эвдемонизму вообще, который в нее необходимо входит. – Человеческое добро не дает полного удовлетворения и благополучия только потому, что оно само никогда не бывает полным или никогда не исполняется до конца. – Пояснения

XII. Для своей действительной самозаконности (автономии) добро должно быть совершенным, а такое необходимо есть и благо. – При ложном понимании добра и блага эмпирические случаи несовпадения, а равно совпадения добро-

детели с благополучием не имеют никакого нравственного интереса. – Примеры

XIII. Критические замечания о недостаточности Кантовой этики

XIV. Неосновательность религиозных постулатов Канта. – Действительность сверхчеловеческого Добра, доказываемая нравственным ростом человечества

Глава восьмая. Безусловное начало нравственности

I. Нравственность и действительность. – В стыде человек действительно выделяется из материальной природы, в жалости действительно проявляет свою существенную связь и однородность с другими живыми существами.

II. В религиозном чувстве Божество ощущается как действительность совершенного Добра (=Благо), безусловно и всецело осуществленного в себе самом. – Общая основа религии – живое ощущение действительного присутствия Божества, единого, обнимающего в себе все. – Пояснения

III. Действительность Божества есть не вывод из религиозного ощущения, а его непосредственное содержание – то, что ощущается. – Анализ этого содержания как данного отношения человека к Божеству со стороны их 1) различия («прах земли» в нас), 2) их идеальной связи («образ Божий» в нас) и 3) реальной связи («подобие Божие» в нас). – Полное религиозное отношение как логически слагаемое из трех нравственных категорий: 1) *несовершенства* в нас, 2) *совершенства* в Боге и 3) *совершенствования* как нашей жизненной задачи

IV. Психологическое подтверждение: «радость о Духе святом» как высшее выражение религии. – Формально-нравственная сторона религиозного отношения. – Обязанность «будь совершен», ее идеальный объем и практическое значение: «становитесь совершенными»

V. Три вида совершенства: 1) безусловно сущее (actus purus)[1] – в Боге; 2) потенциальное – в душе; 3) действительно-становящееся – во всемирно-историческом процессе. – Дока-

[1] Чистая осуществленность (*лат.*).

зательства разумной необходимости процесса: как моллюск или губка не могут проявлять человеческой мысли и воли и нужен был биологический процесс для создания совершеннейшего организма, так и осуществление высшей мысли и воли (Царство Божие) не может открыться среди полузверей и требуется процесс исторического совершенствования жизненных форм

VII. Необходимость всемирного процесса, вытекающая из безусловного начала добра. – Мир как система предварительных материальных условий для осуществления царства целей. – Нравственная свобода человека как окончательное условие для этого осуществления

VII. Требования религиозной нравственности: «имей в себе Бога» и «относись ко всему по-Божьи». – Отношение Бога ко злу. – Полная формула категорического императива как выражения безусловного начала нравственности

VIII. Высшие ступени нравственности не отрицают и не упраздняют низшие, а предполагают их и опираются на них в своем историческом осуществлении. – Педагогическая сторона дела

IX. Углубление, возвышение и расширение естественного альтруизма в силу безусловного нравственного начала. – Определяющая сила этого начала по отношению к собирательным историческим организациям, назначенным для служения Добру: наша высшая обязанность – не служить беззаветно этим организациям (которые ведь могут и уклоняться от своего назначения), а содействовать им в их служении добру, когда они ему верны, и указывать им на их истинные обязанности в случаях уклонения

X. Когда связь человека с божеством возвышается до абсолютного сознания, то и охранительное чувство целомудрия (стыд, совесть, страх Божий) обнаруживает свой окончательный смысл как охраняющее не относительное, а безусловное достоинство человека – его идеальное совершенство, как долженствующее быть осуществленным. – Здесь и нравственность аскетическая получает свой положительный эсхатологический

мотив – воссоздание нашей телесности, как предназначенного жилища Духа Святого

Глава девятая. Действительность нравственного порядка

I. Так как действительность духовного и материального бытия нераздельны, то и процесс всемирного совершенствования, подлежащий рассмотрению нравственной философии, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный. – Ряд наиболее твердо определенных и характерных конкретных повышений бытия с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого во всемирном процессе, – пять «царств»: минеральное, или неорганическое, растительное, животное, природночеловеческое и духовночеловеческое, или Царство Божие. – Описательное их определение. – Внешнее взаимоотношение – неорганические вещества питают жизнь растений, животные существуют на счет растительного царства, люди – на счет животного, а Царство Божие составляется из людей (пояснения). – Общая сущность повышения: как живой организм состоит из химического вещества, перестающего быть *только* веществом, как природное человечество состоит из животных, перестающих быть *только* животными, так и Царство Божие составляется из людей, перестающих быть *только* людьми, входящих в новый, высший план существования, где их чисто человеческие задачи становятся средствами и орудиями другой, окончательной цели

II. Камень существует, растение существует и живет, животное, сверх того, раздельно сознает свою жизнь в ее фактических состояниях и соотношениях, природный человек, существуя, живя и сознавая свою фактическую жизнь, сверх того, постепенно уразумевает ее всеобщий смысл по идеям, а сыны Божии призваны осуществлять действительно этот смысл, или совершенный нравственный порядок, во всем до конца. – Пояснения. – Развитие человеческого царства в древнем мире. – Реальный предел – живой человекобог (апофеоз кесарей). – Как в животном царстве предваряющее явление человекообразной

обезьяны относится к действительному человеку, так в природном человечестве предваряющее явление обожествленного кесаря относится к истинному богочеловеку

III. Богочеловек как первое и главное явление Царства Божия. – Основания для веры в историческое явление Христа (как Богочеловека) с точки зрения разумно понимаемой мировой эволюции

IV. Положительное единство всемирного процесса с трех сторон: 1) низшие царства входят в нравственный порядок как необходимые условия его осуществления; 2) каждое низшее обнаруживает тяготение к своему высшему; 3) каждое высшее физически (и психологически) вбирает в себя низшее. – Собирание вселенной. – Задача природного человека и человечества – собирать вселенную в идее; задача Богочеловека и богочеловечества – собирать вселенную в действительности

V. Положительная связь между духовным и природным человеком, между благодатью и естественным добром. – Историческое подтверждение основной христианской истины

VI. Христос как совершенная индивидуальность. – Почему Он сперва явился среди истории, а не прямо в конце ее

VII. Совершенный нравственный порядок предлагает нравственную свободу каждого лица, а действительная свобода для конечного духа приобретается только опытным путем: отсюда необходимость истории после Христа. – Окончательный смысл этой истории. – Действительная нравственная задача неизбежно переносит нас в область условий, определяющих текущее историческое существование общества, или собирательного человека

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.
ДОБРО ЧРЕЗ ИСТОРИЮ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Глава десятая. Личность и общество

I. Разрыв между личностью и обществом как такими – лишь болезненный обман сознания. – Пояснение

II. Человеческая личность как такая есть данная в разуме и воле возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания. – Химера себедовлеющей личности и химера безличного общества. – Общественность – в самом определении личности как силы разумно-познающей и нравственно-действующей, что возможно лишь в образе бытия общественном. – Доказательства. – Общество есть объективно осуществляемое содержание разумно-нравственной личности – не внешний ее предел, а существенное восполнение – нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем (общее предание), отчасти осуществляемой в настоящем (общественные служения) и, наконец, предваряющей будущее совершенное осуществление (общий идеал). – Этим пребывающим моментам лично-общественной жизни соответствуют в историческом развитии три главные ступени: родовая (прошедшее), национально-государственная (настоящее), вселенская (будущее). – (Ясное различие этих сторон и ступеней жизни действительно и исторически проявляется лишь как последовательное преобладание, а не исключительная наличность той или другой)

III. Общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество. – Нравственно-историческая задача состоит не в создании, а в сознании лично-общественной солидарности, в превращении ее из невольной в вольную – так, чтобы каждый понимал, принимал и исполнял общее дело как свое собственное

IV. Действительная нравственность есть должное взаимодействие между единичным лицом и его данною средою (равною, низшею и высшею). – Человек изначала является как существо лично-общественное, и вся история есть лишь постепенное углубление, возвышение и расширение двусторонней, лично-общественной жизни. Из этих двух нераздельных и соотносительных терминов личность есть подвижное, динамическое, а общество косно охранительное, статическое начало в истории. – Принципиального противоборства между личностью и обществом не может быть, а бывает лишь столкновение

по личному почину между новою и прежнею стадиями лично-общественного развития

Род (в широком смысле) как зачаточное воплощение целой нравственности (религиозной, альтруистической и аскетической) или осуществление личного человеческого достоинства в самом тесном и основном круге общества. – Пояснения и подтверждения

VI. Нравственное содержание родовой жизни вековечно, форма родового быта расторгается историческим процессом. – Общий ход этого распадения. – Переход из рода через племя к народу и государству. – Знаменательность слова «отечество»

VII. С созданием нового, более широкого, чем род, общественного целого (отечества) род превращается в семью. – Пояснения. – Значение личного начала при переходе от родового быта к государственному

VIII. Всякая общественная группа имеет на человека лишь относительные и условные права. – Общественная организация, хотя бы относительно-высшая (например, государство), не имеет никаких прав над тем вечным нравственным содержанием, которое заключается и в относительно-низших формах жизни (например, родовой). – Подробное объяснение из Софокловой «Антигоны»

Глава одиннадцатая. Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах

I. Нравственный прогресс (со стороны религиозной и альтруистической), соответствующий прогрессу общественному. – Пояснительные замечания

II. Культурные успехи как условие прогресса и для нравственности аскетической, которая также не есть дело единичной личности, отдельно взятой, а может быть проявлена человеком лишь как существом лично-общественным. – Исторические пояснения и подтверждения. – Условия возникновения отрешенного сознания

III. Опознание человеческою личностью своей чисто-отрицательной, или формальной, бесконечности без всякого

определенного содержания – религия пробуждения: «Я выше всего этого; все это – *пусто*». – Буддийское исповедание «трех сокровищ»: «прибегаю к Будде, прибегаю к учению, прибегаю к общине», т.е. все обман, кроме трех вещей, достойных признания: духовно пробудившегося человека, слова пробуждения и братства пробужденных. – Буддизм как первая сохранившаяся ступень человеческого универсализма, поднимающегося над исключительным национально-политическим строем языческой религии и общественности. – Нравственная сущность буддийского учения: благоговение к родоначальнику пробужденных, заповедь безволия и заповедь всеобщего благоволения

IV. Критика буддизма, его внутренние противоречия

V. Окончательная оценка буддийского учения как религиозно-нравственного нигилизма (в точном смысле), принципиально-упраздняющего всякий предмет и всякий мотив для благоговения, для жалости и для духовной борьбы

VI. Логический переход от индийского нигилизма к греческому идеализму. – Греки не менее индусов чувствовали пустоту чувственного бытия: пессимизм в греческой поэзии и философии. – Но от чувственной пустоты грек переходит к умопостигаемой полноте идей. – Характеристика идеализма (исторические пояснения и примеры)

VII. Невозможность последовательного противоположения между двумя мирами. – Три относительные и аналогичные между собою неправды (аномалии) являемого мира: психологическая (подчинение разума страстям), социальная (подчинение мудреца толпе) и физическая (подчинение живой органической формы неорганическим силам вещества в смерти). – Идеализм пытается бороться с двумя первыми аномалиями, но слеп и нем перед третьей. – Весь наш мир нераздельно (не только душевный и политический, но и физический) требует спасения, и спасителем может быть не индийский аскет и не эллинский философ, а еврейский Мессия – не отрицатель жизни во имя небытия, или во имя отрешенных идей, а целитель и воскреситель жизни для вечности

VIII. Сравнительная оценка буддизма, платонизма и христианства; универсализм отрицательный, универсализм односторонний, или половинный, и универсализм положительный, целый, или совершенный. – Несостоятельность платонического мировоззрения со стороны нравственной. – Подготовительное значение буддизма и платонизма и их бесплодность как законченных учений. – Характеристика христианства как абсолютного *события,* как абсолютного *обещания* и как абсолютной *задачи*

Глава двенадцатая. Отвлеченный субъективизм в нравственности

I. Ложный взгляд, принципиально отрицающий нравственность как объективную задачу или дело собирательного человека. – Постановка вопроса

II Недостаточность нравственности как только субъективного чувства. – Историческое подтверждение

III. Недостаточность нравственности как только личной проповеди. – Исторические подтверждения

IV. Требование организованной нравственности. – Принципиальные разъяснения. – Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без связи с которым общественная среда никаких прав на человека не имеет

Глава тринадцатая. Нравственная норма общественности

I. Ложь социального реализма, по которому те или другие общественные учреждения и интересы имеют верховное, решающее значение сами по себе. – Человек не есть только общественное животное. – Понятие общественности как такой по содержанию скуднее понятия «человек», а по объему – шире. – Описание муравьиной общественности

II. Безусловное значение лица для общественности человеческой. – Никакой человек, ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как *только* средство

или орудие – ни для блага другого лица, ни для блага известной группы лиц, ни для так называемого «общего блага». – Пояснения. – Отношение религии, семьи, собственности к безусловной нравственной норме

III. Человеческая полноправность, ложно понимаемая как привилегия: одного (восточные деспотии), немногих (классические аристократии), многих (демократии). – Три главные аномалии древнего общества: отрицание человеческого достоинства у внешних врагов, у рабов, у преступников. – Успехи нравственно-общественного сознания в древнем мире. – Безусловное утверждение человеческого достоинства в христианстве

IV. Настоящая задача: сообразовать все социальные учреждения с безусловною нравственно-общественною нормой, в борьбе со злом собирательным

Глава четырнадцатая. Национальный вопрос с нравственной точки зрения

Зло собирательное в виде троякого безнравственного отношения: между различными народами, между обществом и преступникам, между различными общественными классами

I. Национализм и космополитизм. – Нравственная несостоятельность национализма

II. Отсутствие строго национальных делений в древнем мире. – Восточные деспотии и западные политии не совпадают с нациями. – Исторические указания

III. Евреи никогда не были *только* нацией. – Христианство – не отрицательный космополитизм, а положительный универсализм сверхнародный и всехнародный: оно также не может требовать безнародности, как и безличности. – Объяснение и исторические указания

IV. Универсализм новых европейских наций. – Исторический обзор: Италия, Испания, Англия, Франция, Германия, Польша, Россия, Голландия, Швеция

V. Вывод из исторического обзора: смысл и вдохновение народа как бытия частного только в связи и в согласии его со всеобщим. – Нравственная несостоятельность космополитиз-

ма. – Положительная обязанность по отношению к национальному вопросу: люби (в этическом смысле) все другие народности, как свою собственную. – Разъяснение

Глава пятнадцатая. Уголовный вопрос с нравственной точки зрения

Постановка вопроса

I. Должное противодействие преступлениям требует нравственной помощи обеим сторонам: обязанность защитить обиженного и образумить обидчика. – Две господствующие ложные доктрины отрицают ту или другую сторону дела

II. Идея наказания как *отмщения.* – Ее корни – в обычае кровной мести времен родового быта. – Трансформация этого обычая в уголовную юстицию с переходом обязанности мщения от рода к государству

III. Фактическое происхождение уголовной юстиции ошибочно принимается за основание для ее нормы. – Нелепые аргументы в пользу дикого понятия наказания как отмщения или возмездия

IV. Безнравственная тенденция к сохранению жестоких наказаний. – Общепризнанная нелепость возмездия заставляет эту тенденцию опираться на принцип устрашения. – Безнравственность этого принципа по существу. – Роковая непоследовательность его сторонников

V. Хаотическое состояние современной юстиции. – Доктрина несопротивления злу в применении к уголовному вопросу. – Подробный разбор и опровержение этой доктрины

VI. Нравственное начало, не допуская ни наказания как устрашающего возмездия, ни равнодушного отношения к преступлениям, или их беспрепятственности, требует реального им противодействия, определяя его как справедливое средство деятельного человеколюбия, законно и принудительно ограничивающее известные внешние проявления злой воли не только ради безопасности общества и его мирных членов, но непременно также и в интересах самого преступника. – Нормальное правосудие в криминальной области должно осу-

ществлять или во всяком случае иметь в виду равномерное осуществление трех прав: права обидимого на защиту, права общества на безопасность и права обидчика на вразумление и исправление. – Временное лишение преступника свободы как необходимое предварительное условие для исполнения этой задачи. – Последствия преступления для преступника должны находиться в естественной внутренней связи с его действительным состоянием. – Необходимость соответственного преобразования уголовных судов: «условные приговоры» как первый шаг к такому преобразованию

VII. Возможность исправления преступников; право и обязанность общества об этом заботиться. – Необходимое преобразование пенитенциарных учреждений

Глава шестнадцатая. Экономический вопрос с нравственной точки зрения

I. Развитие преступности и национальной вражды в связи с ненормальным экономическим положением. – Простая сущность экономического вопроса. – Принципиально неверные его решения со стороны ортодоксальных экономистов и социалистов

II. Ложное и безнравственное обособление экономической области отношений как независимой будто от нравственных условий человеческой деятельности вообще. – Как свободная игра химических процессов может происходить в организме только умершем и разлагающемся, а в живом эти процессы связаны и определены целями биологическими, так точно свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и распадающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными. – Нет и не было в человечестве такого низменного состояния, когда материальная необходимость добывания жизненных средств не осложнялась бы нравственным вопросом. – Пояснения

III. И в хозяйственной своей жизни общество должно быть организованным осуществлением добра. – Особенность

и самостоятельность хозяйственной сферы заключается не в том, что она имеет свои роковые законы, а в том, что она представляет по существу своих отношений особое, своеобразное поприще для применения единого нравственного закона. – Двусмысленное начало и худой конец социализма. – Принцип сен-симонистов: восстановление прав материи. – Истинный и важный смысл этого принципа: материя имеет право на свое одухотворение человеком. – Этот смысл скоро уступил другому: материя имеет право господства в человеке. – Постепенное вырождение социализма в экономический материализм, сущность которого внутренне тождественна с сущностью плутократии. – Разъяснение

IV. Истинное решение экономического вопроса – в нравственном отношении человека к материальной природе (земле), обусловленное нравственным отношением к людям и Богу. – Заповедь труда: с усилием возделывать материальную природу для себя и своих, для всего человечества и для нее самой. – Недостаточность «натуральной гармонии» личных интересов. – Опровержение доктрины Бастиа

V. Обязанность общества признавать и обеспечивать за каждым право на достойное человеческое существование. – Безнравственность известных условий работы. – Примеры, подтверждения и пояснения

VI. Главные условия, при которых человеческие отношения в области материального труда становятся нравственными: 1) вещественное богатство не должно признаваться самостоятельною целью хозяйственной деятельности человека; 2) производство не должно совершаться как акт человеческого достоинства производителей, и ни один из них не должен становиться только орудием производства; 3) должны быть признаны обязанности человека к земле (материальной природе вообще). – Пояснения. – Права земли. – Оценка троякого отношения человека к материальной природе: 1) подчинение ей; 2) борьба с нею и эксплуатация ее; 3) ухаживание за нею для себя и для нее. – Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жиз-

ни. – Связь нравственного отношения к внешней природе с отношением к своему телу

VII. Недостаточность изучения производящих и материальных причин труда. – Полное определение труда с нравственной точки зрения: труд есть взаимодействие людей в области вещественной, которое в согласии с нравственными нормами должно обеспечивать всем и каждому необходимые средства к достойному существованию и всестороннему совершенствованию, а в окончательном своем назначении должно преобразовать и одухотворить материальную природу

VIII. Анализ понятия собственности. – Относительность ее оснований

IX. Право каждого на достаточный заработок и на сбережения. – Нормальное происхождение капитала. – Право и обязанность общества ограничивать злоупотребления частных собственников их имуществами. – Стремление социализма к неосновательному расширению этого общественного права и обязанности. – Нравственный смысл преемственной, или наследственной (семейной), собственности. – Особое значение семейной преемственности относительно собственности поземельной: требуется не ограничивать ее, а по возможности предоставить каждой семье. – Опровержение возражений

X. Обмен и обман. – Торговля как общественное служение, не могущее иметь единственною или хотя бы главною целью частную прибыль. – Право и обязанность общества принудительно ограничивать злоупотребления в этой области. – Переход к морально-юридическому вопросу

Глава семнадцатая. Нравственность и право

I. В самом существе безусловного нравственного начала как заповеди или требования совершенства, еще не достигнутого, уже заключается признание относительного элемента в нравственности – именно необходимых реальных условий достижения. – Сравнительное преобладание этой относительной стороны образует правовую область отношений, а срав-

нительное преобладание стороны безусловной – собственно нравственную область

II. Мнимое противоречие между правом и нравственностью. – Примеры и пояснение

III. Различные состояния как нравственного, так и правового сознания. – Неизменные юридические нормы, или право естественное. – Консерватизм в праве. – Прогресс в праве, или неуклонное тяготение правовых положений к правовым нормам, сообразным, хотя и нетождественным с нравственными требованиями

IV. Тесная связь между нравственностью и правом, жизненно-важная для обеих сторон. – Ее словесное и этимологическое подтверждение

V. Различия между нравственностью и правом: 1) неограниченность чисто-нравственного и ограниченность правового требования – в этом отношении право есть низший предел, или *определенный минимум* нравственности; 2) право требует главным образом объективной *реализации* этого минимального добра, или действительного устранения известной доли зла; 3) в этой реализации право допускает *принуждение*

VI. Общее определение: право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла. – Основание для этого в нравственности: нравственный интерес требует личной свободы как условия для человеческого достоинства и нравственного совершенствования; но человек не может существовать и, следовательно, иметь возможность свободы и совершенствования иначе как в обществе; итак, нравственный интерес требует, чтобы внешние проявления личной свободы сообразовались с условиями существования общества, т.е. не с идеальным совершенством некоторых, а с реальною безопасностью всех. – Эта безопасность, не обеспеченная безусловным законом, нравственным самим по себе, как не существующим для людей безнравственных, ограждается принудительным законом юридическим, имеющим силу и для них

VII. Положительное право как исторически-подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов: личной свободы и общего блага. – Нравственное требование для каждого *свободы быть безнравственным;* эта свобода обеспечивается положительным правом. – Пояснения. – Непреложный предел принудительного действия всякой собирательной организации

VIII. Характер юридической оценки злодеяний

IX. По самому определению права интерес общего блага может в каждом случае лишь ограничивать интерес личной свободы, но ни в каком случае не упразднять его. – Отсюда – непозволительность смертной казни и пожизненного лишения свободы

X. Положительный закон в своих трех существенных признаках (публичность, конкретность, реальная применимость). – Санкция закона. – Общественная власть. – О трех различных властях (законодательной, судебной, исполнительной). – Верховная власть. – Государство как воплощенное право. – Границы правового порядка в человечестве. – Переход к вопросу о войне

Глава восьмнадцатая. Смысл войны

I. В вопросе о войне заключаются три вопроса: общенравственный, исторический и лично-нравственный. – Бесспорное решение первого вопроса в том смысле, что война есть аномалия, или зло

II. Война как зло относительное. – Пояснения. – Переход к вопросу об историческом смысле войны

III. Войны между родами естественно порождали договоры и права как ручательства мира. – Образование государства. – Организация войны в государстве как важный шаг к осуществлению мира. – «Всемирные монархии». – Их сравнительная характеристика. – Pax Romana. – Войны, которыми полна древняя история, расширяли область мира. – Прогресс военного дела в древнем мире был вместе с тем великим прогрессом нравственно-общественным, уменьшая в огромной пропорции число человеческих жертв войны

IV. Христианство в принципе упразднило войну; но пока этот принцип внутренне не усвоен, войны остаются неизбежными и могут быть при известных условиях меньшим злом, т.е. относительным благом. – Средние века. – В истории новых времен важное значение для вопроса о войне трех общих фактов: 1) обособления большинства народностей в самостоятельные политические целые, или «совершенные тела»; 2) развитие международных связей разного рода; 3) реальное распространение культурного европейского единства на весь земной шар. – Пояснения. – Предстоящая всемирная война

V. Общий исторический смысл всех войн: борьба Европы с Азией – сначала местная и символическая (Троянская война), под конец – в полном реальном объеме. – Конец внешних войн обнаружит ту великую истину, что мир внешний еще не есть сам по себе настоящее благо, а становится благом только в связи с внутренним (нравственным) перерождением человечества

VI. Субъективно-моральное отношение к войне. – Ложное отождествление войны и военной службы с личным убийством. – Война как столкновение собирательных организмов (государств) и их собирательных органов (войск) не есть дело единичных лиц, пассивно в ней участвующих, и с их стороны возможное здесь убийство есть только случайное. – Отказ от военной службы, требуемой государством, есть по необходимости большее нравственное зло и потому непозволителен. – Нравственная обязанность единичного лица участвовать в защите своего отечества. – Основания ее в безусловном нравственном начале. – Пояснительные примеры. – Несомненные опасности милитаризма ничего не говорят против необходимости вооруженных сил. – Библейская иллюстрация

VII. Положительная наша обязанность содействовать не только защите или охранению своего отечества, но и его совершенствованию, нераздельному с общим улучшением человечества. – Для приближения к прочному и доброму миру должно действовать против злого корня войны, именно против вражды и ненависти между частями расставшегося человече-

ства. – В истории война была прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества; разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, а совесть обязывает стараться, чтобы оно перестало быть нужным и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в единство его нравственной или духовной организации

Глава девятнадцатая. Нравственная организация человечества в ее целом

I. Различия между естественною и тою нравственною солидарностью человечества, которая поставлена христианством как историческая задача сознательного и вольного совершенствования всех в едином Добре. – Настоящий субъект совершенствования – *единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным.* – Три пребывающие воплощения совершенствующегося субъекта, или три естественные группы, действительно восполняющие личную жизнь: семья, отечество, человечество, чему в порядке историческом соответствуют ступени: родовая, народно-политическая и духовно-вселенская; последняя может реально осуществиться лишь под условием одухотворения двух первых. – Действительные стихии и формы жизни как условные данные для решения абсолютной задачи. – Данная природная связь трех поколений (деды, родители, дети) должна быть превращена в безусловно-нравственную чрез одухотворение семейной религии, брака и воспитания

II. Почитание дедов. – Его вечный смысл, сохранявшийся и в диких фактах. – Христианское преобразование древнего культа в его главных чертах

III. Брак. – Он также соединяет человека с Богом чрез настоящее, как религия дедов – чрез прошедшее. – В истинном браке естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется. – Для нравственной задачи этого пресуществления необходимыми данными служат естественные элементы полового отношения: 1) плотское влечение, 2) влюбленность

и 3) деторождение. – Брак остается удовлетворением половой потребности, но сама эта потребность относится уже не к восполнению животного организма, а к исцелению образа Божия в человеке. – Супружество как форма аскетизма, как подвиг и мученичество. – Внешнее деторождение, ненужное и невозможное в совершенном браке, необходимо и желательно в браке совершенствующемся – как необходимое последствие не достигнутого в настоящем совершенства и как естественный путь для его будущего достижения

IV. Цель воспитания в семье духовно-организованной состоит в том, чтобы связать временную жизнь нового поколения с вечным благом, общим для всех поколений и восстановляющим их существенное единство

V. Истинное воспитание должно быть зараз и нераздельно и *традиционным, и прогрессивным:* передавая новому поколению все духовное наследие прошлого, оно вместе с тем должно развивать в нем охоту и способность пользоваться этим наследием как живою движущею силою для нового приближения к высшей цели. – Пагубные последствия разделения этих двух сторон. – Нравственная основа воспитания – внушить потомкам живой интерес к *будущности предков.* – Пояснения. – Нравственный прогресс может состоять только в дальнейшем и лучшем исполнении тех обязанностей, которые вытекают из предания. – Высший принцип для педагогии: нерасторжимая смертью связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела – приготовления к явному Царству Божию и к воскресению всех

VI. Нормальная *семья* есть ближайшее восстановление нравственной целости человека в одном основном отношении – преемственности поколений (порядок временной последовательности); эта целость должна восстановляться и в более широком порядке сосуществования – прежде всего в пределах *народа,* или отечества. – Согласно существу нравственной организации народность не поглощает ни семьи, ни личности, а наполняет их жизненным содержанием в определенной национальной форме, обусловленной языком. – Эта форма должна

быть особенною, но не должна быть исключительною: нормальная множественность различных языков не требует их разобщения и отчуждения. – Вавилонское начало распадения человечества чрез единство смешения и сионское начало собирания чрез единодушие в раздельности. – Истинное единоязычие есть общение и понятность многих раздельных, разделяющихся, но не разделяющих языков

VII. Единство человечества. – Все основания, на которых утверждается единство народа, имеют еще большую силу в применении к человечеству. – Единство происхождения; единство слова, не упраздняемое множеством языков; единство всемирной истории, вне которой нет и истории национальной. – Доказательства и пояснения. – Неделимость нравственного добра. – Зло исключительного патриотизма. – Человечество как целый *субъект* нравственной организации. – Переход к вопросу о всеобщих *формах* нравственного порядка

VIII. Вселенская Церковь как организация благочестия. – Пояснения. – Существо Церкви – единство и святость Божества, поскольку оно пребывает и положительным образом действует в мире чрез человечество (или – что то же – Церковь есть собранное в Боге творение). – *Единство* и *святость* Церкви в порядке сосуществования как ее *кафоличность,* или всецелость, а в порядке последовательности – как *апостольское* преемство. – Кафоличность упраздняет все отделения и разобщения, сохраняя все различия и особенности

IX. Причастие абсолютному содержанию жизни чрез Вселенскую Церковь, положительным образом *освобождая* и *уравнивая* всех, делает из них совершенное *братство,* предполагающее совершенное *отчество*

X. Религиозный принцип отчества – начало духовной жизни *не от себя*. – Отсюда посланничество, или *апостольство,* как противоположность самозванству. – Христос, «посланный от Отца» и творящий волю Пославшего, а не Свою, как абсолютный первообраз апостольства. – Его продолжение в церкви: «как послал Меня Отец, так Я посылаю вас». – Так как сыновнее отношение есть первообраз благочестия, то еди-

нородный Сын Божий – Сын по преимуществу – как воплощенное благочестие есть путь, истина и жизнь своей церкви как организации благочестия в мире. – Путь благочестия есть путь иерархический – сверху (смысл рукоположения и святительства). – Церковная истина в основе и существе не есть ни научная, ни философская, ни даже богословская, а содержит *догматы благочестия;* общий смысл семи вселенских соборов. – Жизнь благочестия; смысл семи таинств

XI. Вопрос об отношении церкви к государству, или о *Христианском государстве.* – Важное указание в Новом завете (история центуриона Корнелия)

XII. Нравственная необходимость государства. – Разъяснения по отношению к христианству

XIII. Государство как собирательно-организованная жалость. – Владимир Мономах и Дант. – Пояснение

XIV. Разбор общего возражения против определения нормального государства

XV. Разбор юридических недоразумений

XVI. Сверх общей консервативной задачи всякого государства: охранять основы общежития, без которых человечество не могло бы существовать. – *Христианское государство* имеет еще прогрессивную задачу: улучшать условия этого существования, содействуя свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носительницами грядущего Царства Божия. – Пояснения

XVIII. Нормальное отношение между церковью и государством. – С христианской (богочеловеческой) точки зрения одинаково необходимы как самостоятельная деятельность человека, так и его всецелая преданность Божеству, совмещение же обоих положений возможно только чрез ясное различение двух областей жизни (религиозной и политической) и двух непосредственных ее мотивов (благочестия и жалости) – соответственно различию ближайших предметов действия при единстве окончательной цели. – Пагубные следствия разобщения и взаимных узурпаций церкви и государства. – Христианское правило общественного прогресса состоит в том, чтобы госу-

дарство как можно менее стесняло внутренний, нравственный мир человека, предоставляя его свободному, духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей

XVIII. Собственная нравственная задача экономической жизни – быть собирательно-организованным воздержанием от дурной плотской безмерности с целью претворения материальной природы – единичной и общей – в свободную форму человеческого духа. – Существующее отчуждение экономической жизни от ее задачи и историческое объяснение этого факта

XIX. Нравственный смысл закона сохранения энергии. – Целесообразность собирательно-организованного воздержания обусловлена успехами собирательных организаций жалости и благочестия. – Единство трех задач

XX. Личные представители нравственной организации человечества. – Три высшие служения – первосвященническое, царское и пророческое. – Их отличительные признаки и взаимная зависимость

Заключение. – *Нравственный смысл жизни в его окончательном определении и переход к теоретической философии.*

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Назначение этой книги – *показать добро как правду,* то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца – для всех, кто решится предпочесть его. Разумею Добро *по существу;* оно и только оно оправдывает себя и оправдывает доверие к нему. И не напрасно перед открытым гробом, когда все другое *очевидно* не оправдалось, мы слышим обращение к этому существенному Добру: «Благословен еси, Господи, научи мя *оправданием* Твоим»[1].

В *личной,* народно-общественной и всемирно-исторической *жизни* Добро оправдывается своими, т.е. добрыми и правыми путями. Верная Добру нравственная философия, поняв эти пути в прошедшем, показывает их настоящему для будущего.

Когда, отправляясь в дорогу, вы берете книгу, называемую «Путеводитель», вы ищете в ней лишь верных, полных и толковых указаний для избранного вами пути. Эта книга не будет вас уговаривать ехать в Италию или Швейцарию, когда вы решили ехать в Сибирь, а также не снабдит вас средствами плыть за океаны, если ваших денег хватает только до Черного моря.

Нравственная философия есть не более как систематический указатель правого пути жизненных странствий для людей и народов; на ответственности автора лежит только

---

[1] Пс. 118, 12. – *Здесь и далее в текстах предисловий прим. изд., если не указано иное.*

верность, полнота и связность его указаний. Но никакое изложение нравственных норм, т.е. условий достижения истинной жизненной цели, не может иметь смысла для человека, сознательно поставившего себе не эту, а совсем другую цель. Указания необходимых станций на пути к лучшему, когда заведомо избрано худшее, не только бесполезны, но и досадны и прямо оскорбительны как напоминания о плохом выборе – именно в тех случаях, когда в глубине души этот выбор невольно и безотчетно чувствуется зараз и как бесповоротный, и как дурной.

Я вовсе не желаю проповедовать добродетель и обличать порок: считаю это для простого смертного занятием не только праздным, но и безнравственным, потому что оно предполагает несправедливое и горделивое притязание быть лучше других. Важны для нас не частные, хотя бы самые сильные уклонения от правого пути, а лишь общий, решительный и решающий *выбор* между двумя нравственными дорогами, когда он совершается с полною и ясною сознательностью. Всяким ли человеком совершается такой выбор? Без сомнения, он не совершается людьми, умирающими в младенчестве, а разве далеко ушло от них и большинство взрослых со стороны отчетливости самосознания? Следует сказать еще и то, что если сознательный выбор и совершился, то снаружи его не заметишь: никакой эмпирической *определенности* и практической *определимости* принципиальное различие двух путей еще не имеет. Много странного и диковинного приходилось мне видать, но двух предметов не встречал я в природе: достоверно-законченного праведника, достоверно-законченного злодея. И все псевдомистические разглагольствия, связанные с какимнибудь внешним и практически применяемым разделением человечества на белых и черных, возрожденных и невозрожденных, спасенных и осужденных, напоминают мне только чистосердечное заявление мельника:

Вот уж сорок лет живу,
А не видел до сих пор

Ни во сне, ни наяву
Я на ведрах медных шпор[1].

А вместе с тем вспоминаю я давно слышанные университетские лекции[2] по зоологии беспозвоночных и по эмбриологии, откуда я вынес, между прочим, определенную форму представления для двух общеизвестных истин: что на первобытных низинах органического мира только ученый-биолог, и то иногда с грехом пополам, может различить растительные формы от животных, а также что на ранних стадиях утробного развития только ученый-эмбриолог, и опять-таки с грехом пополам, может различить зародыш человека от зародыша какой-нибудь другой и даже совсем нехорошей твари. Не то же ли самое и в истории и в мире нравственном? И в его начатках два жизненные пути так существенно близки и наружно неразличны между собою!

Почему, однако, говоря о мире нравственном, мы указываем на выбор между *двумя* только путями? Да потому, что при всем обилии форм и проявлений жизни к самой жизни, к ее желанному для нас наполнению и увековечению ведет только один путь, а все другие, вначале так на него похожие, ведут, однако, в противоположную сторону, все более роковым образом удаляются от него и сливаются между собою, превращаясь наконец в один путь увековеченной смерти.

Между этими двумя принципиальными путями иные хотят отыскать еще какой-то – ни добрый, ни злой, а натуральный, или животный. Высший практический принцип этого пути всего лучше выражается в немецком, хотя ни Канту, ни

[1] Пушкин А. С. Сцены из рыцарских времен. Вл. Соловьев цитирует неточно. У Пушкина:

Вот уж сорок лет живу,
Ни во сне, ни на яву
Не видал до этих пор
Я на ведрах медных шпор.

[2] Лекции по зоологии в университете Вл. Соловьев слушал у профессоров А. П. Богданова и С. А. Усова. По зоологии беспозвоночных читал курс лекций в 1869/70 учебном году проф. А. П. Богданов (см.: Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Пг., 1916. Кн. 1. С. 138–139).

Гегелю не известном, афоризме: Jedes Thierchen hat sein Pläsierchen[1]. Эта формула представляет истину бесспорную и только требует дополнения другою, столь же бесспорною: Allen Thieren fatal ist zu krepieren[2]. А при таком необходимом дополнении этот мнимо-третий путь принципиальной животности сводится к тому же второму пути смерти[3]. От этой дилеммы, от окончательного выбора между двумя путями – добра и зла, – человек ни в каком случае избавиться не может. Мы решили, положим, выбрать третий путь, животный, который ни добр, ни зол, а только натурален. Но ведь он таков именно только для животных и именно только потому, что животные ничего не решают и не выбирают сами между этим путем и каким-нибудь другим, а идут пассивно по тому единственному, на который они поставлены чуждою им силой. А когда человек *активно* решает идти путем нравственной *пассивности,* то он явным образом лжет, творит неправду и беззаконие и вступает, очевидно, не на животный путь, а на тот (один из двух человеческих путей), который если не в начале, то в конце оказывается путем вечного зла и смерти. Но что он *хуже* животного пути, это легко видеть и сейчас. Наши меньшие братья хотя лишены настоящего разумения, но чутьем душевным, несомненно, обладают, – и вот в силу этого чутья они хотя не могут с ясным осуждением стыдиться своей природы и ее дурного смертного пути, однако явно этим тяготятся, явно тоскуют по чем-то лучшем, чего они не ведают, но чуют. Эта истина, некогда с высшею силой высказанная апостолом Павлом (Рим. VIII, 19–23) и потом менее сильно повторенная Шопенгауэром[4], может быть подтверждена всяким наблюдателем. Никогда не увидишь на лице человеческом того выражения глубокой безвыходной то-

---

[1] У каждой зверушки свои игрушки (*нем.*).

[2] Каждому зверю суждено подохнуть (*нем.*).

[3] На то же сходит и путь мнимо-сверхчеловеческий, ярко осветившийся безумием несчастного Ницше, – об этом смотри далее в предисловии к первому изданию. – *Прим. авт.*

[4] См.: Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // Полн. собр. соч. М., 1910. Т. IV. С. 229–233.

ски, которая иногда безо всякого видимого повода глядит на нас через какую-нибудь зоологическую физиономию. Значит, остановиться на самодовольной животности человеку нельзя уже потому, что животные вовсе не самодовольны. Быть животным сознательный человек не может; волей-неволей приходится ему выбирать между двумя путями: или становиться выше и лучше своей данной материальной основы, или становиться ниже и хуже животного. А собственно человеческое, неотъемлемое у него, заключается не в том, *чем* он становится, а в том, что он *становится*. И какое же приобретение человеку в том, чтобы клеветать на своих меньших братьев, лживо называя животным и природным им самим выбранный противожизненный и противоестественный путь дьявольского самоутверждения в недолжном?

Более всего хотел я в этой книге объяснить, как единый путь Добра, оставаясь себе верным и, следовательно, оправдывая себя, становится определеннее и полнее соответственно осложнениям жизненной среды, природной и исторической. Установить в безусловном нравственном начале внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религией и здравою политикою – вот главное притязание этой нравственной философии. Притязание совершенно безобидное, так как истинная религия не может никому себя навязывать, а также всякой политике предоставляется безвозбранно и не быть здравою – на свой риск, разумеется. Вместе с тем нравственная философия решительно отказывается от всякого руководительства частными лицами чрез установление каких-нибудь внешних и безусловно определенных правил поведения. Если бы читателю показалось в каком-нибудь месте этой книги что-нибудь похожее на такую «мораль», то пусть он знает, что или он не так понял, или я не так выразился.

Впрочем, я старался о ясности выражения. Начав приготовлять это второе издание, я в течение девяти месяцев пять

раз перечел всю книгу, делая каждый раз новые пояснительные вставки, мелкие и большие. Хотя и после этого осталось очень много недостатков в моем изложении, но, надеюсь, не таких, которые бы подвергли меня угрозе: «Проклят всяк, творяй дело Господне с небрежением»[1].

За время писания этой книги я иногда испытывал от нее нравственную пользу; быть может, это ручается за то, что мой труд не останется вовсе бесполезным и для читателей, что и было бы достаточным оправданием этому «оправданию добра».

Владимир Соловьев

Москва
8 декабря 1898 г.

[1] Иер. 48, 10.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии

Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл? Если есть, то имеет ли он нравственный характер, коренится ли он в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, какое будет ему верное и полное определение? Нельзя обойти этих вопросов, относительно которых нет согласия в современном сознании. Одни отрицают у жизни всякий смысл, другие полагают, что смысл жизни не имеет ничего общего с нравственностью, что он вовсе не зависит от наших должных или добрых отношений к Богу, к людям и ко всему миру; третьи, наконец, признавая значение нравственных норм для жизни, дают им весьма различные определения, вступая между собою в спор, требующий разбора и решения.

Ни в каком случае нельзя считать такой разбор лишним. При настоящем положении человеческого сознания даже те немногие, которые уже владеют твердым и окончательным решением жизненного вопроса *для себя*, должны оправдать его *для других:* ум, одолевший собственные сомнения, не делает сердце равнодушным к чужим заблуждениям.

I

Между отрицателями жизненного смысла есть люди серьезные; это те, которые свое отрицание завершают делом – са-

моубийством; и есть несерьезные, отрицающие смысл жизни лишь посредством рассуждений и целых мнимо-философских систем. Конечно, я не враг рассуждений и систем; но я имею в виду людей, принимающих свои рассуждения и системы за дело *себе довлеющее,* ни к каким жизненным поступкам, ни к какому практическому осуществлению не обязывающее: этих людей и их умственные упражнения должно признать несерьезными. Такие истины, как та, что сумма углов треугольника равна двум прямым, остаются истинами совершенно независимо от того, кто их произносит и какую он жизнь ведет; но пессимистическая оценка жизни не есть истина математическая – она необходимо включает в себя личное, субъективное отношение к жизни. Когда теоретический пессимист утверждает как настоящую предметную истину, что жизнь есть зло и страдание, то он этим выражает свое убеждение, что жизнь такова *для всех,* но если для всех, то, значит, и для него самого, а если так, то на каком же основании он живет и пользуется злом жизни, как если бы оно было благом? Ссылаются на инстинкт, который заставляет жить вопреки разумному убеждению, что жить не стоит. Ссылка бесполезная, потому что инстинкт не есть внешняя сила, механически принуждающая к чему-нибудь: инстинкт проявляется в самом живущем существе, побуждая его искать известных состояний, кажущихся ему желанными, или приятными. И если, благодаря инстинкту, пессимист находит удовольствие в жизни, то не подрывается ли этим самое основание для его мниморазумного убеждения, будто жизнь есть зло и страдание? Но эти удовольствия, возражает он, обманчивы. Что значат эти слова с его точки зрения? Если признавать положительный смысл жизни, тогда, конечно, можно многое считать за обман, именно по отношению к этому смыслу: как пустяки, отвлекающие от главного и важного. Апостол Павел мог говорить, что, по сравнению с Царствием Божиим, которое достигается жизненным подвигом, все плотские привязанности и удовольствия для него – сор и навоз[1]. Но для пессимиста, который в

[1] Фил. 3, 8.

Царствие Божие не верит и за жизненным подвигом никакого положительного смысла не признает, – где мерило для различения между обманом и не обманом?

Все сводится здесь к состоянию ощущаемого удовольствия или страдания, и потому никакое удовольствие, как только оно действительно *ощущается,* не может быть признано за обман. Для оправдания пессимизма на этой низменной почве остается ребячески подсчитывать количество удовольствий и страданий в жизни человеческой с заранее составленным выводом, что первых меньше, нежели вторых, и что, следовательно, жить не стоит. Этот счет житейского счастья имел какой-нибудь смысл лишь в том случае, если бы арифметические *суммы* наслаждений и огорчений существовали реально или если бы арифметическая разность между ними могла сама стать действительным ощущением; но так как в настоящей действительности ощущения существуют только в виде конкретных состояний, то противопоставлять им отвлеченные цифры не более разумно, чем в каменную крепость стрелять из картонной пушки. Если возможным решающим побуждением к жизни признается только перевес ощущений удовольствия над ощущениями страдания, то для огромного большинства человечества такой перевес оказывается фактом: эти люди живут, находя, что стоит жить. К их числу принадлежат, несомненно, и те теоретики пессимизма, которые, рассуждая о преимуществах небытия, на деле отдают предпочтение какому ни на есть бытию. Их арифметика отчаяния есть только игра ума, которую они сами опровергают, на деле находя в жизни более удовольствия, чем страдания, и признавая, что стоит жить до конца. Сопоставляя их проповедь с их действиями, можно прийти только к тому заключению, что в жизни есть смысл, что они ему невольно подчиняются, но что их ум не в силах овладеть этим смыслом.

Другие пессимисты – серьезные, т.е. самоубийцы, со своей стороны тоже невольно доказывают смысл жизни. Я говорю про самоубийц сознательных, владеющих собою и кончающих жизнь из разочарования или отчаяния. Они пред-

полагали, что жизнь имеет такой смысл, ради которого стоит жить, но, убедившись в несостоятельности того, что они принимали за смысл жизни, и вместе с тем не соглашаясь (подобно пессимистам-теоретикам) невольно и бессознательно подчиняться другому, неведомому им жизненному смыслу, они лишают себя жизни. Это показывает, конечно, что у них более сильная воля, чем у тех; но что же следует отсюда против смысла жизни? Эти люди его не нашли, но где же они его искали? Тут мы имеем два типа страстных людей: у одних страсть чисто личная, эгоистическая (Ромео, Вертер), другие связывают свою личную страсть с тем или другим историческим интересом, который они, однако, отделяют от всемирного смысла, – об этом смысле всеобщей жизни, от которого зависит и смысл их собственного существования, они, так же как и те, не хотят ничего знать (Клеопатра, Катон Утический). – Ромео убивает себя, потому что он не может обладать Джульеттой. Для него смысл жизни в том, чтобы обладать этою женщиною. Но если бы действительно смысл жизни заключался в этом, то чем бы он отличался от бессмыслицы? Кроме Ромео сорок тысяч дворян могли находить смысл своей жизни в обладании тою же Джульеттой, так что этот мнимый смысл жизни сорок тысяч раз отрицал бы самого себя. При других подробностях мы находим то же самое в сущности всякого самоубийства: совершается в жизни не то, что *по-моему* должно бы в ней совершаться, следовательно, жизнь не имеет смысла и жить не стоит. Факт несоответствия между произвольным требованием страстного человека и действительностью принимается за выражение какой-то враждебной судьбы, за что-то мрачно-бессмысленное, и, не желая подчиняться этой слепой силе, человек себя убивает. То же самое и у людей второго типа. Побежденная миродержавным Римом египетская царица не захотела участвовать в триумфе победителя и умертвила себя змеиным ядом. Римлянин Гораций назвал ее за это великом женою, и никто не станет отрицать величавости этой кончины. Но если Клеопатра ждала своей победы как чего-то должного, а в победе Рима видела только

бессмысленное торжество темной силы, то, значит, и она темноту собственного взгляда принимала за достаточное основание для отрицания всемирной правды.

Ясно, что смысл жизни не может совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода. Если бы совпадал, то был бы бессмыслицею, т.е. его вовсе бы не было. Следовательно, выходит, что разочарованный и отчаявшийся самоубийца разочаровался и отчаялся не в смысле жизни, а как раз наоборот – в своей надежде на бессмысленность жизни: он надеялся на то, что жизнь будет идти, как ему хочется, будет всегда и во всем лишь прямым удовлетворением его слепых страстей и произвольных прихотей, т.е. будет бессмыслицею, – *в этом* он разочаровался и находит, что не стоит жить. Но если он разочаровался в бессмысленности мира, то тем самым признал в нем смысл. Если такой невольно признанный смысл нетерпим для этого человека, если вместо того, чтобы понять, он только пеняет на кого-то и дает правде наказание «враждебной судьбы», то существо дела от этого не изменяется. Смысл жизни только подтверждается роковою несостоятельностью тех, кто его отрицает: это отрицание принуждает одних (пессимистов-теоретиков) жить *недостойно* – в противоречии с их проповедью, а для других (пессимистов-практиков, или самоубийц) отрицание жизненного смысла совпадает с действительным отрицанием самого их существования. Ясно, что есть смысл в жизни, когда отрицатели его неизбежно сами себя отрицают: один – своим недостойным существованием, другие – своею насильственною смертью.

II

«Есть смысл в жизни, именно в ее эстетической стороне, в том, что сильно, величественно, красиво. Отдаться этой стороне жизни, охранять и укреплять ее в себе и вне себя, доставлять ей преобладание и развивать дальше до создания сверхчеловеческого величия и новой чистейшей красоты –

вот задача и смысл нашего существования»[1]. Такой взгляд, связанный с именем талантливого и злополучного Ницше и сделавшийся теперь модною философией на смену недавно господствовавшего пессимизма, не нуждается, как и тот, в каких-нибудь внешних опровержениях – со стороны: он достаточно себя опровергает на собственной почве. Смысл жизни в силе и красоте – пусть так; но, как бы мы ни отдавались их эстетическому культу, мы не найдем в нем не только защиты, но даже ни малейшего указания на возможность какой-нибудь защиты против того общего и неизбежного факта, который внутренне упраздняет эту мнимую божественность силы и красоты, их мнимую самостоятельность и безусловность, – разумею тот факт, что конец всякой здешней силы есть бессилие и конец всякой здешней красоты есть безобразие.

Если говорить о силе, о величии и красоте, то всякому, начиная от русского уездного учителя (см. «Ревизор» Гоголя[2]) и до самого Ницше, как полнейшее во всемирной истории воплощение этих эстетических свойств, вместе взятых, представляется один и тот же образ. И этого достаточно:

«И бысть егда поражаше Александр Македонский, сын Филиппа, иже изыде от земли Хеттиим, порази и Дария, царя перского и мидского, и воцарися вместо его первый в Елладе. И состави брани мнози, и одержа твердыни мнози, и уби цари земския. И пройде даже до краев земли и взя корысти многих языков, и умолча земля пред ним, и возвысися, и вознесеся сердце его. И собра силу крепку зело, и начальствова над странами и языки, и мучительми, и быта ему в данники. *И посем паде на ложе и позна яко умирает*» (1 кн. Макк.)[3].

Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила? Разве разлагающийся труп есть красота? Древний представитель силы и красоты умер и истлел не иначе, как самая бессильная и безобразная тварь, а новейший поклон-

[1] Вольное изложение взглядов Фридриха Ницше, чья творческая деятельность прекратилась в 1889 г. в связи с душевной болезнью.

[2] См.: Гоголь Н. В. Ревизор. Дейст. 1. Явление 1.

[3] 1 Мак. 1, 1–5.

ник силы и красоты заживо превратился в умственный труп. Отчего же первый не был спасен своею красотою и силою, а второй своим культом красоты и силы? И кто же станет поклоняться божеству, не спасающему свои воплощения и своих поклонников?

Несчастный Ницше в последних своих произведениях заострил свои взгляды в яростную полемику против христианства, обнаруживал при этом такой низменный уровень понимания, какой более напоминает французских вольнодумцев XVIII-го века, нежели современных немецких ученых. Приписывая христианство исключительно низшему социальному классу, он не видит даже того простого факта, что Евангелие с самого начала принималось не как проповедь сомнительного возмущения, а как радостное известие о верном *спасении,* что вся сила новой религии состояла в том, что она основана «первенцем от мертвых»[1], воскресшим и обеспечившим вечную жизнь своим последователям, как они непоколебимо верили. При чем же тут рабы и парии? Что значат социальные классы, когда дело идет о смерти и воскресении? Разве «господа» не умирают? Разве римский аристократ и диктатор Сулла, сирийский царь Антиох и иудейский Ирод не были заживо съедены червями? Религия спасения не может быть религией одних рабов и «чандалов»[2], она есть религия всех, так как все нуждаются в спасении. Прежде чем с такою яростью проповедовать против равенства, следовало бы упразднить главную уравнительницу – смерть.

В своей полемике против христианства Ницше поразительно «мелко плавает», и его претензия на значение «антихриста» была бы в высокой степени комична, если бы не кончилась такою трагедией[3].

Культ натуральной силы и красоты не есть прямая противоположность христианства, и упраздняется он не этою ре-

---

[1] Колос. 1, 18; Деян. 26, 23.

[2] *Первонач.*: низшая каста у индусов.

[3] Как известно, этот несчастный писатель, пройдя через манию величия, впал в полное слабоумие. – *Прим. авт.*

лигией, а сам собою, своею очевидною несостоятельностью. Христианство вовсе не отрицает силы и красоты, оно только не согласно успокоиться на силе умирающего больного и на красоте разлагающегося трупа. Вражды или презрения к силе, величию и красоте, *как таким,* христианство никогда не внушало, и все христианские души, как и первая из них, радовались только тому, что им открылся бесконечный источник всего истинно сильного и прекрасного, спасающий их от рабства мнимой силе и мнимому величию немощных и безобразных стихий мира[1]: «*Величит* душа моя Господа, и возрадовася дух мой о Бозе Спасе моем… Яко *сотвори мне величие Сильный,* и свято имя Его… *Сотвори державу* мышцей Своею, расточи гордыя мыслию сердца их. Низложи сильныя со престол и вознесе смиренныя, алчущыя исполни благ и богатящыяся отпусти тщы»[2]. Очевидно, здесь презрение лишь к мнимой, ложной силе и богатству, и ясно также, что для тех смиренных, которые должны быть вознесены после низложения сильных со престол, смирение не есть безусловный идеал или окончательная цель, а только необходимый и правый путь к недоступным для гордых высотам.

Сила и красота божественны, только не сами по себе: есть Божество сильное и прекрасное, которого сила не ослабевает и красота не умирает, потому что у Него и сила, и красота нераздельны с добром.

Никто не поклоняется бессилию и безобразию; но одни признают силу и красоту, обусловленную добром, вечно пребывающие и *действительно* освобождающие своих носителей и поклонников от власти смерти и тления, а другие возвеличивают силу и красоту, отвлеченно взятые и призрачные. Если первое учение ждет своей окончательной победы только в будущем, то второму от этого не легче: оно уже побеждено – побеждено всегда, – оно умирает с каждым покойником и погребено на всех кладбищах.

---

[1] Гал. 4, 9; Кол. 2, 8, 20.

[2] Лук. 1, 46–47, 49, 51–53.

III

Пессимизм фальшивых философов и правдивых самоубийц невольно приводит нас к тому, что в жизни есть смысл; культ силы и красоты невольно указывает нам, что этот смысл не заключается в силе и красоте, отвлеченно взятых, а может принадлежать им лишь под условием торжествующего добра. Итак, смысл жизни заключается в ее добре, но этим открывается возможность новых заблуждений – в определении того, что есть собственно добро жизни.

На первый взгляд представляется как будто простой и верный способ избежать здесь всяких заблуждений: если в жизни есть добрый смысл, то он сам уже сказался и сказывается нам и не ждет наших определений, нужно только смириться перед ним, с любовью принять его и подчинить ему свое существование, свою личность, чтобы тем осмыслить ее. Всемирный смысл жизни, или внутренняя связь отдельных единиц с великим целым, не может быть выдумана нами, она дана от века. От века даны твердыни и устои жизни: семья, живым, личным отношением связывающая наше настоящее с прошедшим и с будущим; отечество, расширяющее и наполняющее нашу душу содержанием души народной с ее славными преданиями и упованиями; наконец, Церковь, окончательно избавляющая нас от всякой тесноты, связывая и личную, и национальную жизнь с тем, что вечно и безусловно. Итак, о чем же думать? Живи жизнью целого, раздвинь во все стороны границы своего маленького *я,* «принимай к сердцу» дело других и дело всех, будь добрым семьянином, ревностным патриотом, преданным сыном Церкви, и ты узнаешь на деле добрый смысл жизни, и не нужно будет его искать и придумывать ему определения. В таком взгляде есть начало правды, но только *начало,* остановиться на нем невозможно – дело вовсе не так просто, как кажется.

Если бы жизнь с ее добрым смыслом от века и разом вылилась в одну неизменно пребывающую форму, – о, тогда, конечно, не о чем было бы разговаривать, никаких задач для ума

не было бы, а был бы только один вопрос для воли: принять или отвергнуть *безусловно* то, что безусловно дано. Таково именно, насколько я понимаю, было положение одного светоносного духа в первом акте мироздания. Но наше человеческое положение отличается менее роковым и более сложным значением. Мы знаем, что те исторические образы Добра, которые нам даны, не представляют такого *единства,* при котором нам оставалось бы только или все принять, или все отвергнуть; кроме того, мы знаем, что эти жизненные устои и образования не упали разом с неба в готовом виде, что они слагались во времени и на земле; а зная, что они *становились,* мы не имеем никакого разумного основания утверждать, что они *стали* окончательно и во всех отношениях, что данное нам в эту минуту есть всецело законченное. А если не закончено, то кому же, как не нам, работать над продолжением дела, как и прежде нас; высшие формы жизни – теперь для нас священное наследие веков – слагались не сами собою, а чрез людей, чрез их думы и труды, в их умственном и жизненном подвиге. При отсутствии единства и неизменности в исторической форме вечного добра приходится выбирать между многим различным. Значит, без испытующей мысли не обойдешься. Уж, видно, так самим Богом устроено, что нет человеку внешней опоры, не дано подушки успокоения для ума его и совести: пусть вечно бодрствует и стоит среди мира на собственных своих ногах. «Что есть человек, яко помниши его, или сын человеческий, яко посещаеши и?»[1] И благочестие запрещает нам презирать в себе и других то, что уважено самим Богом, из-за чего Он помнит и посещает нас, – внутреннее неоценимое и незаменимое достоинство человека в его разуме и совести. Увы, виновные в этом презрении, стремящиеся заменить внутреннее мерило правды внешним, терпят естественное воздаяние в роковом крушении своих попыток. Именно те из них, которые не довольствуются туманными фразами, умы реальные, ясные и последовательные, с поразительною быстротой совершают здесь свой путь по прямой линии вниз от верного к сомнительному,

[1] Пс. 8, 5.

от сомнительного к ложному и от ложного к бессмысленному. «Бог, – говорят нам, – изъявляет человеку Свою волю внешним образом посредством авторитета Церкви; единственная настоящая Церковь есть наша, ее голос есть голос Божий; настоящее представительство нашей Церкви есть наше духовенство, значит, его голос есть голос Божий; настоящий представитель духовенства для каждого человека есть его духовник, следовательно, все вопросы веры и совести для всякого должны в окончательной инстанции решаться его духовником». Кажется, ясно и просто. Нужно только устроить, чтобы все духовники говорили одно и то же или чтобы существовал один духовник – вездесущий и бессмертный. А то при разногласии многих изменяющихся духовников может возникнуть явно нечестивое мнение, что Божий голос противоречит самому себе.

На самом деле, если *этот* единоличный или собирательный носитель внешнего авторитета имеет свое значение только от своего официального положения, то все лица того же положения имеют одинокий авторитет, который упраздняется их взаимным противоречием; а если один или одни из них получают для меня свой предпочтительный авторитет от моего к ним доверия, то, значит, я сам источник и творец высшего для меня авторитета и, значит, я смиряюсь только перед собственным своим произволом и его принижаю за смысл жизни. К этому неизбежно приводит искание во чтобы то ни стало *внешней* опоры для разума и представление о безусловном смысле жизни как о чем-то извне налагаемом на человека. Кто хочет принять смысл жизни как внешний авторитет, тот кончает тем, что за смысл жизни принимает бессмыслицу своего собственного произвола. Между человеком и тем, в чем смысл его жизни, не должно быть внешнего, формального отношения. Внешний авторитет необходим как преходящий момент, но его нельзя увековечивать, признавать как постоянную и окончательную норму. Человеческое *я* может быть расширено только внутреннею, сердечною взаимностью с тем, что больше его, а не формальным только ему подчинением, которое, в сущности, ведь ничего не изменяет.

IV

Добрый смысл жизни, хотя он больше и первее каждого отдельного человека, не может, однако, быть принят извне по доверию к какому-нибудь внешнему авторитету, как что-то готовое: он должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом. Это есть необходимое условие нравственно-достойного бытия. Когда это необходимое субъективное *условие* доброй и осмысленной жизни принимается за цель и сущность ее, происходит новое моральное заблуждение – отрицание всех исторических и собирательных проявлений и форм добра, всего, кроме внутренних, нравственных действий и состояний отдельного человека. Этот моральный *аморфизм,* или *субъективизм,* есть прямая противоположность той проповеди охранительного житейского смирения, о которой мы только что говорили. Там утверждалось, что жизнь и действительность в их данном виде умнее и лучше человека, что исторические формы, в которых сложилась эта жизнь, сами по себе мудры и благи и что человеку нужно только с благоговением преклониться перед ними и в них искать безусловного правила и авторитета для своего личного существования. Моральный аморфизм, напротив, сводит все к нам самим, к нашему самосознанию и самодеятельности. Жизнь для нас есть только наша душевная жизнь, и добрый смысл жизни заключается только во внутренних состояниях отдельных существ и в тех действиях и отношениях, которые отсюда прямо и непосредственно происходят. Этот внутренний смысл и внутреннее добро присущи всякому от природы, но они подавляются, искажаются и превращаются в бессмыслие и зло благодаря различным историческим формам и учреждениям: государству, Церкви и культуре вообще. Раскрывая глаза всех на такое положение дела, легко убедить их отказаться от этих бедственных извращений человеческой природы, которые крайним своим выражением имеют такие принудительные учреждения, как суд, войско и т.п. Все это держится злонамеренным обманом и насилием меньшинства, но главным обра-

зом зависит от непонимания и самообольщения большинства людей, употребляющих притом разные искусственные средства для притупления своего разума и совести, как вино, табак и т.п. Но люди уже начинают понимать ошибочность своих взглядов и поступков, и, когда они решительно от них откажутся и переменят свое поведение, все дурные формы человеческих отношений падут сами собою, всякое зло исчезнет, как только люди перестанут противиться ему принуждением, и добрый смысл жизни сам собою обнаружится и осуществится среди бесформенной массы «бродячих» праведников.

Отрицая различные учреждения, моральный аморфизм забывает об одном довольно важном учреждении – о смерти, и только это забвение дает доктрине возможность существования. Ибо если проповедники морального аморфизма вспомнят о смерти, то им придется утверждать одно из двух: или что с упразднением войск, судов и т.п. люди перестанут умирать, или что добрый смысл жизни, несовместимый с царствами политическими, совершенно совместим с царством смерти. Дилемма эта неизбежна для доктрины аморфизма, а оба решения одинаково нелепы. Ясно, что это учение, умалчивая о смерти, носит ее в себе самом. Оно выдает себя за восстановление подлинного христианства. Но слишком очевидно, и психологически и исторически, что проповедь Евангелия не забывала о смерти: прежде всего эта проповедь опиралась на воскресение одного как на совершившееся событие и на будущее воскресение всех как на обеспеченное обещание. Общее воскресение есть создание совершенной формы для всего существующего, крайнее выражение и осуществление благого смысла вселенной и потому конец и цель истории. Моральный аморфизм, признавая добрый смысл жизни, но вместе с тем отрицая все ее объективные формы, должен признать бессмыслицею всю историю мира и человечества, которая целиком состоит в созидании и усовершенствовании форм жизни. Есть смысл в отрицании одной жизненной формы во имя другой, лучшей или совершеннейшей; но что значит отрицание форм вообще? Между тем именно к такому отрицанию логически должен

прийти антиисторический взгляд. Если безусловно отвергнуть жизненные формы, общественные, политические, религиозные, выработанные историей человечества, то на чем основано признание органических форм, выработанных историей природы, тем мировым процессом, для которого процесс исторический есть прямое и неотделимое продолжение? Почему мое животное тело есть нечто более реальное, разумное и священное, нежели тело моего народа? Скажут, что народного тела, как и народной души, нет вовсе, что общественный, собирательный организм есть только метафора для выражения простой суммы отдельных людей. Но ведь с такой исключительно механической точки зрения необходимо идти дальше: в действительности нет и индивидуального организма и индивидуальной души, а существуют только различные сочетания элементарных вещественных единиц, лишенных всякого качественного содержания. Отрицая форму в принципе, логически необходимо отказаться от понимания и признания не только исторической и органической жизни, но и всякого существования, так как вполне бесформенно и безусловно просто только чистое ничто.

V

Я указал два крайние нравственные заблуждения, противоположные друг другу: доктрину самоотрицания человеческой личности перед историческими формами жизни, принятыми как внешний авторитет, – доктрину страдательной покорности, или житейского квиэтизма, – и доктрину самоутверждения человеческой личности против всяких исторических форм и авторитетов – доктрину бесформенности и безналичия. То, что составляет общую сущность этих двух крайних воззрений, в чем они сходятся, несмотря на свою противоположность, без сомнения, откроет нам источник нравственных заблуждений вообще и избавит нас от необходимости разбирать частные видоизменения нравственной лжи, которых может быть неопределенное множество.

Два противоположные воззрения совладают в том, что оба берут добро *не по существу,* не в нем самом, а связывают его с актами и отношениями, которые могут быть и добрыми, и злыми, смотря по тому, чем они внушаются, чему служат. Другими словами, нечто доброе, но могущее стать и злым, ставится здесь на место самого Добра, и условное принимается за безусловное. Так, например, подчинение народным и отеческим преданиям и установлениям есть доброе дело, или нравственная обязанность, в той мере, в какой сами эти предания и установления выражают добро или дают определенную форму моему *должному* отношению к Богу, к людям и к миру. Но если это условие будет забыто, условная обязанность принята за безусловную или «национальный интерес» поставлен на место Правды Божией, то доброе может превратиться в злое и в источник зол. Тут уже легко дойти до чудовищного положения, высказанного недавно одним французским министром, – что «лучше казнить двадцать невинных, чем посягнуть (porter atteinte) на авторитет какого-нибудь национального учреждения». Другой пример: вместо должного уважения к собору епископов или к другому церковному начальству как действительному органу той собирательной организации благочестия, от которой я себя не отделяю, я подчиняюсь ему безусловно, не входя в существо дела, а *заранее* признав его *в его отдельности* за непреложный для себя авторитет, следовательно, внешним образом, – и вот оказывается, что этот собор, которому я подчинился, есть «Ефесское разбойничество»[1] или что-нибудь в этом роде, и я сам вследствие излишней, неугодной Богу покорности перед формальным выражением Его предполагаемой воли стал вдруг непокорным еретиком. Опять из добра вышло

[1] На соборе в Эфесе в 449 г. Александрийский патриарх Диоскор принудил церкви признать монофизитство – учение, по которому природа Христа не богочеловеческая, но только божественная. В 451 г. на IV Вселенском соборе (Халкидонском) монофизитство было осуждено как ересь. Последователи этого учения отказались подчиниться постановлению собора и выделились в отдельную церковь (см.: Соловьев Вл. Монофизитство // Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 421–424; Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIX (2). С. 786–788).

зло. Третий пример: не надеясь на чистоту своей совести и на силу своего разума, я отдаю и совесть, и разум свои в распоряжение лицу, облеченному священным авторитетом, отказываясь от собственного умствования и собственной воли, – казалось, чего бы лучше? но этот духовник, будучи волком в овечьей шкуре, внушает мне пагубные мысли и дурные правила, и опять условное добро смирения, принятое безусловно, превращается в зло.

Так происходит в силу заблуждения, смешивающего само Добро с теми или другими формами его появления; но к тому же приводит и противоположное заблуждение, ограничивающее существо добра простым отрицанием исторических форм его проявления. Там эти формы или учреждения принимаются как безусловное добро, что не соответствует правде и приводит к злу; здесь эти формы и учреждения отрицаются безусловно, следовательно, признаются сами по себе за безусловное зло, что опять-таки не соответствует правде, а потому ни к чему хорошему привести не может. Одни утверждают, например, что воля Божия открывается нам *только* чрез священника, а другие – что этого никогда и ни в каком случае не бывает, что высшая воля *не может* говорить нам через священника, а открывается исключительно и всецело в нашем собственном сознании. Не очевидно ли, однако, что *сама* воля Божия исчезла в обоих взглядах, что в первом на ее место поставлен священник, а во втором – самоутверждающееся *я?* А легко, казалось бы, понять, что раз воля Божия допущена, то она *не должна* быть связана, ограничена и исчерпана для нас ни нами самими, ни священником; что она может быть и в нас, и в нем, но что безусловно и непременно она выражается для нас лишь в согласном с нею самою, должном или добром отношении нашем ко всему, между прочим – и прежде прочего – к священнику во имя того, что он собою представляет. Точно так же когда одни говорят, что практическое добро жизни заключается для нас всецело в народности и государстве, а другие утверждают, что народность и государство – ложь и зло, то разве не очевидно, что первые ставят на место самого добра, как безусловного, его

относительные воплощения в народе и государстве, а вторые обусловливают само безусловное добро своими отрицаниями его исторической организации: для них безусловны только эти отрицания, а добро уже обусловлено ими. И неужели трудно понять, что настоящее добро для нас в этой области может зависеть только от нашего *справедливого и доброго отношения к народу и государству,* от сознания того, что мы им должны, от признания всего, что в них было и есть, и всего, что им недостает для полноты их значения как посредствующих воплощений живущего в человечестве добра? Зачем же, если мы можем так справедливо относиться к церкви, народу, государству и этим справедливым отношением совершенствовать и себя и их, – если мы можем знать и любить их в их истинном смысле, по-Божьи, – зачем же мы будем извращать этот доступный нам смысл безусловным преклонением или – еще хуже – безусловным отрицанием? Зачем вместо должного почитания священных форм, не отделяющего их от содержания, но и не смешивающего с ним, мы станем непременно от идолопоклонства переходить к иконоборчеству, а от него к новому, худшему идолопоклонству?

Зачем эти явные извращения правды, эти явные уклонения от прямой дороги? Не ясно ли как день, что принимать безусловно следует только то, что само по себе, по существу своему есть добро, а отрицать безусловно следует только то, что само по себе, по существу есть зло, а затем все остальное должно принимать или отвергать согласно его действительному отношению к этому внутреннему существу добра и зла? Не ясно ли, что если есть добро, то у него должны быть внутренние, собственные признаки и определения, не зависящие окончательно ни от каких исторических форм и учреждений и еще менее – от их отрицания?

Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти *внутренние* формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялю-

бия. Здесь крайнее мерило всяких внешних форм и явлений. «Разве вы не знаете, – говорит ап. Павел верующим, – что мы будем судить и ангелов?»[1] – Если же нам подсудно и небесное, то тем более все земное. Человек в принципе или по назначению своему есть *безусловная* внутренняя форма для добра как безусловного содержания; все остальное условно и относительно. Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обусловливает и через все осуществляется. То, что оно ничем не обусловлено, составляет его *чистоту*; то, что оно все собою обусловливает, есть его *полнота,* а что оно через все осуществляется, есть его *сила,* или действенность.

Без чистоты добра, без возможности во всяком практическом вопросе различить добро от зла безусловно и во всяком единичном случае сказать *да* или *нет* жизнь была бы вовсе лишена нравственного характера и достоинства; без полноты добра, без возможности связать с ним все действительные отношения, во всех оправдать добро и все добром исправить жизнь была бы одностороннею и скудною; наконец, без силы добра, без возможности его окончательного торжества над всем, до «последнего врага» – смерти[2] – включительно, жизнь была бы бесплодна.

Внутренними свойствами добра определяется жизненная задача человека; ее нравственный смысл состоит в служении Добру чистому, всестороннему и всесильному.

Такое служение, чтобы быть достойным своего предмета и самого человека, должно стать *добровольным,* а для этого ему нужно пройти через человеческое сознание. Помогать ему в этом процессе, а отчасти и предварять то, к чему он должен прийти, есть дело нравственной философии. Основатель ее *как науки,* Кант, остановился на первом существенном признаке абсолютного добра – его чистоте, требующей от человека формально-безусловной, или самозаконной, воли, свободной от всяких эмпирических примесей: чистое добро требует, чтобы его избирали только для него самого; всякая

[1] 1 Коринф. 6, 3.

[2] 1 Коринф. 15, 26.

другая мотивация его недостойна. Не повторяя того, что хорошо изложено Кантом по вопросу о формальной чистоте доброй воли, я обратился в особенности ко второму существенному признаку добра – его всеединству, не отделяя его от двух других (как сделал Кант относительно первого), а прямо развивая разумно-мыслимое содержание всеединого добра из тех действительных нравственных данных, в которых оно заложено. Получились, таким образом, не диалектические моменты отвлеченной идеи (как у Гегеля) и не эмпирические осложнения натуральных фактов (как у Герберта Спенсера), а полнота нравственных норм для всех основных практических отношений единичной и собирательной жизни. Только такою полнотою оправдывается добро в нашем сознании, только под условием этой полноты может оно осуществить для нас и свою чистоту, и свою непобедимую силу.

ВВЕДЕНИЕ. НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ НАУКА

I

Собственный предмет нравственной философии есть понятие *добра;* выяснить все, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым дать определенный ответ на главный для нас вопрос о *должном* содержании или смысле нашей жизни – такова задача этой философской науки.

Способность к зачаточной оценке вещей в положительном и отрицательном смысле несомненна у высших животных, где она кроме различных *ощущений* приятного и неприятного соединяется с более или менее сложным *представлением* желательных или нежелательных предметов; человек же в этой оценке переходит за пределы единичных ощущений и частных представлений и возвышается до общего разумного *понятия* или идеи добра и зла.

Всеобщий характер этой идеи отрицается многими, но лишь по недоразумению. Нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значения постоянной и всеобщей *нормы* и идеала[1]. Крас-

[1] В этих предварительных замечаниях, только вводящих в предмет, я намеренно беру идею добра сначала в ее первоначальной слитности, т.е. не только в смысле достоинства наших действий, но и в смысле предметов, которыми вообще желательно пользоваться или обладать («все свое добро» и т.п.). Некоторые доктрины, в сущности, отрицают это различие, и я не могу его сразу предполагать раньше философского выяснения. – *Здесь и далее прим. авт., если не указано иное.*

нокожий индеец, поставлявший себе в добродетель скальпировать как можно больше человеческих голов, признавал это добром и доблестью не на сегодня только, а на всю жизнь, и не для себя одного, а для всякого порядочного человека. Эскимос, видящий высшее благо в наибольшем запасе гнилого жира от тюленей и трески, несомненно, придает своему идеалу значение общегодного; он уверен, что то самое, что нравится ему, хорошо также для всех времен и людей и даже для загробного мира; если он услышит о таких варварах, для которых гнилой жир отвратителен, то он или не поверит их существованию, или откажет им в достоинстве нормальных людей. Равным образом и знаменитый готтентот, утверждавший, что добро – это когда *он* украдет много коров, а зло – когда *у него* украдут[1], присваивал такой этический принцип, конечно, не себе одному, а разумел, что для *всякого* человека добро состоит в успешном похищении чужого имущества, а зло – в потере своего.

Итак, даже при столь несовершенном применении идеи добра формальная ее всеобщность, т.е. утверждение ее как всегдашней нормы для всех, несомненно, сохраняется, хотя содержание этой предполагаемой нормы (т.е. данные ответы на вопрос: что есть добро?) совершенно не соответствуют здесь формальному требованию, представляя лишь случайный, частный и грубо вещественный характер. Конечно, даже у самых низменных дикарей нравственные представления не исчерпываются ободранными черепами и уведенными коровами: тот же ирокезец и тот же готтентот соблюдают некоторую стыдливость в половых отношениях, знают жалость к близким существам, умеют преклоняться перед чужим превосходством. Но пока эти зачаточные проявления истинной нравственности стоят наряду с какими-нибудь дикими и бесчеловечными требованиями или даже отступают на задний план перед ними, пока свирепость ценится выше стыдливости и хищничество выше сострадания, – должно признать, что идея добра, сохра-

[1] Это, ставшее впоследствии расхожим, определение есть, по-видимому, результат знакомства Вл. Соловьева с некоторыми этнографическими исследованиями (см.: Собр. соч. Т. 2. С. 151). – *Прим. изд.*

няя универсальность своей формы, лишена соответствующего ей действительного содержания.

Деятельность разума, образующая идеи, так же изначала присуща человеку, как всякая органическая функция присуща организму. Нельзя отрицать, что питательные органы и их отправления *врождены* животному, но никто не понимает этого в том смысле, что животное родится с готовою пищей во рту; точно так же человек не родится с готовыми идеями, а только с готовою способностью их сознавать.

Но то же самое разумное сознание, благодаря которому человек изначала обладает общею идеей добра как безусловной нормы, в дальнейшем своем росте постепенно сообщает этой формальной идее достойное ее содержание, стремясь установить такие нравственные требования и идеалы, которые были бы по существу всеобщими и необходимыми, выражали бы собственное развитие универсальной идеи добра, а не представляли бы только внешнее ее приложение к тем или другим чуждым ей материальным мотивам. При известной степени ясности, раздельности и систематичности этот процесс человеческого сознания, вырабатывающий истинное содержание нравственности, становится *нравственной философией,* или *этикой,* которая в различных системах и теориях представляет различные степени полноты и последовательности.

II

По существу своему нравственная философия находится в теснейшей связи с религией, а по способу познания – с теоретическою философией. Мы не можем заранее объяснить, в чем состоит эта связь, но мы уже теперь можем и должны сказать, в чем она *не состоит*. Ее не следует представлять как одностороннюю *зависимость* этики от положительной религии или же от умозрительной философии – такую зависимость, которая отнимала бы у нравственной области собственное содержание и самостоятельное значение. Взгляд, *всецело* подчиняющий нравственность и нравственную философию *теоретическим*

принципам положительно-религиозного или же философского характера, весьма распространен в той или другой форме. Несостоятельность его тем более для меня ясна, что я сам некогда если не разделял его вполне, то был к нему очень близок[1]. Вот некоторые из соображений, заставивших меня покинуть эту точку зрения, – привожу именно только те, которые могут быть понятны и до изложения самой философии.

«Только от истинной религии, – так говорят противники независимой нравственности, – получает человек силы для исполнения добра; но вся ценность добра – в его исполнении; значит, вне истинной религии этика не имеет никакого значения». Что истинная религия дает силы своим истинным приверженцам исполнять добро – это не подлежит сомнению; но чтобы *только* чрез нее давались эти силы и помимо ее невозможно было делать никакого добра – такое исключительное утверждение, требуемое будто бы высшими интересами веры, на самом деле прямо противоречит учению самого великого поборника прав веры – апостола Павла, признающего, как известно, что и язычники по естественному закону могут делать добро. «Ибо, – говорит он, – когда языки – те, что не имеют закона, – по природе законное творят, то они, закона не имеющие, сами себе закон. Они показывают, что дело закона написано в сердцах их, в чем освидетельствует не совесть и рассуждения, промеж себя обвиняющие или защищающие друг друга»[2].

Чтобы получить откуда бы то ни было силы для исполнения добра, необходимо иметь понятие о добре, иначе его исполнение будет только механическим действием. И несправедливо, будто бы вся ценность добра – в факте его исполнения: важен и *образ* исполнения. Бессознательное автоматическое совершение добрых поступков не соответствует достоинству человека, а следовательно, не выражает и че-

---

[1] См.: Критика отвлеченных начал, XXVI. – *Прим. изд.*

[2] Οταυ γαρ εθνη τα μη νόμον εχοντα φύσει τα του νόμου ποιωσιν ουτοι νόμον μη εχοντες εαυτοις εισιν νόμος οιτινες ενδείκνυνται τὸ εργον του νόμου γραπτὸν εν ταις καρδίαις αυτων συμμαρτυρούσης αυτων της συνειδήσεως και μεταξυ αλλήλων των λογισμων κατηγορούντων η και απολογουμένων (Рим. 2, 14–15).

ловеческого добра. *Его* исполнение необходимо обусловлено сознанием, а сознание добра возможно и помимо истинной религии, как показывает и повседневный и исторический опыт, подтверждаемый приведенным свидетельством такого ревнителя веры, как ап. Павел[1].

Далее: если благочестие требует признать, что силы для исполнения добра даются от Бога, то было бы, напротив, большим нечестием ограничивать Божество в способах сообщения этих сил. И так как, по согласному свидетельству опыта и Священного Писания, пути для получения нравственных сил не исчерпываются *положительною* религией, ибо и помимо нее некоторые люди сознают и *творят* добро, то, значит, и с религиозной точки зрения остается только принять эту истину и, следовательно, признать в известном смысле независимость нравственности от положительной религии и нравственной философии – от вероучения[2].

К тому же приводит и третье соображение. Какова бы ни была наша уверенность в истине нашей религии, она не дает нам права закрывать глаза на тот факт, что религий существует множество и что каждая из них приписывает себе исключительную истинность. А этот факт во всяком уме, не равнодушном к истине, производит потребность объектив-

---

[1] То, что апостол говорит о язычниках своего времени, применимо, без сомнения, и к тем людям, которые, после появления христианства, не могли понять его или потому, что о нем не слыхали, или потому, что оно было им представлено в извращенном виде. И они, когда исполняют добро, то делают это по естественному закону, «написанному в сердцах их».

[2] Здесь, понятно, отрицается зависимость в строгом смысле, т.е. такое отношение между двумя предметами, в силу которого один из них всецело полагается другим и без него вовсе существовать не может. В такой общей зависимости от положительной религии этика не находится – вот все, что я пока утверждаю, нисколько не предрешая вопроса об их действительной связи, или взаимной зависимости in concreto. Что касается до так называемой естественной, или рациональной, религии, то самое понятие о ней выросло на почве нравственной философии и вне этики не имеет смысла, как будет показано на своем месте; теперь же я имею в виду только тот довольно распространенный у нас в последнее время взгляд, что нравственная жизнь всецело определяется догматами и учреждениями положительной религии и должна быть у них в безусловном подчинении.

ного оправдания нашей веры, т.е. представления таких оснований в ее пользу, которые могли бы иметь убедительность не для нас одних, а и для других, окончательно – для всех. Но все общегодные аргументы в пользу религиозной истины сводятся к одному основному – этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религии перед другими. Это, в сущности, так даже в тех случаях, когда нравственный интерес совершенно закрывается другими мотивами. Так можно в пользу своей религии указывать на красоту ее богослужения. К такому аргументу не следует относиться слишком легко: если бы красота греческого богослужения в Софийском соборе не произвела такого сильного впечатления на послов киевского князя Владимира[1], то, вероятно, Россия не была бы теперь православною. Но какова бы ни была важность этой стороны в религии, спрашивается, однако, в чем, собственно, может состоять эстетическое достоинство известного богослужения преимущественно перед другим? Не в том, конечно, чтобы его формы и обстановка отличались вообще какою попало красотою. Сама по себе красота форм (т.е. законченность чувственного выражения чего бы то ни было) свойственна самым разнородным предметам: красив балет, красива опера, красива батальная или эротическая картина, красив фейерверк. Однако когда подобные виды проявления прекрасного, хотя бы в слабой степени, вносятся в религиозный культ, то это справедливо порицается как искажение его истинного достоинства. Значит, эстетическая ценность богослужения состоит не в том, чтобы его чувственные формы были красивы, а в том, чтобы их красота как можно яснее выражала и полнее воплощала духовное содержание истинной религии. Содержание же это частью догматическое, но главным образом этическое (в широком смысле): святость Божества, любовь Его к людям, благодарность и преданность людей Небесному Отцу и их братство между собою – вот та идеальная сущность, которая, уже воплотившись в лицах и событиях священной истории, сквозь эту священно-историческую сре-

[1] См: Повесть временных лет, 986–988. – *Прим. изд.*

ду вновь художественно воплощается в обрядах, символах, молитвах и песнопениях церковных. Но если духовная сущность религии на одних может действовать лишь через это свое воплощение в культе, то другие (и с развитием сознания – все большее число) способны воспринять ее, кроме того, и прямо как учение; и тут опять-таки нравственная сторона религиозной доктрины имеет решительное преобладание над догматическою. Метафизические догматы истинного христианства при всей их внутренней достоверности, несомненно, превышают уровень обыкновенного человеческого рассудка и потому не могут служить и никогда не служили *начальными* средствами убеждения в истине нашего исповедания людей, ему чуждых. Чтобы постигать эти догматы верою, нужно уже быть христианином, а чтобы понять их смысл в области высших умозрений разума, нужно быть философом Платонова или Шеллингова направления. Этот путь не может, следовательно, быть принят как общегодный, и остается для убеждения иноверца только указание на превосходство нравственной стороны в нашей религии[1]. И действительно, на путь нравственно-практического оправдания своей веры вступают обыкновенно в спорах не только между особыми религиями, но и между разделившимися ветвями одной и той же религии. Так, римские католики всего охотнее приводят в свою пользу крепкую солидарность и энергичную деятельность своего духовенства, объединенного религиозно-нравственною силою папской монархии, ставят на вид незаменимое нравственное влияние этого духовенства на народные массы, выставляют роль папы как универсального защитника справедливости, как верховного судьи и миротворца, особенно же указывают они на обилие *дел милосердия* в своих внешних и внутренних миссиях. В свою очередь протестанты, первоначально отделившиеся от католической Церкви именно на почве *нрав-*

[1] Один критик – Бог ему судья! – понял это так, будто я утверждаю, что та религия истинна, к которой принадлежит больше хороших людей. Хоть бы намекнул он при этом на какой-нибудь метод для такой нравственной статистики!

ственного богословия, ставят себе в основное преимущество моральную высоту и чистоту своего учения, освобождающего личную совесть и жизнь общины от рабства внешним делам и от разных бессмысленных, по их мнению, преданий и практических злоупотреблений. Наконец, православные апологеты и полемисты чаще всего пользуются против западного христианства оружием нравственных обвинений: католицизм упрекают они за гордость и властолюбие, за стремление присвоить своему иерархическому главе как то, что принадлежит Богу, так равно и то, что принадлежит кесарю, укоряют католическую иерархию в фанатизме, в привязанности к миру, в корыстолюбии, делают ее ответственною за общий грех преследования еретиков и неверных, постоянно возвращаются (в согласии с протестантами) к трем главным обвинительным пунктам: инквизиции, индульгенциям и иезуитской морали, наконец (независимо от протестантов), вносят в этот обвинительный акт грех нравственного братоубийства, выразившийся в самовластном узаконении (без ведома Восточной Церкви) местных западных преданий; менее яркие, но столь же тяжкие этические обвинения выставляются нашими полемистами и против протестантского исповедания: его упрекают в индивидуализме, упраздняющем Церковь как действительное нравственное целое, обвиняют в разрушении любовного союза не только между настоящим и прошедшим церкви исторической (через отрицание преданий), но и между видимою и невидимою церковью (через отвержение молитв за усопших) и т.д.

Не входя здесь в область богословия и не решая, насколько основательны и нужны все эти пререкания[1], я обращу внимание только на тот факт, что каждая из спорящих сторон не отвергает нравственных принципов, выставляемых противною стороною, а только старается обратить их в свою пользу. Так, когда католики хвалятся делами милосердия, особенно отличающими их церковь, то ни протестантские, ни греко-российские их противники не станут говорить, что милосердие

[1] Относительно упрека в «нравственном братоубийстве» см. мою статью «Догматическое развитие церкви» в «Православном обозрении» 1885 г.

дурно, а будут только утверждать, что католические благотворительные учреждения, служа целям властолюбивой политики, искажаются постороннею примесью и теряют более или менее свое нравственное достоинство. В ответ на это католики со своей стороны не станут говорить, что властолюбие само по себе хорошо и что христианская любовь должна быть подчинена политике, а станут, напротив, отвергать делаемый им упрек в властолюбии и доказывать, что власть для них не цель, а только необходимое средство для исполнения нравственного долга. Точно так же когда православные (вместе с католиками) упрекают протестантство за отсутствие духовной филиации и за пренебрежение к отеческим преданиям, то никакой благоразумный протестант не скажет, что предания дóлжно презирать, а напротив, станет доказывать, что протестантизм и есть возвращение к самым почтенным и подлинным преданиям христианства, очищенным от фальшивой и вредной примеси.

Ясно, таким образом, что спорящие стороны стоят здесь на одной и той же нравственной почве (благодаря чему только и возможен спор), что у них одни и те же этические принципы и мерила, о которых нет спора, а спор идет только об их приложении. Эти принципы не принадлежат сами по себе ни одному из вероисповеданий, а образуют тот общий трибунал, к которому равно обращаются все. Представитель каждой стороны, в сущности, говорит своему противнику только следующее: «Я вернее и лучше тебя применяю те самые нравственные начала, которых хочешь держаться и ты, поэтому ты должен признать мою правоту и отказаться от своих заблуждений». Итак, этические нормы, одинаково предполагаемые всеми вероисповеданиями, не могут сами по себе зависеть от вероисповедных различий.

Но столь же независимою оказывается этика и от более широких религиозных различий. Когда миссионер убеждает мусульманина или язычника в превосходстве христианского нравственного учения, то он, очевидно, предполагает в своем слушателе присутствие (по крайней мере в потенциальном, скрытом состоянии) тех же самых нравственных норм, как

и его собственные. Значит, эти нормы, общие христианину с язычником и у этого последнего «написанные в сердце его»[1], независимы от положительной религии вообще. Более того, все положительные религии, не исключая и абсолютно-истинной, поскольку они в своих взаимных спорах обращаются за подтверждением своих прав или притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя в некотором смысле от них зависимыми, подобно тому как тяжущиеся стороны, и правая и неправая, пока судятся, находятся в одинаковом подчинении законному судилищу, а если сами к нему обратились, то, значит, и признали такое подчинение.

III

Имея собственный предмет (нравственные нормы), независимый от положительных религий (и даже в известном смысле их обусловливающий), и будучи, таким образом, самостоятельною с этой предметной, или реальной, своей стороны, не окажется ли нравственная философия в формальном отношении – как наука – подчиненною теоретической философии, в особенности той ее части, которая рассматривает права и границы наших познавательных способностей? Но, создавая нравственную философию, разум только *развивает,* на почве опыта, изначала присущую ему идею добра (или, что то же, первоначальный факт нравственного сознания) и постольку не выходит из пределов внутренней своей области, или, говоря школьным языком, его *употребление* здесь *имманентно* и, следовательно, не обусловлено тем или другим решением вопроса о (трансцендентном) познании вещей самих в себе. Говоря проще, в нравственной философии мы изучаем только наше внутреннее отношение к нашим же собственным действиям, т.е. нечто *бесспорно* доступное нашему познанию, так как мы сами же это производим, причем остается в стороне спорный вопрос, можем ли мы или нет познавать то, что находится в каких-нибудь иных, не зависящих от нас сферах

[1] Рим. 2, 15. – *Прим. изд.*

бытия. Нравственность в своем идейном содержании познается тем же самым разумом, который ее (с этой стороны) создает, следовательно, здесь познание совпадает со своим предметом *(адекватно* ему), не оставляя места для критических сомнений. Ход и результаты этого мысленного процесса отвечают сами за себя, не предполагая ничего, кроме общих логических и психологических условий всякой умственной деятельности. Не имея претензии на теоретическое познание каких бы то ни было метафизических сущностей, этика остается сама по себе безучастной к спору между догматическою и критическою философией, из коих первая утверждает действительность, а следовательно, и возможность такого познания, а вторая, напротив, отрицает его возможность, а потому и действительность.

Несмотря на эту общую формальную независимость этики от теоретической философии, есть, однако, два метафизические вопроса, известное решение которых имеет, *по-видимому,* роковое значение для самого существования нравственности.

Первый состоит в следующем. Исходная точка всякого серьезного умозрения есть сомнение в объективной достоверности нашего познания, т.е. таковы ли вещи на самом деле, какими мы их познаем? Но это сомнение в нашем познании последовательно приходит к сомнению в самом бытии *познаваемого,* т.е. мира и всего, что в нем. Этот мир создается из наших чувственных восприятий, приводимых рассудком в связное целое. Но не суть ли эти восприятия только наши ощущения и не есть ли эта связь вещей только наша мысль? А если так, если весь мир есть только мое представление, то и все те существа, с которыми я нахожусь в нравственно-практическом отношении, все люди, кроме меня, как нераздельные части этого мною представляемого мира, данные в том же самом познании, как и все прочее, окажутся также лишь моими представлениями. Между тем нравственные предписания (по крайней мере в значительной своей части) определяют именно мое должное отношение к другим людям, и если таковых не существует, то не превращаются ли

сами эти нравственные предписания в беспредметные и неосуществимые требования? Так оно было бы, если бы небытие всех существ могло быть предметом достоверного познания, вызывающего (в своей области) такую же несомненную уверенность, какая принадлежит нравственным предписаниям (в их области). Если бы в то время, как совесть с присущей ей несомненностью обязывает меня к нравственным действиям относительно известных предметов, теоретический разум *с равною несомненностью* доказывал, что этих предметов вовсе не существует, а следовательно, предписания, к ним относящиеся, бессмысленны, – если бы, таким образом, практическая уверенность подрывалась *равносильною* ей теоретическою и несомненность предписания упразднялась несомненным познанием его неисполнимости, тогда положение было бы действительно безвыходное. Но на самом деле такого столкновения двух *равноправных* уверенностей нет и быть не может. Сомнение в самостоятельном бытии внешних существ никак не есть уверенность в их небытии и никогда не может перейти в таковую. Допустим даже, как вполне доказанное положение, что наши чувства и рассудок суть недостоверные свидетели в пользу бытия других существ, – из недостоверности свидетелей логически следует только сомнительность их показаний, а никак не уверенность в истине противного. Если бы даже было положительно доказано, что данный свидетель ложно показал о факте, которого он в действительности не был свидетелем, то кто же из этого заключит, что самый факт не мог существовать? За него могут говорить *другие* свидетели, а наконец, он мог произойти без всяких свидетелей, но все-таки быть фактом. Чувства и рассудок говорят нам о существовании других людей, кроме нас самих; но по исследовании, положим, оказывается, что это обман, что эти способы познания на самом деле ручаются только за бытие предметов *в нашем представлении,* а не за самостоятельное их существование, в котором мы поэтому и начинаем сомневаться. Но чтобы идти далее, чтобы прежнюю уверенность в бытии внешних существ заменить не сомнением только, а

противоположною уверенностью в их небытии, нужно предположить, что если что-нибудь не содержится с достоверностью в наших чувствах и рассудке, то, значит, оно и вовсе не может существовать. Но это будет предположение вполне произвольное, для которого у нас нет не только логических оснований, но и никакого разумного повода.

Если же мы не можем в своем критическом отношении к бытию других существ идти дальше сомнения, то мы можем быть спокойны за судьбу нравственных предписаний; ибо теоретическое сомнение, очевидно, недостаточно для того, чтобы подорвать нравственно-практическую уверенность. Притом должно помнить, что окончательною точкою зрения в философии это критическое сомнение не остается, а так или иначе разрешается: или Кантовым различием феноменов от нуменов (явлений от вещей в себе), причем объекты нравственного долга, лишенные как явления собственного бытия, с лихвою получают его обратно в качестве нуменов; или являются новые свидетели внешнего бытия, более достоверные, чем ощущения и рассудок (Якобиева непосредственная *вера,* Шопенгауэрова *воля,* дающая о себе знать как основание нашей собственной, но по аналогии и *чужой* реальности); или находятся новые пути иного, более глубокого умозрительного догматизма, восстановляющего объективное значение всего существующего (в философии Шеллинга, Гегеля и т.д.).

Но, какова бы ни была сила и важность критического сомнения в бытии внешних существ, это во всяком случае относится лишь к *одной стороне* нравственной сферы. Всякое этическое предписание как такое лишь наружным концом своим, так сказать, касается объекта действия (других лиц); собственное же его основание всегда лежит внутри самого действующего (субъекта), куда нет доступа ни для какой положительной или отрицательной теории внешнего мира. А та наружная сторона моральных предписаний, которая связывает их с объектом, составляет собственно область права, а не нравственности в тесном смысле. Хотя, как будет доказано на своем месте, право зависит от нравственности и не может

быть отделено от нее, но это не мешает ясному различию этих двух сфер. Когда один и тот же поступок, напр. убийство, одинаково осуждается криминалистом и моралистом, то хотя оба относят свое суждение к одной и той же совокупности психологических моментов, завершившихся материальным фактом умерщвления, и хотя заключения их совпадают между собою, но точки отправления, а потому и весь ход мысли у них различны и противоположны друг другу. С точки зрения криминальной основное значение принадлежит объективному факту убийства, т.е. деянию, нарушающему чужое право и характеризующему совершителя как ненормального члена общества. Для основательности и полноты этой характеристики получают значение и внутренние, психологические моменты, т.е. прежде всего наличность преступного намерения, так называемый animus[1] злодеяния, а затем и все прочие субъективные условия дела, но все это исключительно лишь по отношению к факту убийства или в причинной связи с ним. Хотя бы кто-нибудь всю свою жизнь дышал злобою и убийством, но, если такое настроение духа оставалось лишь психическим состоянием субъекта, не выразившись ни в действительном убийстве или реальном покушении на него, ни в нанесении увечий и т.п., этот субъект при всей своей адской злобе вовсе не подлежал бы ведению криминалиста как такого. Совершенно напротив с точки зрения нравственной: самый незначительный порыв злобы и гнева, хотя бы он не выразился не только в деле, но и в слове, есть уже сам по себе прямой предмет для этического суждения и осуждения, а факт убийства, наоборот, имеет здесь значение вовсе не с предметной своей стороны, а лишь как выражающий крайнюю степень напряженности того злого чувства, которое уже само по себе на всех своих степенях подлежало осуждению. Для юриста лишение жизни есть нарушение права, или урон, противозаконно причиненный жертве преступления и общественному порядку, но с чисто нравственной точки зрения лишение жизни не есть еще тем самым урон, а может быть

[1] Дух (*лат.*).

даже приобретением для убитого, – убийство есть *несомненный* урон только для убийцы – не как факт, а как последнее слово той злобы, которая сама уже есть урон для человека, поскольку она роняет его достоинство как разумного существа. Конечно, и с этической стороны убийство хуже (грешнее) простой вспышки гнева, но лишь потому, что для первого нужна сильнейшая степень той же дурной страсти, чем для второй, а никак не потому, что одно есть вредный факт, а другое – только чувство. Если кто-нибудь с твердым намерением зарезать своего врага пронзает куклу, то морально он – полный убийца, *хотя* никого не убил и ничьих личных прав не нарушил; а с юридической точки зрения именно *поэтому* в таком преступлении над негодным (для преступления) объектом ничего даже соприкасающегося с убийством не произошло, а случилось разве только ничтожное повреждение чужого имущества.

Крайний идеализм, признающий действительность лишь за внутренними, душевными состояниями субъекта, не отрицает при этом *различия в достоинстве* самих этих состояний как выражающих большую или меньшую степень активности нашего *я*. Следовательно, и с этой точки зрения наши поступки, несмотря на призрачность своих объектов, сохраняют все свое нравственное значение как *показатели* духовных состояний. Если, например, чувство злобы или гнева, как и всякая страсть, показывает *страдательность* духа, или его внутреннее подчинение призрачной внешности, и в этом смысле безнравственно, то ясно, что степень безнравственности здесь прямо пропорциональна степени развития данной страсти, или степени нашей страдательности. Чем сильнее страсть, тем большую пассивность духа она показывает. Поэтому страсть гнева, дошедшая до преднамеренного убийства, более безнравственна, чем минутное раздражение, совершенно безотносительно к теоретической призрачности объектов. И вообще дурные поступки и для субъективного идеализма более безнравственны, нежели дурные аффекты, не доходящие до поступков.

Ясно отсюда заключение нашего вопроса. Если бы весь мир был только моим сновидением, то это было бы фатально лишь для объективной, наружу обращенной стороны этики (в широком смысле), а не для ее собственной внутренней области, это подрывало бы во мне интерес юридический, политический, общественный, филантропический, но оставляло бы в полной силе интерес индивидуально-нравственный, или обязанности к самому себе. Я перестал бы заботиться об охранении чужих прав, но продолжал бы охранять свое внутреннее достоинство. Не испытывая нежного участия к окружающим меня призракам, я тем более должен бы был воздерживаться от каких-нибудь злых или постыдных страстей по отношению к этим фантомам. Если противно нравственному достоинству злобствовать на живого человека, то на пустой призрак – тем более, если позорно бояться существующего, то несуществующего – еще позорнее, если стремиться к материальному обладанию действительными предметами постыдно и противно разуму, то такое стремление относительно призраков собственного воображения – не менее постыдно и еще более бессмысленно. Ведь и помимо грезящего идеализма, когда в обыкновенном сновидении мы видим себя совершающими что-нибудь безнравственное, то это вызывает стыд и по пробуждении. Конечно, если я видел сон, что кого-нибудь убил, то, проснувшись, я не столько стыжусь этого поступка, сколько радуюсь, что это был только сон, но того злобного чувства, которое я испытал во сне, мне совестно и наяву.

Соединяя эти указания с прежде сказанным, мы приходим к следующему общему заключению. В теоретической философии (именно в критике познания) может относительно предметов нравственности возбуждаться только сомнение в их действительном бытии, а никак не уверенность в их небытии; это сомнение (разрешаемое, впрочем, так или иначе в той же философии) не может перевесить уверенности, присущей свидетельству совести; но если бы даже возможна была уверенность в небытии других существ (как предметов нравственного действия), то это имело бы значение лишь для объ-

ективной стороны этики, оставляя в неприкосновенности ее собственную, основную область. Это достаточно обеспечивает внутреннюю самостоятельность нравственной философии в первом пункте – со стороны критики познания, второй пункт относится к метафизическому вопросу о свободе воли.

IV

Очень распространен взгляд, что судьба нравственного сознания зависит от того или другого решения вопроса о свободе воли. Вопрос сводят к альтернативе: или наши действия свободны, или они необходимы – и затем утверждают, будто второе из этих двух решений, именно детерминизм, или учение о том, что все наши действия и состояния происходят с необходимостью, делает невозможною человеческую нравственность, и тем отнимают всякий смысл у нравственной философии. Если, говорят, человек есть только колесо в мировой машине, то о каких же нравственных деяниях может быть речь? Но вся сила такого аргумента заключается в неправильном смешении детерминизма механического с детерминизмом вообще – ошибка, от которой не свободен и сам Кант. Детерминизм вообще утверждает только, что все совершающееся, а следовательно, и всякое действие человека *определяется* (determinatur – откуда и название этого учения) *достаточными основаниями, без* которых оно произойти *не может,* а *при* которых происходит *с необходимостью.* Но эта необходимость, всегда себе равная в своем общем понятии, видоизменяется, однако, в различных областях своего проявления, и по трем главным видам необходимости (относительно явлений и действий) мы различаем и три вида детерминизма: 1) *механический,* который, если бы он был единственным, действительно исключал бы нравственность как такую; 2) *психологический,* допускающий некоторые нравственные элементы, но плохо согласимый с другими, и 3) *разумно-идейный,* дающий место всем нравственным требованиям во всей их силе и в полном объеме.

Механическая необходимость, несомненно, существует в явлениях, но утверждение, что существует исключительно она одна, есть лишь следствие той материалистической метафизики, которая хотела бы все, что есть, свести к сумме механических движений вещества. Но что же общего между таким взглядом и тем убеждением, что все совершающееся имеет достаточные основания, которыми необходимо определяется? – Чтобы видеть в человеке колесо мировой машины, нужно по крайней мере признавать существование такой машины, а на это согласны далеко не все философы-детерминисты: многие из них считают вещественный мир как такой лишь представлением в уме духовных существ, причем не эти существа механически определяются действительными вещами, а лишь кажущиеся вещи умственно определяются по законам внутреннего бытия духовных существ, к которым принадлежим и мы сами.

Оставляя пока в стороне такую метафизическую точку зрения и ограничиваясь пределами общего опыта, мы уже в мире животных, несомненно, находим внутреннюю, психологическую необходимость, по существу не сводимую ни к какому механизму. Животные[1] определяются к действию не извне только, но и из самих себя, не толчками и ударами вещей, а мотивами побуждающими, т.е. собственными представлениями, которые хотя и вызываются (положим) внешними предметами, однако образуются и действуют в уме животного лишь согласно его собственной природе. Свободы тут, конечно, нет, но когда Кант хочет эту психологическую необходимость отождествить с механическою, то неверность мысли предательски подчеркивается у него поразительно неудачным сравне-

[1] Можно, конечно, сказать то же в известном смысле и о растениях и даже дальше, о различных частях неорганического мира, ибо чистого механизма, или абсолютной бездушности, в природе не существует, но в этих предварительных рассуждениях я стараюсь держаться того, что бесспорно и общепонятно. – О различных видах причинности или необходимости в связи с вопросом о свободе воли см. в особенности Шопенгауэра «Grundprobl[emen] der Ethik» и «Wille in der Natur». Сущность его рассуждений воспроизведена мною в «Критике отвлеч. нач.». Глава IX.

нием. По его словам, способность определяться к действию собственными представлениями «в сущности, не лучше, чем свобода вертела, который, будучи раз пущен, сам производит свои движения»[1]. Не только Кант, которому всякий гилозоизм (оживотворение вещества) был так противен, но и самый поэтически настроенный натурфилософ не припишет, конечно, такому предмету, как вертел, способности производить самому свои движения, и когда мы говорим, что он вертится сам, то разумеется только, что он продолжает и *один* быть в движении силою прежнего толчка; слово «сам» значит здесь «без помощи нового привходящего двигателя» – то же, что франц. «tout seul»[2], и вовсе не предполагает какого-нибудь внутреннего участия в движении со стороны движущегося. Но, говоря про животное, что оно двигается само, мы разумеем именно его собственное, внутреннее *участие* в произведении своих движений. Оно бежит от врага или бросается на пищу вовсе не потому, что ему заранее сообщены извне такие движения, а потому, что оно в эту минуту испытывает в себе страх перед врагом и желание пищи. Конечно, эти психологические состояния не суть свободные акты воли и в свою очередь они не создают телесных движений непосредственно из себя, а только приводят в действие уже существующие и приспособленные к известным движениям механизмы; но существенная особенность, не позволяющая свести эту жизнь к одному только механизму, состоит в том, что для нормального взаимодействия

[1] См.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 426. – *Прим. изд.*

[2] В польском яз[ыке] за словом «sam» сохранился только этот отрицательный смысл – один без других (произвольное samotny– одинокий). В русском и германских яз[ыках] возможны оба смысла, причем если дан положительный (собственная, внутренняя причинность), то отрицательный (отсутствие другого) предполагается, но никак не наоборот. Так, словом «самоучка» обозначается человек, бывший собственною причиной своего образования и учившийся один, без помощи других (оба смысла здесь совмещаются, как и в подобных словах на немецк[ом языке], наприм. Selbsterziehung, или на английск[ом языке], напр. selfhelp). Но когда мы говорим, что вертел движется сам (selbst, by itself alone), то здесь дан только тот отрицательный смысл, что в настоящую минуту ничто постороннее этот предмет не толкает, причем вовсе не разумеется, что он есть собственная причина своего движения, – напротив, эта причина дана всецело в прежнем толчке, от него не зависящем.

животной организации с внешнею средой эта последняя должна быть представлена в самом животном в виде мотивов, определяющих его движения по собственному чувству приятного и неприятного; присутствие или отсутствие этой способности чувствований, неразрывно связанной с двумя другими способностями – хотения и представления, т.е. присутствие или отсутствие собственной, внутренней жизни, есть различие самое существенное, какое только можно мыслить, и если мы за животным признаем эту одушевленность, а у механического автомата ее отрицаем, то мы уже не имеем права отождествлять их в том смысле, как делает Кант[1].

Психическая жизнь, как она является у животных (и продолжается у человека), имеет у различных родов и особей различные качества, по которым мы различаем, например, животных свирепых и кротких, смелых и трусливых и т.д., и хотя эти качества самими животными не сознаются как добрые или злые, но у людей те же самые качества уже оцениваются как добрая или дурная натура. Таким образом, уже здесь мы имеем некоторый нравственный элемент, и так как из опыта несомненно, что добрая натура может развиваться, а злая ослабляться или исправляться, то вот уже некоторый предмет для нравственной философии и задача для ее практического приложения, хотя о свободе воли здесь нет и речи. Но, конечно, решительная независимость этики от этого метафизического вопроса должна быть обнаружена не в области психической жизни, общей человеку с животными, а в сфере собственно-человеческой нравственности.

V

Как в мире животном к необходимости механической присоединяется психологическая, не упраздняющая первой,

[1] Логическое право сомневаться в одушевленности животных может опираться лишь на тех же основаниях, на каких я могу сомневаться в одушевленности всех других людей, кроме меня самого (см. выше). Точное разрешение этого чисто теоретического сомнения невозможно в области этики, да и не нужно для нее: это задача гносеологии и метафизики.

но и несводимая на нее, так у человека к этим двум присоединяется еще *необходимость* идейно-разумная, или *нравственная.* Сущность ее состоит в том, что мотивом или достаточным основанием человеческих поступков кроме частных и конкретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может еще быть всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива (по терминологии Канта)[1]. Говоря проще, человек может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу или нравственному закону. Вот кульминационная точка нравственности, и, однако же, она вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли. Утверждающим противное следовало бы прежде всего изгнать из умов и языков человеческих самый термин «нравственная необходимость», ибо он есть contradition in adjecto[2], если нравственность возможна только под условием свободного выбора. Между тем мысль, выражаемая этим термином, не только всякому понятна, но и вытекает из сущности дела. Необходимость вообще есть полная зависимость действия (в широком смысле – effectus) от основания, его определяющего, которое поэтому и называется достаточным. Когда это основание есть физический удар или толчок, то необходимость есть механическая; когда душевное возбуждение – то психологическая, а когда идея добра, то необходимость нравственная. Как существовали тщетные попытки свести психологию на механику, так существует столь же тщетное стремление свести нравственность на психологию, т.е. доказать, что настоящими мотивами человеческих действий могут быть только душевные аффекты, а не сознание долга, т.е. что человек никогда не действует из одной сове-

[1] Категорический императив Канта: «…поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» (Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 261). – *Прим. изд.*

[2] Противоречие в определении (*лат.*).

сти. Доказать этого, конечно, невозможно; справедливо только, что нравственная идея бывает достаточным основанием действия лишь в редких сравнительно случаях; но что же из этого следует? Растения и животные представляют лишь ничтожную величину сравнительно с неорганическою массою земного шара; но из этого никто не заключит, что на земле нет флоры и фауны. Нравственная необходимость есть только высший цвет на психологической почве человечества – тем больше значения имеет она для философии.

Все высшее или более совершенное самым существованием своим предполагает некоторое *освобождение* от низшего, или, точнее говоря, от исключительного господства низшего. Так, способность определяться к действию посредством представлений или мотивов есть освобождение от исключительной подчиненности вещественным толчкам и ударам, т.е. необходимость психологическая есть свобода от необходимости механической. В таком же смысле необходимость нравственная, оставаясь вполне необходимостью, есть свобода от низшей необходимости психологической. Если кто-нибудь способен определяться к действиям в силу чистой идеи добра, или по безусловному требованию нравственного долга, то, значит, такой человек свободен от преодолевающей силы душевных аффектов и может успешно бороться против самых могущественных из них. Но эта *разумная свобода* не имеет ничего общего с так называемою свободой воли, которой точный смысл состоит в том, что воля не определяется ничем, кроме себя самой, или, по безукоризненной формуле Дунса Скота, «ничто, кроме самой воли, не причиняет акта хотения в воле» (nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate)[1]. Я не говорю, что такой свободы воли нет, – я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях. В этих действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон – всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению

[1] См. также: Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 10. С. 329–336 (здесь и далее по второму изданию). – *Прим. изд.*

своему от воли не зависящий. Быть может, однако, самый акт принятия или непринятия нравственного закона как основания для своей воли зависит только от этой воли, чем и объясняется, что одна и та же идея добра одними принимается как достаточное побуждение для действий, а другими отвергается? Но, во-первых, одна и та же идея имеет для различных лиц различную степень ясности и полноты, чем и объясняется отчасти различие производимого ею действия, а во-вторых, это различие вытекает из неравной восприимчивости данных натур к нравственной мотивации вообще. Но ведь всякая причинность и всякая необходимость предполагает *специальную* восприимчивость данных предметов к двигателям или побуждениям известного рода. Тот же самый удар кия, который приводит в движение бильярдный шар, не производит никакого эффекта на солнечный луч; та же самая сочная трава, которая возбуждает неодолимое влечение в олене, не служит обыкновенно никаким мотивом хотения для кошки и т.д. Если равнодушие солнечного луча к палочным ударам или отвращение плотоядного животного от растительной пищи считать проявлением свободной воли, тогда, конечно, добрые или злые действия человека также придется признать произвольными, но это будет лишь напрасное внесение сбивчивой терминологии и ничего более.

Для того чтобы идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта. Ясно, вопреки мнениям односторонних школ этики, что наличность одного из этих факторов при отсутствии другого недостаточна для произведения нравственного действия. Так, – пользуясь библейскими примерами – при величайшей нравственной восприимчивости, но при недостаточном понятии о том, что содержится в идее добра, праотец Авраам принял решение заколоть своего сына[1]; повелительная форма нравственного закона, как выражения высшей воли, со-

[1] Быт. 22, 1–13. – *Прим. изд.*

знавалась им вполне и принималась безусловно, и только недоставало понятия о том, что может и что не может быть добром, или предметом воли для Бога, – ясное доказательство, что и для праведников не бесполезна нравственная философия. В самом библейском тексте решение Авраама оценивается двояко: 1) со стороны религиозного самоотвержения, безграничность которого принесла патриарху и его потомству величайшее благословение, и 2) со стороны представления о качественной индифферентности Божьей воли – представления столь ошибочного и опасного, что потребовалось вмешательство свыше, чтобы не исполнилось принятое решение (ни исторической связи события с языческою тьмой, ни его таинственных отношений к христианскому свету мне здесь не приходится касаться). – В противоположность Аврааму развращенное сердце и при полном знании должного заставило пророка Валаама предписаниям высшей воли предпочесть царские дары, чтобы решиться проклинать народ Божий[1].

Когда нравственный мотив с той или другой из указанных сторон недостаточен, то он и не действует; когда же он достаточен с обеих, то действует с необходимостью, как и всякая другая причина. Положим, я принимаю нравственный закон к исполнению безо всякой примеси посторонних мотивов, единственно ради него самого, из уважения к нему, но самая эта способность так высоко и бескорыстно уважать нравственный закон, предпочитая его всему прочему, есть уже мое качество, а не произвол, и вытекающая отсюда деятельность, как разумно-*свободная*, всецело подлежит нравственной *необходимости* и никак не может быть произвольною, или случайною. Она свободна в относительном смысле – свободна от низшей необходимости, механической и психологической, но никак не от внутренней, высшей необходимости абсолютного Добра. Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор.

[1] Чис. 22. – *Прим. изд.*

Для того чтобы идея добра могла с полною внутреннею *необходимостью* определять *(детерминировать)* сознательный выбор человека в *ее* пользу, – для того чтобы выбор этот был *достаточно* мотивированным, нужно, чтобы содержание этой идеи было надлежащим образом развито, чтобы ум представил воле эту идею в ее всеоружии, что и исполняется нравственною философиею. Таким образом, этика не только совместима с детерминизмом, но даже обусловливает собою высшее обнаружение необходимости. Когда человек высокого нравственного развития с полным сознанием подчиняет свою волю идее добра, всесторонне им познанной и до конца продуманной, тогда уже для всякого ясно, что в этом подчинении нравственному закону нет никакого произвола, что оно совершенно необходимо.

И все-таки безусловная свобода выбора существует, – но только не в нравственном самоопределении, не в актах практического разума, где ее искал Кант, а как раз на противоположном конце внутреннего мира. Я могу пока только намеком пояснить *отчасти,* в чем дело. Как было замечено, добро не может быть предметом произвольного выбора. Его собственное превосходство (при соответствующем познании и восприимчивости со стороны субъекта) есть вполне достаточное основание для предпочтения его противоположному началу, и произволу здесь нет места. Когда я выбираю добро, то вовсе не потому, что мне так хочется, а потому, что оно хорошо, что оно есть положительное и что я способен оценить его значение. Но чем определяется противоположный акт, когда я отвергаю добро и выбираю зло? Тем ли только, как думает известная школа этики, что я не знаю зла и ошибочно принимаю его за добро? Чтобы так было *всегда,* доказать невозможно. Если достаточное знание добра, в соединении с достаточною к нему восприимчивостью, *необходимо* определяет нашу волю в нравственном смысле, то остается еще вопрос: недостаточная восприимчивость к добру и восприимчивость к злу, есть ли она необходимо факт природы только, – не может ли она также зависеть и от воли, которая в этом случае, не имея рациональных оснований,

определяющих ее в этом дурном направлении (ибо подчиняться злу вместо добра противно разуму), может действительно являться собственною и окончательною причиною своего самоопределения. Так как нет никакого объективного основания любить зло как такое (для разумного существа), то воля может избирать его только произвольно, – разумеется, под условием ясного и полного сознания, ибо в полусознательном состоянии дело достаточно объясняется ошибкою суждения. Добро определяет мой выбор в свою пользу всею бесконечностью своего положительного содержания и бытия, следовательно, этот выбор *бесконечно* определен, необходимость его была абсолютная и произвола в нем – *никакого*; напротив, при выборе зла нет никакого определяющего основания, никакой необходимости, и, следовательно, бесконечный произвол. Но вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики. Но во всяком случае, прежде чем ставить вопрос, найдется ли такое существо, которое и при полном знании добра может произвольно его отвергнуть и предпочесть зло, следует нам самим дать себе ясный отчет обо всем, что содержится в идее добра и что из нее следует. Это и есть задача нравственной философии, которая и с этой точки зрения предполагается метафизическим вопросом о свободе воли (при серьезном его решении), а никак не зависит от него[1].

[1] Специальному исследованию вопроса о свободе воли будет посвящена значительная часть моей *теоретической философии*. А пока для меня достаточно было показать, что нравственная философия, как учение о добре, имеет свое собственное содержание, ибо добро остается добром, рассматривать ли его как предмет произвольного выбора или же как мотив, необходимо определяющий деятельность разумно-нравственных существ. –

Раньше всякой метафизики мы можем и должны узнать, что́ наш разум находит как добро в человеческой природе и как он это естественное добро развивает и расширяет, возводя его до значения всецелого нравственного совершенства.

Далее в настоящей книге, говоря о человеческой свободе, о свободе лица и т.д., я всегда буду разуметь или свободу нравственную, которая есть этический *факт*, или свободу гражданскую, которая есть этический *постулат*, не возвращаясь уже к безусловной свободе выбора, которая есть только метафизический *вопрос*.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ДОБРО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Глава первая.
Первичные данные нравственности

I

Всякое нравственное учение, какова бы ни была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя твердых точек опоры в самой нравственной природе человека. Несмотря на все разнообразие степеней духовного развития в прошедшем и настоящем человечества, несмотря на все индивидуальные отклонения и на все более широкие воздействия расы, климата и исторических условий, все-таки существует неразложимая основа общечеловеческой нравственности, и на ней должно утверждаться всякое значительное построение в области этики. Признание этой истины нисколько не зависит от того или другого метафизического или научного взгляда на происхождение человека. Продукт ли длинного ряда видоизменений животных организаций или непосредственное произведение высшего творческого акта, человеческая природа во всяком случае существует со всеми своими отличительными чертами, между которыми важнейшее место занимают черты нравственные.

Отличительный характер психической природы человека вообще нисколько не отрицается знаменитым представителем

естественнонаучного трансформизма[1]. «Различие в этом отношении, – говорит Чарльз Дарвин (между человеком и всеми другими животными), – без сомнения, огромно, если даже мы будем сравнивать, с одной стороны, душу самого низшего дикаря, не умеющего считать больше четырех и не употребляющего отвлеченного обозначения даже для простых предметов и аффектов; а с другой стороны – душу самой высокоорганизованной обезьяны. Различие, несомненно, осталось бы все-таки огромным и в том случае, если бы одни из высших обезьяних видов удалось привести в такое же облагороженное и цивилизованное состояние, в каком является собака сравнительно со своею коренною формой – волком или шакалом. Туземцы Огненной Земли принадлежат к самым низшим расам; однако мне приходилось постоянно удивляться троим из этих дикарей, находившимся со мною на корабле *Бигль:* как они, проживши несколько лет в Англии и научившись немного по-английски, стали похожи на нас всем своим психическим складом и большею частью духовных способностей»[2].

Далее Дарвин объявляет, что он вполне подписывается под суждением писателей, утверждающих, что изо всех различий между человеком и другими животными самое значительное состоит в нравственном чувстве[3], которое он (со своей точки зрения) считает не приобретаемым, а прирожденным человеку[4].

Но, увлекаемый своим (в известных пределах законным) стремлением наполнить «огромное», по его словам, расстояние промежуточными звеньями, Дарвин впадает в одну основную ошибку. Всей первоначальной нравственности человека он приписывает характер исключительно *общественный,* сближая ее таким образом с социальными инстинктами животных. Личная же, или индивидуальная, нравственность

---

1 Старое название эволюционного учения. – *Прим. изд.*

2 Происхожд. челов. и полов. подб., нач. 2-й гл. (по немец. переводу Виктора Каруса).

3 Там же, нач. 3-й гл.

4 Там же, возражение Миллю.

имеет, по Дарвину, лишь производное значение, как позднейший результат исторического развития. Для дикарей, утверждает он, существуют только те добродетели, которые требуются интересами их социальной группы[1]. Между тем одного простого и общеизвестного факта достаточно, чтобы опровергнуть такой взгляд.

Есть одно чувство, которое не служит никакой общественной пользе, совершенно отсутствует у самых высших животных и, однако же, ясно обнаруживается у самых низших человеческих рас. В силу этого чувства самый дикий и неразвитый человек *стыдится,* т.е. признает *недолжным* и скрывает такой физиологический акт, который не только удовлетворяет его собственному влечению и потребности, но, сверх того, полезен и необходим для поддержания рода. В прямой связи с этим находится и нежелание оставаться в природной наготе, побуждающее к изобретению *одежды* и таких дикарей, которые по климату и простоте быта в ней вовсе не нуждаются.

Этот нравственный факт резче всего отличает человека ото всех других животных, у которых мы не находим ни малейшего намека на что-нибудь подобное. Сам Дарвин, рассуждающий о религиозности собак и т.п., не пытался искать у какого бы то ни было животного каких-нибудь зачатков стыдливости. И действительно, не говоря уже о более низких тварях, и высокоодаренные и многовоспитанные домашние животные не составляют исключения. Благородный в других отношениях конь дал библейскому пророку подходящий образ для характеристики бесстыдных юношей из развратной иерусалимской знати[2]; доблестный пес издавна и справедливо почитается типичным представителем полнейшего бесстыдства; а (между дикими животными) у существа, еще более развитого в известных отношениях, – у обезьяны, именно вследствие ее наружного сходства с человеком, а также ее до крайности живого ума и страстного характера, ничем не ограниченный цинизм выступает с особенной яркостью.

[1] Там же, о социальных добродетелях. (См. там же. С. 155–156.).

[2] Иер. 5, 8. – *Прим. изд.*

Не имея никакой возможности утверждать стыдливость у животных, натуралисты известного направления принуждены отрицать ее у человека. Не найдя стыдливых животных, Дарвин говорит о бесстыдстве диких народов[1]. От автора кругосветного путешествия на корабле «Бигль» можно было ожидать положительных и определенных показаний очевидца. Но вместо того он ограничивается краткими и голословными замечаниями, ни для кого не убедительными. Не только какие-нибудь дикари, но и культурные народы библейских и гомерических времен могут казаться нам бесстыдными, но лишь в том смысле, что чувство стыда, несомненно у них бывшее, имело не всегда те же самые выражения и не на все те житейские подробности распространялось, с которыми оно связано у нас. Но в этом отношении нет надобности обращаться к далеким местностям и временам, ибо живущие рядом с нами люди из других слоев населения во многих случаях считают позволительным то, чего мы стыдимся, хотя никто не станет утверждать, что самое чувство стыда им незнакомо. Еще менее можно выводить какие-нибудь общие заключения из тех случаев полной нравственной тупости, которые известны по судебным хроникам. Родятся иногда между людьми и безголовые монстры, но человеческая голова все-таки остается существенною принадлежностью нашего организма.

В пользу своего тезиса о первоначальном бесстыдстве человека Дарвин ссылается еще в двух словах на религиозные обычаи древних, т.е. на фаллический культ. Но этот важный факт говорит скорее против него. Намеренное, напряженное, возведенное в религиозный принцип бесстыдство, очевидно, предполагает существование стыда. Подобным образом принесение родителями в жертву богам своих детей никак не дока-

[1] Там же (См.: Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор. С. 145–172). Когда дело идет о дикарях, то и серьезные ученые обнаруживают иногда непонятное легкомыслие. Курьезный образчик попался мне недавно у антрополога Брока, который утверждает, что туземцы Андаманских островов не употребляют одежды: ибо нельзя же, поясняет он, считать за таковую тонкого пояса с привязанным к нему куском кожи. Я думаю, что можно порицать существенное значение одежды у европейского фрака.

зывает отсутствия жалости или родительской любви, а, напротив, предполагает это чувство; ведь главный смысл этих жертв состоял именно в том, что убивались *любимые* дети; если бы то, что жертвовалось, не было дорого жертвующему, то сама жертва не имела бы никакой цены, т.е. не была бы жертвой. (Лишь впоследствии, с ослаблением религиозного чувства, стали обходить это основное условие всякого жертвоприношения посредством разных символических *замен*.) На простом отсутствии стыда, так же как и жалости, нельзя основать никакой религии, хотя бы самой дикой. Если истинная религия предполагает нравственную природу человека, то и ложная религия со своей стороны предполагает ее именно тем, что требует ее извращения. Этим реальным извращением, этою положительною безнравственностью питались и жили те демонические силы, которые почитались в кровавых и развратных культах древнего язычества. Разве эти религии требовали только простого, натурального совершения известного физиологического акта? О нет! Дело состояло здесь в потенцированном разврате, в нарушении всех пределов, полагаемых природою, обществом и совестью. Религиозный характер этих неистовств доказывает чрезвычайную важность данного пункта, а если бы все ограничивалось натуральным бесстыдством, то откуда же взялась и эта напряженность, и эта извращенность, и этот мистицизм?

Очевидно, Дарвину незачем было бы прибегать к столь неудачным косвенным доказательствам своего взгляда на связь человеческой нравственности с животною, если б он мог сослаться на какие-нибудь достоверные факты, показывающие хотя бы лишь зачаточное присутствие стыдливости у животных. Таких фактов нет вовсе, и стыд, несомненно, остается отличительным признаком человека даже с внешней, эмпирической точки зрения.

II

Чувство стыда (в его коренном смысле) есть уже фактически безусловное отличие человека от низшей природы, так

как ни у каких других животных этого чувства нет ни в какой степени, а у человека оно появляется с незапамятных времен и затем подлежит дальнейшему развитию.

Но этот факт, по самому содержанию своему, имеет еще другое, гораздо более глубокое значение. Чувство стыда не есть только отличительный признак, выделяющий человека (для внешнего наблюдения) из прочего животного мира: здесь сам человек действительно выделяет себя изо всей материальной природы, и не только внешней, но и своей собственной. Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только *это* природное материальное существо, а еще нечто другое и высшее. То, что стыдится, в самом психическом акте стыда отделяет себя от того, чего стыдится; но материальная природа не может быть другою или внешнею для самой себя, – следовательно, если я стыжусь своей материальной природы, то этим самым на деле показываю, что я не то же самое, что она. И именно в тот момент, когда человек подпадает материальному процессу природы, смешивается с ним, тут-то вдруг и выступает его отличительная особенность и его внутренняя самостоятельность, именно в чувстве стыда, в котором он относится к материальной жизни как к чему-то другому, чуждому и не долженствующему владеть им.

Поэтому если бы даже были представлены единичные случаи половой стыдливости у животных, то это было бы лишь зачаточным предварением *человеческой* натуры, ибо во всяком случае ясно, что существо, стыдящееся своей животной природы, *тем самым* показывает, что оно не есть *только* животное. Никто из верующих в говорящую ослицу Валаама не отрицал на этом основании, что дар разумного слова есть отличительная особенность человека от прочих животных. Но еще более коренное значение в этом смысле принадлежит половой стыдливости у человека.

Этот основной факт антропологии и истории, не замеченный или намеренно пропущенный в книге современного корифея науки, был за три тысячи лет до него вдохновенными

чертами отмечен в книге более авторитетной. «И открылись глаза у них обоих (в момент грехопадения) и узнали, что наги они; и сорвали листьев смоковницы и сделали себе опоясание. И услышали голос Превечного Бога.., и скрылись человек и жена его от лица Превечного Бога среди деревьев сада. И воззвал Превечный Бог к человеку и сказал ему: *где ты?* – И сказал (человек): голос твой услышал я в саду и убоялся, ибо наг я, и скрылся. – И сказал (Бог): кто возвестил тебе, что ты наг?»[1] В момент грехопадения в глубине человеческой души раздается высший голос, спрашивающий: где ты? где твое нравственное достоинство? Человек, владыка природы и образ Божий, существуешь ли ты еще? – И тут же дается ответ: я услышал божественный голос, я убоялся возбуждения и обнаружения своей низшей природы: *я стыжусь, следовательно, существую,* не физически только существую, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек.

Собственным действием и испытанием своего существа достигает человек нравственного самосознания. Материалистическая наука тщетно пыталась бы дать со своей точки зрения удовлетворительный ответ на столь давно поставленный человеку вопрос: кто возвестил тебе, что ты наг?

Самостоятельное и первоначальное значение чувства стыда было бы устранено, если бы удалось связать этот нравственный факт с какою-нибудь материальною пользою для особи или для рода в борьбе за существование. В таком случае стыд можно было бы объяснить как одно из проявлений инстинкта животного самосохранения – индивидуального или общественного. Но именно такой связи и невозможно найти.

Стыдливое отношение к половым актам может представляться выгодным для особи и рода, как охраняющее от злоупотреблений этою важною функцией организма. У животных, покорных инстинктам, не бывает никаких вредных для самосохранения излишеств, но человек, вследствие большей силы индивидуального сознания и воли, получает

[1] Быт. 3, 7–11. – *Прим. изд.*

возможность таких злоупотреблений, и вот против самых пагубных из них – половых – развивается у него на общих основаниях естественного подбора полезный противовес – чувство стыда. Такое рассуждение кажется основательным, но только кажется. Здесь есть, во-первых, внутреннее противоречие. Когда против пагубных излишеств оказывается у человека бессильным самый основной и могущественный инстинкт самосохранения, то откуда же возьмет силу новый, производный инстинкт стыда? А если (как оно и есть на самом деле) инстинктивные внушения этого чувства не имеют над человеком достаточной власти, то, значит, никакой специальной полезности у стыда не оказывается, и он остается необъяснимым с утилитарно-материалистической точки зрения. Вместо того чтобы быть противовесом для человеческих злоупотреблений или нарушения естественных норм, он является только лишним предметом такого нарушения, т.е. совершенно ненужным осложнением. С этим связано другое соображение, подрывающее утилитарный взгляд на чувство стыда. Дело в том, что это чувство сильнее всего проявляется до наступления половых отношений: стыд всего явственнее и громче говорит virginibus puerisque[1], так что если бы его голос имел прямое практическое действие, то он сделал бы невозможным самый тот факт, против злоупотреблений которым он будто бы направлен, – следовательно, если бы стыд имел практическое значение, то он не только был бы не полезен, но был бы пагубен и для особи, и для рода. Но если на деле стыд не имеет практического применения даже тогда, когда он говорит всего громче, то какого же дальнейшего действия можно от него ожидать? Когда является стыд, *еще* не может быть речи о злоупотреблениях, а когда является злоупотребление, тогда *уже* нечего говорить о стыде. Нормальный человек и без того достаточно огражден от пагубных излишеств простым чувством удовлетворенной потребности, а человек не-

[1] Девы и мальчики (*лат.*) (Гораций. Оды. Кн. III, 1. Пер. Вл. Соловьева. См.: Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Собр. соч. Т. 9. С. 340). – *Прим. изд.*

нормальный или с извращенными инстинктами менее всего отличается стыдливостью. Итак, вообще, с утилитарной точки зрения, там, где стыд мог бы быть полезен, его нет, а там, где он есть, он вовсе не нужен.

На деле чувство стыда возбуждается не злоупотреблением известною органическою функцией, а простым обнаружением этой функции: самый факт природы ощущается как постыдный. Если здесь проявляется инстинкт самосохранения, то в совершенно особом смысле. Здесь охраняется не материальное благополучие субъекта, а его высшее человеческое достоинство, или, точнее говоря, не охраняется, а *свидетельствует* о себе, что оно еще сохранено в глубине существа. Сильнейшее проявление материальной органической жизни вызывает реакцию духовного начала, которое напоминает личному сознанию, что человек не есть только факт природы и не должен служить страдательным орудием ее жизненных целей. Это только *напоминание,* и от личной разумной воли зависит, воспользоваться им или нет. Прямого, реального действия это нравственное чувство, как сказано, не имеет, и если его внушения остаются тщетными, то самый стыд постепенно ослабевает и наконец совсем теряется.

Ясно, таким образом, что все указания на отсутствие стыда у отдельных людей или у целых племен, если бы даже эти указания и были совершенно точны, вовсе не имеют того значения, которое им приписывается. Несомненное бесстыдство единичных лиц, как и сомнительное бесстыдство целых народов, может означать только, что в этих частных случаях духовное начало человека, которым он выделяется из материальной природы, или еще не раскрылось, или уже потеряно, что этот человек или эта группа людей еще не возвысились актуально над скотским состоянием или снова к нему вернулись. Но это наследственное или приобретенное скотоподобие тех или других людей может ли упразднить или ослабить значение нравственного человеческого достоинства, явно выступающего у огромного большинства людей в чувстве стыда – чувстве, совершенно неведомом ни одному животному? Тот

факт, что грудные младенцы или немые бессловесны, подобно животным, ослабляет ли сколько-нибудь значение языка как проявления особой, чисто человеческой разумности, несвойственной прочим животным?

III

Независимо от всяких соображений об эмпирическом происхождении чувства стыда в человечестве это чувство имеет то принципиальное значение, что им определяется этическое отношение человека к материальной природе. Человек стыдится ее господства в себе или своего подчинения ей (особенно в ее главном проявлении) и тем самым признает, относительно ее, свою внутреннюю самостоятельность и высшее достоинство, в силу чего он должен обладать, а не быть обладаемым ею.

Рядом с этим основным нравственным чувством находится в природе человеческой другое, составляющее корень этического отношения уже не к низшему, материальному началу жизни в каждом человеке, а к другим человеческим и вообще живым существам, ему подобным, – именно чувство *жалости*[1]. Оно состоит вообще в том, что данный субъект соответственным образом ощущает чужое страдание или потребность, т.е. отзывается на них более или менее болезненно, проявляя таким образом в большей или меньшей степени свою солидарность с другими. Первичный, прирожденный нам характер этого нравственного чувства не отрицается ни одним серьезным мыслителем и естествоиспытателем уже по той простой причине, что чувство жалости или сострадания – в отличие от стыда – свойственно (в зачаточной степени) многим животным[2] и, следовательно, ни с какой точки зрения не может

[1] Употребляю слово самое простое, обыкновенно же в литературе по этому предмету употребляется термин «симпатия» или «сострадание».

[2] Относящиеся сюда факты в изобилии находятся в разных сочинениях по описательной зоологии (см. особенно Брэма, «Жизнь животных»), а также в значительно развивающейся за последнее время литературе по психологии животных.

рассматриваться как позднейший продукт человеческого прогресса. Таким образом, если человек бесстыдный представляет собою возвращение к скотскому состоянию, то человек безжалостный падает ниже животного уровня.

Тесная связь чувства жалости с общественными инстинктами у животных и человека не подлежит сомнению по самому существу этого чувства; однако оно в корне своем есть все-таки индивидуально-нравственное состояние, не покрываемое всецело социальными отношениями даже у животных, не только у человека. Если бы единственным основанием симпатии была потребность общественного организма, то каждое существо могло бы испытывать это чувство лишь по отношению к тем, которые принадлежат с ним к одному и тому же социальному целому. Так оно обыкновенно и бывает, однако далеко не всегда, по крайней мере у высших животных. Общеизвестны многочисленные факты самой нежной любви[1] различных животных (не только домашних, но и диких) к особям других, иногда весьма далеких зоологических групп. Поэтому очень странно голословное утверждение Дарвина, будто у диких народов симпатические чувства ограничиваются сочленами одного и того же тесного общества. Конечно, и у культурных народов большинство людей обнаруживают настоящую симпатию главным образом относительно своей семьи и своего ближайшего кружка, но индивидуально-нравственное чувство во всех народах может переступать – и действительно издревле переступает – не только эти тесные, но и всякие другие эмпирические пределы. Принять утверждение Дарвина как безусловное, хотя бы только для диких племен, – значит допустить, что для дикого

[1] Любовь в смысле чисто психологическом (вне материально-полового и эстетического отношения) есть укоренившаяся, ставшая постоянною жалость или сострадание (симпатия). Гораздо раньше Шопенгауэра (См.: Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. IV. С. 217–221) русский народ в своем языке отождествил эти два понятия: «жалеть» и «любить» значит для него одно и то же. Можно не идти так далеко, но что основное субъективное проявление любви как нравственного чувства есть жалость, – не подлежит серьезному спору.

человека недоступна та нравственная высота, которой иногда достигают собаки, обезьяны и даже львы[1].

Симпатическое чувство способно к неопределенному расширению и развитию, но первооснова его одна и та же во всех областях живых существ. Первою ступенью и коренною формой всякой солидарности является в животном мире и остается в мире человеческом родительская (в особенности материнская) любовь. И вот именно в этом простом корне, из которого вырастает вся многосложность внутренних и внешних социальных связей, с полною ясностью открывается, что индивидуально-психологическая сущность нравственной связи есть не что иное, как жалость. Ибо в каком же другом душевном состоянии может выражаться первоначальная солидарность матери с ее бессильными, беспомощными, всецело от нее зависящими – одним словом, *жалкими* порождениями?

IV

В присущих нам чувствах стыда и жалости основным образом определяется наше нравственное отношение, во-первых, к собственной нашей материальной природе и, во-вторых, ко всем другим живым существам. Поскольку человек стыдлив и жалостлив, он относится нравственно «к самому себе и ближнему» (употребляя старинную терминологию); бесстыдство и безжалостность, напротив, в корне подрывают его нравственный характер. Кроме этих двух основных чувств есть в нас еще одно, третье, не сводимое на них, столь же первичное, как они, и определяющее нравственное отношение человека не к низшей стороне его собственной природы, а также не к миру подобных ему существ, а к чему-то особому, что признается им как *высшее*, чего он ни *стыдиться,* ни *жалеть* не может, а перед чем он должен *преклоняться.* Это чувство *благоговения*

[1] Само собою разумеется, что основательно наблюдаться такие случаи, относительно диких животных, могут, лишь когда они находятся в неволе. Весьма вероятно, впрочем, что и происходят эти случаи пробуждения симпатических чувств главным образом в неволе.

(благочестия, pietas), или преклонения, перед *высшим* (reverentia) составляет у человека нравственную основу религии и религиозного порядка жизни; будучи отвлечено философским мышлением от своих исторических проявлений, оно образует так называемую «естественную религию». Первичный, или прирожденный, характер этого чувства не может быть отрицаем по той же причине, по которой не отрицается серьезно прирожденность нам жалости или симпатии; как это последнее, так и чувство благоговения в зачаточных степенях и формах уже находится у животных. Нелепо искать у них религии в нашем смысле, но то общее элементарное чувство, на котором изначала держится религия в душе всякого человека, – именно чувство благоговейного преклонения перед чем-то высшим – зарождается безотчетно и у других тварей, кроме человека. В этом смысле можно признать справедливость следующих указаний.

«Чувство религиозной преданности есть в высшей степени сложное, так как оно состоит из любви, из полного подчинения чему-то высшему и таинственному, из сильного чувства зависимости, страха, почтения, благодарности за прошедшие и упования на будущие блага и, может быть, еще из других элементов. Никакое существо не могло бы испытывать такого сложного душевного возбуждения, пока его умственные и нравственные способности не достигли сравнительно высокого уровня. Тем не менее мы видим нечто вроде приближения к этому духовному состоянию в сердечной любви собаки к своему господину, которая соединена с полным подчинением, некоторым страхом и, быть может, еще с другими чувствами. Все приемы собаки, когда она после некоторого отсутствия возвращается к своему господину, и, могу я прибавить, также обезьяны, возвращающейся к любимому сторожу, далеко разнятся от того, что обнаруживают эти животные относительно себе подобных. В последнем случае изъявления радости слабее, и чувство равенства высказывается в каждом движении»[1].

[1] Дарвин, там же, конец II-й главы. Перед тем Дарвин говорил об умственной стороне религии – о признании невидимой причины или причин для

Таким образом, представитель естественнонаучного трансформизма признает, что в quasi-религиозном отношении собаки или обезьяны к высшему (для них) существу кроме страха и своекорыстия есть еще и нравственный элемент, притом совершенно отличный от симпатических чувств, какие выказывают эти животные по отношению к себе подобным. Это специфическое чувство к высшему и есть именно то, что я называю благоговением, и, признавая его у собак и обезьян, странно было бы отрицать его у человека и выводить человеческую религию из одного страха и своекорыстия. Нельзя не видеть участия и этих низших чувств в образовании и развитии религии, но глубочайшим ее основанием остается все-таки отличительное религиозно-нравственное чувство благоговейной любви человека к тому, что превосходнее его самого.

V

Основные чувства *стыда, жалости и благоговения* исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. *Господство* над материальною чувственностью, *солидарность* с живыми существами и внутреннее добровольное *подчинение* сверхчеловеческому началу – вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества. Степень этого господства, глубина и объем этой солидарности, полнота этого внутреннего подчинения изменяются в историческом процессе, переходя от наименьшего к наибольшему совершенству, но принцип в каждой из трех сфер отношений остается один и тот же.

Все прочие явления нравственной жизни, все так называемые добродетели могут быть показаны как видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственною стороной человека. *Мужество* или *храбрость,* например, несомненно, есть лишь в более внешней, поверхностной форме проявления тот же самый принцип возвышения и господства над низшею, материаль-

необычайных явлений. Он и это находит у животных.

ною стороной нашей природы – принцип, коего более глубокое и знаменательное выражение мы находим в стыде. Стыд (в своем основном проявлении) возвышает человека над животным инстинктом *родового* самосохранения, мужество поднимает его над другим животным инстинктом – самосохранения *личного.* Но кроме этого различия в предмете или области применения эти два вида одного и того же нравственного начала различаются между собою еще в другом, более глубоком отношении. Чувство стыда, по самому существу своему, заключает порицательное суждение о том, чему оно противостоит: то, чего я стыжусь, самим фактом стыда объявляется мною дурным или недолжным. Напротив, мужественное чувство или поступок могут просто проявлять природу данного существа и сами по себе вовсе не заключают в себе осуждения своего противоположного. Поэтому храбрость свойственна и животным, не имея у них никакого нравственного значения. Усложненная и развитая функция питания и добывания пищи становится у некоторых животных хищническим инстинктом разрушения, который иногда может перевешивать инстинкт самосохранения. Этот перевес одного природного инстинкта над другим и есть животная храбрость. Ее присутствие или отсутствие есть не более как природный факт, не связанный внутренне ни с какою самооценкою. Никому не придет в голову утверждать, что заяц и курица стыдятся своей боязливости, не стыдятся ее и храбрые звери, когда им случится иной раз струсить, равно как они не гордятся и своими подвигами. Непосредственно и у человека качество храбрости не имеет другого характера. Но в силу нашей высшей природы и привходящей рефлексии это качество принимает новый смысл, связывающий его с корнем собственно человеческой нравственности – стыдом. Мужество сознается человеком не как преобладание только хищнического инстинкта, а как способность духа возвышаться над инстинктом личного самосохранения, причем присутствие этой силы духа является добродетелью, а отсутствие ее осуждается как *постыдное.* Таким образом, существенное

сродство между стыдливостью и храбростью обнаруживается в том, что недостаток второй добродетели осуждается по норме первой: отсутствие мужества становится предметом стыда, чего нельзя сказать в той же силе о других добродетелях (милосердии, справедливости, смирении, благочестии и т.д.), отсутствие коих порицается обыкновенно в иных формах. И при оценке чутких чувств и действий злоба, несправедливость, высокомерие, нечестие являются нам более ненавистными и возмутительными, нежели постыдными; это последнее определение специально усвояется лишь малодушию и плотоугодию[1], т.е. таким порокам, которыми нарушается собственное достоинство человеческой личности как такой, а не ее обязанности к ближнему и Богу.

Итак, мужество получает свое нравственное значение или становится добродетелью, лишь поскольку связывается с первою основой человеческой нравственности – стыдливостью – в одном общем принципе: отстаивания личности от низшей природы, или плотских инстинктов.

Внутренняя зависимость прочих человеческих добродетелей от трех найденных нами первичных основ нравственности будет показана на своем месте.

VI

Из трех первичных основ нравственной жизни одна, как мы видели, принадлежит исключительно человеку (стыд), другая (жалость) в значительной степени свойственна многим животным, а третья (благоговение, или преклонение перед высшим) лишь в слабой степени замечается у некоторых животных. Но, хотя зачатки нравственного чувства (второго и третьего разряда) наблюдаются у животных, между ними и соответствующими чувствами у человека есть, однако, фор-

[1] Такое сложное злодеяние, как, например, измена, признается не только возмутительным, но и постыдным на том же основании, именно поскольку в состав измены входит и трусость, предпочитающая открытой вражде тайное предательство.

мальное различие. Животные бывают добрыми и злыми, но различие добра и зла как таковых не существует в их сознании. У человека это познание добра и зла не только дано непосредственно в отличительном для него чувстве стыда, но из этой первоосновы, постепенно расширяя и утончая свою конкретно-чувственную форму, оно переходит в виде *совести* на всю область человеческой этики. Мы видели, что в пределах нравственного отношения человека к самому себе или к своей собственной природе чувство стыда (первоначально имеющее собственно половой характер) сохраняет свое формальное тождество независимо от того, противопоставляется ли оно инстинкту животного самосохранения, индивидуального или же родового: малодушная привязанность к смертной жизни так же *постыдна,* как и отдача себя половому влечению. Переходя в другую область отношений – не к себе самому, как отдельной особи и как одному из экземпляров рода, а к ближним и к Богу, – отношений несравненно более сложных, объективно-разнообразных и изменчивых, нравственная самооценка не может оставаться в простом виде конкретного ощущения, она неизбежно проходит чрез среду отвлеченного сознания, откуда и выходит в новой форме совести. Но внутренняя сущность обоих явлений, несомненно, та же самая[1]. Стыд и совесть говорят разным языком и по разным поводам, но смысл того, что они говорят, один и тот же: *это не добро, это недолжно, это недостойно.*

Такой смысл уже заключается в стыде; совесть прибавляет аналитическое пояснение: *сделавши это недозволенное или недолжное, ты виновен во зле, грехе, в преступлении.*

Только голос совести, определяющий наши отношения к ближнему и к Богу как добрые или злые, дает им нравственное значение, которого они без того не имели бы, а так как сама совесть есть только развитие стыда, то, таким образом, *вся* нравственная жизнь человека, во всех своих трех сферах, вырастает

[1] У нас самые слова употребляются часто как синонимы: стыдно – совестно. Вообще провести фактически точную границу здесь, по самому существу дела, невозможно.

как бы *из одного корня,* и притом корня чисто человеческого, по существу чуждого миру животному.

Если первичная основа совести есть чувство стыда, то, очевидно, у животных, лишенных этого элементарного чувства, было бы напрасно искать более сложного явления его – в совести. Когда из смущенного вида провинившихся животных выводят присутствие в них совести, этот вывод, несомненно, основан на недоразумении, именно на смешении двух явлений, существенное различие которых известно нам, однако, по собственному опыту. Нравственному состоянию возбужденной совести или раскаяния аналогично в умственной сфере сознание сделанной ошибки или промаха, т.е. акта практически, утилитарно нецелесообразного – *невыгодного,* и вытекающее отсюда недовольство собою. Эти два явления имеют общие формальные признаки и внешним образом одинаково выражаются в *смущении* (физиологически – в приливе крови к лицу). Однако сущность их настолько различна, что хотя в иных случаях они совпадают, но в других зато не только выступают отдельно, но и прямо исключают друг друга. Так, напр., когда городничий (в «Ревизоре») жестоко негодует на себя за то, что не он провел Хлестакова, а тот его, или когда какой-нибудь сконфузившийся шулер клянет себя за то, что не довольно ловко смошенничал в картах[1], то, очевидно, такое самоосуждение не только ничего общего не имеет с побуждением совести, но и прямо показывает закоренелую бессовестность. Умственное самоосуждение, несомненно, свойственно высшим животным, и если благовоспитанная собака так сильно сознает свои промахи, что иногда даже старается искусно скрыть их, то это, конечно, говорит в пользу ее ума, но никакого отношения к совести не представляет.

VII

Самое высшее нравственное учение может быть только полным и правильным *развитием* указанных первичных дан-

[1] См.: Гоголь Н. В. Игроки. Явление XXV. – *Прим. изд.*

ных человеческой нравственности, ибо заложенные в них общие требования покрывают всю сферу возможных жизненных отношений человека. Но именно *общность* этих требований не позволяет остановиться на простом их существовании как данных в нашей природе и делает необходимым дальнейшее развитие и оправдание.

Первичная, естественная нравственность, которую мы рассмотрели, есть не что иное, как реакция духовной природы против грозящего ей подавления и поглощения со стороны низших сил – плотской похоти, эгоизма и диких страстей. Способность к такой реакции в человеке делает его существом нравственным; но, оставаясь неопределенною в своей действительной силе и объеме, она не может сама по себе обосновывать нравственный порядок в человечестве. Все фактические проявления нашей нравственной природы, как такие, имеют лишь частный, случайный характер. Человек бывает *более или менее* стыдлив, сострадателен, религиозен: всеобщая норма не дана здесь как факт, и самый голос совести, говоря *более или менее* громко и настойчиво, очевидно, может (как *факт)* обязывать лишь в той мере, в какой он слышен в каждом данном случае.

Между тем разум человека, так же прирожденный ему, как и нравственные чувства, изначала предъявляет и к нравственной сфере свое требование всеобщности и необходимости. Разумное сознание не может удовлетворяться случайным существованием относительно-добрых качеств, из которых не вытекает никакого общего правила: самое первоначальное различение добра и зла уже содержит в себе идею добра или блага, *без всяких ограничений,* заключающего в себе *безусловную* норму жизни и деятельности. Формально, как постулат, эта идея добра или блага присуща человеческому разуму, но лишь сложною работой мысли определяется и развивается действительное содержание этой идеи.

От первичных данных нравственности неизбежен переход к принципам, которые выводит из них разум и которые попеременно выступали на первый план в различных этических учениях.

Глава вторая.
Аскетическое начало в нравственности

I

Основное нравственное чувство стыда фактически заключает в себе отрицательное отношение человека к овладевающей им животной природе. Самому яркому и сильному проявлению этой природы дух человеческий, даже на очень низких степенях развития, противопоставляет сознание своего достоинства: мне стыдно подчиняться плотскому влечению, мне стыдно быть как животное, низшая сторона моего существа не должна преобладать во мне – такое преобладание есть нечто постыдное, греховное. Это самоутверждение нравственного достоинства – полусознательное и неустойчивое в простом чувство стыда – действием разума возводится в *принцип аскетизма.*

Предмет отрицательного отношения в аскетизме не есть материальная природа вообще. Нельзя найти такой точки зрения, с которой бы можно было разумно утверждать, что эта природа, объективно созерцаемая – в сущности ли своей или в явлениях, – есть зло. Обыкновенно принимают, что так называемые «восточные» учения, отличающиеся крайним аскетизмом, в связи с этим представляют и ту характерную особенность, что начало зла отождествляется в них с материей физического мира (в отличие от истинного христианства, полагающего источник зла в области нравственной). Но, строго говоря, ни в одной из религиозно-философских систем Востока нельзя найти такого отождествления зла с материальною природой. Так, в классической стране аскетизма, Индии, достаточно нам вспомнить три наиболее типичные системы: ортодоксально-браминскую Веданту[1], независимую Санкъя и, наконец, Буддизм.

[1] Хотя она в своем настоящем виде выработана лишь около времени исчезновения Буддизма из Индии (VIII–XIII вв. по Р.Х.), но основные мысли ее уже находятся в древних Упанишадах.

По Веданте, зло сводится к обману сознания, принимающего предметы за сущности, отдельные друг от друга и от души, а душу – за сущность, отдельную от единого абсолютного бытия. Вина этого обмана находится в самом едином перво-духе (Параматман), который, в непонятном моменте затемнения или неведения (авидья), вдруг представил себе возможность чего-то другого, захотел этого другого и впал, таким образом, в призрачное раздвоение, откуда и произошел весь мир. Этот мир не существует отдельно (как другое вне единого), а лишь ошибочно принимается за существующий в такой отдельности, в чем и состоят обман и зло. Когда путник в лесу принимает отрубленную ветвь дерева за змею или, наоборот, змею да древесный сук, то ни в образе змеи, ни в образе ветви самих по себе нет ничего ложного или дурного: дурное только в том, что одно принимается за другое и оба – за что-то внешнее. Подобен этому и весь мировой обман, который на самом деле вовсе не нарушает абсолютного единства. Невежды думают, что их злые дела суть что-то особенное вне единой истины. Но злое дело, как и самый злодей и самая ложная мысль об их реальности, – все это тот же единый абсолютный перво-дух, именно в состоянии своего неведения, в котором он пребывает *отчасти*[1]. Его самотождество восстановляется в мысли мудрых подвижников, умерщвлением плоти победивших в себе обман особенного бытия и узнавших, что *все есть одно*. В этой системе зло, очевидно, не может быть принадлежностью материальной природы по той причине, что такая природа признается вовсе не существующею. – Ее действительность принимается в другом из главных учений Индии – и независимой (или атеистической) Санкъе. Здесь чистому духу (Пуруша), существующему только в множестве единичных особей, противополагается первоматерия, или природа (Пракрити). Но она не есть сама по себе начало зла или недолжного: зло (и то лишь в относительном смысле) есть пребывающая связь духа

[1] В некоторых индийских книгах эта часть неведения определяется арифметически: она составляет $^1/_4$ (по другим, $^1/_3$) абсолютного. Вероятно, для того чтобы отношение оставалось неизменным, рождение невежд уравновешивается просветлением мудрецов.

с нею. Эти два начала *должны* быть связаны между собою, но лишь *преходящим* образом: природа должна быть временным средством, а не целью духа. Зрячий расслабленный (дух) должен воспользоваться слепым силачом (природа), чтобы на его плечах достигнуть цели своего странствия; когда она достигнута, им следует расстаться. Цель духа есть самопознание, т.е. познание себя как отличного от природы. Но если он должен узнать, что он не есть она, то ему нужно прежде узнать ее, – только этим обусловлена их должная связь. Природа есть танцовщица, дух – зритель. Она себя показала, он ее видел, и они могут расстаться. Аскет, противящийся влечениям природы, есть только благоразумный человек, который воздерживается от употребления средств излишних, когда цель уже достигнута. Если браминская ортодоксия утверждает, что есть только единое и нет другого (принцип *адваити* – недвойственности или нераздельности), то философия Санкъя, хотя и признает существование этого другого, т.е. природы, но как чего-то чуждого и – после того, как она познана, – ненужного для духа. – Буддизм разрешает эту двойственность в общем безразличии: и дух, и природа – и единое, и другое – одинаково теряют здесь свою существенность: «все пусто», нет предмета для хотения; стремление погрузиться духом в абсолютное так же бессмысленно, как и влечение к природным наслаждениям. Аскетизм здесь сводится к простому состоянию *нехотения.*

Обращаясь от индийских взглядов к миросозерцанию другого типа – египетского, мы найдем в последнем, ярком и оригинальном выражении этого миросозерцания – в гностицизме Валентиновой школы[1] – представление о смешанном,

[1] Одна из основных школ гностицизма, влиятельного религиозно-философского течения поздней Античности и Средневековья, стремившегося к синтезу различных восточных верований, христианства, иудаизма и греческой философии. Взгляды Валентина (ум. ок. 161 г.), основателя школы, известны по изложению св. Иринея Лионского в специальном трактате «Обличение и опровержение учения, ложно именующего себя знанием» (см.: Сочинения Святого Иринея, епископа Лионского. М., 1871). Вл. Соловьев, много и глубоко изучавший гностицизм, – автор статей «Валентин» и «Валентиниане», а также «Гностицизм» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (см. также: Собр. соч. Т. 10. С. 285–290, 323–328). – *Прим. изд.*

разнородном составе природного мира. Он есть: во-1-х, творение злого начала (Сатаны), во-2-х, создание среднего недоброго и незлого (притом бессознательного), Демиурга, и, в-3-х, наконец, в той же материальной природе эти мыслители-поэты узнавали проявления небесной Премудрости, ниспавшей из высших сфер: так, видимый свет нашего мира был для них улыбкой Софии, вспоминающей нездешние сияния покинутой Плеромы (полноты абсолютного бытия). Таким образом, и здесь материальность вообще не есть зло (ибо и свет материален, однако он есть проявление благого начала); создаваемая Сатаною материя есть его творение не потому, что она сама по себе – зло, но, напротив, она есть зло, лишь поскольку создается Сатаною, т.е. поскольку проявляет или выражает собою внешним образом внутреннее свойство зла, поскольку она есть мрак, беспорядок, разрушение, смерть – одним словом, *хаос*.

В системе иранского типа с более резким дуализмом – в манихействе[1] – материальная природа так же мало отождествляется со злом, как и в египетской гнозе. Природный мир имеет в себе светлую стихию, происходящую из царства всеблагого божества; эта светлая стихия проявляется не только в световых явлениях, но скрыта также и в растительной и в животной жизни. Само высшее божество представляется манихеями не иначе как в образе света.

Итак, все эти «восточные» системы не допускают отождествления зла с материальною природой – самою по себе; если же вместо этого бессмысленного отождествления поставить утверждение, что *в материальной природе мира и человека есть* зло, то на стороне этой истины окажутся все глубокомысленные учения, как восточные, так и западные. Эта истина не зависит от какого-нибудь метафизического понятия о материи и природе: так как мы сами причастны материальной при-

[1] Религия, возникшая в III в. в Персии. Основатель – проповедник Мани (216–277). В основе манихейства – зороастрический дуализм, т.е. признание двух субстанциальных начал бытия – противоборствующих Света и Тьмы. См. также статью Вл. Соловьева «Манихейство» в Собр. соч. (Т. 10. С. 416–421) и Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (Т. XVIII (2). С. 541–543). – *Прим. изд.*

роде, то по внутреннему опыту можем знать, что есть и чего нет в ней по отношению к требованиям нашего духа.

II

Несмотря на известное заявление Плотина[1], нормальный человек самого высокого духовного развития нисколько не стыдится того, что он – существо телесное или материальное вообще; никому не стыдно иметь тело протяженное, определенного очертания, с определенным весом и окраской, т.е. нам не стыдно всего того, что у нас есть общего с камнем, деревом, куском металла; только в отношении того, в чем мы уподобляемся самым близким к нам существам из смежного с нами царства природы – высшим животным, является у нас чувство стыда и внутреннего противоборства, показывающее, что именно здесь, где мы существенно соприкасаемся с материальною жизнью мира, где мы *можем* действительно слиться с нею, – здесь мы и должны оторваться от нее и подняться над нею. Чувство стыда не возбуждается ни тою стороной нашего телесного бытия, которая вообще не имеет никакого прямого отношения к духу (каковы вышеупомянутые материальные свойства, общие нам с предметами неодушевленными), ни также тою частию живого организма, которая служит преимущественно выражением и орудием собственно человеческой разумной жизни, как голова, лицо, руки. Предметом стыда оказывается только та область нашего материального бытия, которая хотя имеет непосредственное отношение к духу, ибо может внутренно возбуждать (аффицировать) его, но при этом не только не служит выражением и орудием духовной жизни, а наоборот, через нее процесс жизни чисто-животной стремится захватить человеческий дух в свою сфе-

[1] Вл. Соловьев, вероятно, имеет в виду первые слова из книги «Жизнь Плотина» Порфирия, ученика Плотина и автора достоверного описания жизни учителя. Ср.: «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике...» (Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 427). – *Прим. изд.*

ру, подчинить или поглотить его. Вот этот-то *захват* со стороны материальной жизни, стремящейся сделать разумное существо человека страдательным орудием или же бесполезным придатком физического процесса, вызывает противодействие духовного начала, непосредственно выражающееся в чувстве стыда. Здесь разумное утверждение известной нравственной нормы психологически облекается в аффект страха перед ее нарушением или же скорби о нарушении совершившемся. Эта норма, логически предполагаемая фактом стыда, гласит в самом общем своем выражении: *животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной.* Это положение имеет обязательную (аподиктическую) достоверность, ибо оно есть правильный вывод из факта на основании логического закона тождества. Стыдясь быть только животным, человек тем самым показывает, что он *не есть* только животное, а еще нечто другое, и притом высшее (ибо со стороны низшего или равного стыд не имел бы смысла). Ограничиваясь даже одним формальным отношением, нельзя сомневаться, что ясное сознание выше темного ощущения, что разумный принцип достойнее слепого инстинкта, что духовное самообладание лучше, чем самозабвение в физическом процессе. Если же человек соединяет в себе два различные элемента, находящиеся между собою в отношении высшего и низшего, то требование подчиненности последнего первому заключается уже в самом понятии. Поскольку факт стыда не зависит от индивидуальных, племенных и прочих особенностей и содержащееся в нем требование имеет характер *всеобщий,* что в соединении с логическою *необходимостью* этого требования сообщает ему полное значение нравственного *принципа.*

III

Человек, как и животное, живет общею жизнью вселенной. Существенное различие заключается лишь в способе участия того и другого в этой жизни. И животное, как существо одушевленное, внутренне, психически участвует в захваты-

вающих его процессах природы; оно знает, что для него в этих процессах приятно и что неприятно, инстинктивно чует, что в них вредно и что полезно для его (собственного и родового) самосохранения, но все это относится исключительно лишь к непосредственно действующей на животное внешней среде и данному кругу времени, а мировой процесс как *целое* вовсе не существует для животной души – она ничего не может знать о его основаниях и целях и ее участие в нем есть чисто страдательное, или орудное. Человек сам оценивает свое участие в мировом процессе не по отношению только к данным явлениям, действующим на него как *психологические побуждения,* а по отношению также к общему принципу всякой деятельности – к идее достойного и недостойного бытия, или добра и зла, которая сама становится определяющим основанием или мотивом человеческой деятельности. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к *целому* мировому процессу, как деятельного участника в его цели; ибо, определяя все свои действия идеей добра, человек положительно участвует в общей жизни, *лишь поскольку ее цель есть добро.* Но так как это высшее сознание фактически вырастает на почве материальной природы и образуется, так сказать, на ее счет, то этим естественно вызывается в человеке противодействие этой низшей природы, или животной души. Получаются, таким образом, в нашей жизни два противоборствующие течения – духовное и плотское[1]. Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра. Точно так же плотское начало, с которым мы имеем дело в нашем внутреннем опыте, не есть ни физический организм, ни даже животная душа сама по себе, а только возбужденное в этой душе, противоположное высшему сознанию течение,

[1] Это факт нашего внутреннего опыта, который ни в своей психологической действительности, ни в своем этическом значении не зависит от тех или других метафизических понятий о сущности духа и материи.

стремящееся захватить и потопить в материальном процессе начатки духовной жизни.

Тут действительно материальная природа является как зло, ибо она стремится разрушить то, что достойно бытия, как имеющее в себе возможность иного, лучшего, чем материальная жизнь, содержания. Не сама по себе, а только в этом своем дурном отношении к духу материальная природа человека есть то, что, по библейской терминологии, называется *плотью.*

Понятие о *плотском* не следует смешивать с понятием о *телесном.* Тело и с аскетической точки зрения есть «храм духа», тела могут быть «духовными», «прославленными», «небесными», тогда как «плоть и кровь Царства Божия не наследует»[1], [2]. – Плоть есть животность возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая служить материей или скрытою (потенциальною) основой духовной жизни, чем по существу своему должна быть жизнь животная, как с физической, так и с психической своей стороны.

На первоначальных степенях своего развития человек есть духовное существо более в возможности, чем в действительности, но именно эта возможность высшего бытия, выражающаяся в самосознании и самообладании, в противоположность слепой и не владеющей собою природе, – именно эта самосознательная и самообладающая духовная потенция и подвергается опасности со стороны плотской похоти. Плоть, т.е. материя, выходящая из своего страдательного положения, психически стремящаяся к самостоятельности и безмерности, тем самым пытается привлечь к себе духовную силу, вовлечь ее в свой процесс, чтобы

[1] Иногда в Св. Писании слово «плоть» употребляется в широком смысле, как материальное бытие вообще, например: «и Слово плоть бысть» (Иоан. 1, 14), т.е. стало материальным явлением, что не мешало этому воплощенному Слову быть чисто духовным, безгрешным богочеловеком. Но обыкновенно термины: «плоть» и «плотской» – употребляются в Писании в дурном смысле материальной природы, нарушающей свое должное отношение к духу, противоборствующей ему и исключающей его из своей сферы, – такое словоупотребление обычно не только в Новом, но и в Ветхом завете, например: «Не будет Дух Мой пребывать в человеках сих, ибо суть плоть» (Быт. 6, 3).

[2] 1 Коринф. 6, 19; 15, 40, 44, 50; Фил. 3, 21. – *Прим. изд.*

разрешить ее в себя и усилиться на ее счет. Это возможно потому, что хотя по идеальной своей сущности духовное бытие неоднородно с материальным, но по своему фактическому, *проявляемому* существованию в действительном человеке, как сила воплощенная, дух, или, точнее, жизнь духа, есть только видоизменение (трансформация) материального бытия, т.е. ближайшим образом – животной души. С этой реальной точки зрения это – два вида энергии, превратимые один в другой, – подобно тому как механическое движение превращается в теплоту и обратно. Плоть (т.е. животная душа как самостоятельная) сильна только слабостью духа, живет только его смертью. А потому и дух для своего сохранения и усиления требует ослабления плоти, переведения ее из действующего состояния в потенциальное. Таков реальный смысл выставленной нами выше нравственной нормы, или основоположения, гласящего, что плоть должна быть подчинена духу. Здесь же основание всякой практики настоящего нравственного аскетизма.

IV

Нравственное требование подчинения плоти духу встречается с обратным фактическим стремлением плоти подчинить себе дух, вследствие чего аскетический принцип двоится: требуется, во-первых, оградить духовную жизнь от захватов плотского начала и, во-вторых, покорить область плоти, сделать животную жизнь лишь потенцией или материей духа. В силу неразрывной внутренней связи и непрерывного взаимодействия между духовною и плотскою сторонами человеческого бытия, как единого процесса, эти два требования – самосохранения духа от плоти и осуществления духа в плоти – не могут исполняться в совершенной отдельности – они неизбежно переходят одно в другое: дух фактически может ограждаться от захватов плоти лишь на ее же счет, следовательно, отчасти осуществляясь в ней, а вместе с тем осуществление духа возможно только при непрестанных актах самосохранения его от продолжающихся плотских покушений на его самостоятельность.

Весь этот процесс представляется в трех главных моментах: 1) внутреннее *саморазличение* духа от плоти, 2) реальное отстаивание духом своей *независимости* и 3) достигнутое *преобладание* духа над природой, или упразднение дурного плотского начала как такого. Первый момент, определяющий человека в отличие от животных, есть нечто данное, именно в чувстве стыда; третий, как следствие духовного совершенства, когда оно будет уже достигнуто, не может быть прямым предметом нравственного требования или предписания в настоящем: нельзя хотя бы нравственно настроенному и совершенствующемуся, но еще не совершенному человеку предъявлять в виде категорического императива: будь сейчас же бессмертным, или нетленным! – В области этики остается, таким образом, лишь второй момент; и наш нравственный принцип получает следующее ближайшее определение: *подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости. Имея окончательною, уповаемою целью быть полным господином физических сил своей и общей природы, ближайшею, обязательною своею целью ставь: не быть по крайней мере закабаленным слугой бунтующей материи, или хаоса.*

Плоть есть бытие, не владеющее собою, всецело обращенное наружу – пустота, голод и ненасытность, – бытие, расплывающееся во внешности и кончающее реальным распадением; в противоположность этому дух есть бытие по внутренним определениям, вошедшее в себя, самообладающее и действующее наружу собственною своею силою, не переходя во внешность, не теряясь и не разрешаясь в ней. Следовательно, самосохранение духа есть прежде всего сохранение его *самообладания.* Это есть главное во всякой истинной аскезе.

Так как тело человеческое (в своем анатомическом строении и физиологических отправлениях) не имеет самостоятельного нравственного значения, а может служить выражением и орудием как для плоти, так и для духа, то нравственная борьба между этими двумя сторонами нашего существа происходит и в области телесной, или органической жизни, – борьба за власть над телом.

V

В области телесной жизни наша нравственная задача состоит, собственно, в том, чтобы не определяться страдательно плотскими влечениями, особенно в двух главнейших отправлениях нашего организма – питании и размножении.

Но в качестве предварительного упражнения, не имеющего, впрочем, самостоятельного нравственного характера, важно, чтобы дух приобрел власть и над такими отправлениями нашего животного организма, которые не стоят в прямом отношении к «похотям плоти», каковы *дыхание и сон*[1]. *– Дыхание есть основное условие жизни и постоянный способ общения нашего тела с окружающею средой. Для власти духа над телом может быть только желательно, чтобы эта основная функция находилась под управлением, или «контролем», человеческой воли. Сознание этого издревле и повсюду повело к различным аскетическим приемам относительно дыхания. Практику и теорию таких упражнений мы находим и у индийских отшельников, и у кудесников древних и позднейших, и у монахов Афона и других монастырей того же типа, и у Сведенборга, и в наши дни – у Томаса Лэк-Гарриса и у Лоренса Олифанта. Мистические подробности этого дела не относятся к нравственной философии. Ограничусь поэтому лишь общими замечаниями. Некоторый контроль воли над дыханием требуется уже простою благовоспитанностью. Аскетические цели побуждают только идти далее по этому пути. Постепенным упражнением легко достигнуть того, чтобы не дышать ртом ни во время бодрствования, ни во сне, а затем дальнейшим шагом будет умение удерживать всякое дыхание на более или менее продолжительное время*[2]. *Приобретенная власть над этим органическим отправлением, несомненно, укрепляет силы духа и дает ему твердую точку опоры для дальнейших аскетических успехов.*

---

[1] Разумею сон нормальный, о ненормальном см. ниже.

[2] Так называемое «ноздренное дыхание», а также и полное удержание дыхания усердно практиковались, а кое-где и теперь практикуются православными аскетами как одно из условий так называемого «умного делания».

Сон, как временная остановка в деятельности мозга и нервов, т.е. прямых физиологических орудий духа, есть ослабление связи между духовною и телесною жизнью, и для духа важно, чтобы он в этом случае не являлся в исключительно страдательной роли; если сон вызывается физическими причинами, то нужно, чтобы дух был способен по своим собственным мотивам не допускать наступления сна или прерывать сон уже наступивший. Самая трудность такого действия, несомненно возможного, показывает его значение. Умение преодолевать сон и вызывать по своей воле пробуждение есть непременное требование духовной гигиены. Впрочем, сон имеет другую сторону, отличающую его от дыхания и других безразличных (в нравственном смысле) отправлений организма и сближающую его с питанием и размножением: сном, как и этими двумя функциями, можно злоупотреблять в пользу плотской и во вред духовной жизни. Самая склонность к чрезмерному сну показывает уже перевес материального, страдательного начала; уступка же этой склонности и действительное злоупотребление сном, несомненно, расслабляет дух и усиливает плотские похоти. Поэтому в исторических проявлениях аскетизма, например в христианском монашестве, борьба со сном имеет значительную роль. Разумеется, выражающееся во сне ослабление связи между духовною и телесною жизнью (точнее: между сознательною и инстинктивною областями жизни) может совершаться и в ту и в другую сторону: сонливцев следует отличать от сновидцев; но как общее правило можно принять, что особая способность к значительным и вещим сновидениям показывает силу духа, уже достигнутую аскетическою практикой (следовательно, между прочим, и борьбою с наслаждением плотского сна).

VI

У животных перевес материи над формой происходит от избытка питания, как это наглядно можно видеть на примере гусениц между низшими и откормленных свиней между выс-

шими животными[1]. У человека та же причина (избыток питания) обусловливает перевес животной жизни, или плоти, над духом. Вот почему воздержание в пище и питье – пост – всегда и везде составляло одно из основных требований нравственности. Это воздержание касается, во-первых, количества – и тут не может быть общего правила – и, во-вторых, качества. В этом последнем отношении правилом всегда и везде было воздержание от пищи животной, и в особенности так называемой мясной (т.е. мяса теплокровных животных). Причина этого состоит в том, что мясо, легче и полнее претворяемое в кровь, скорее и сильнее повышает энергию плотской жизни[2]. Воздержание от мясной пищи, без сомнения, может утверждаться как всеобщее требование. Все возражения против этого правила не выдерживают критики и давно опровергнуты не только моралистами, но и естествоведами. Было время, когда употребление сырого или прошедшего через огонь человеческого мяса считалось делом нормальным[3]. С точки зрения аскетической воздержание от мяса (и вообще животной пищи) вдвойне полезно: во-1-х, поскольку этим ослабляется энергия плотской жизни, во-2-х, так как наследственная привычка развила естественную потребность в этой пище, то воздержание от нее, упражняя силу воли насчет материального влечения, повышает тем самым духовную энергию.

---

[1] См. «Красота в природе» (1 кн. «Вопр. фил. и психол.» 1889 г.).

[2] Существует еще другой мотив для воздержания от мясной и вообще животной пищи – мотив также нравственного, но не аскетического, а альтруистического характера – именно распространение на животных заповеди милосердия или жалости. Этот момент преобладает в буддийской этике, тогда как аскетический принят в церковно-христианской.

[3] По библейскому учению, пища нормального (райского) человека состояла из одних только плодов и трав в натуральном виде. Это и теперь составляет правило строжайшего монашеского поста как на Востоке, так и на Западе (трапписты). Между этим крайним пределом и легким католическим постом для мирян существует множество степеней, которые имеют свое естественное основание (например, различие между теплокровными и холоднокровными животными, вследствие чего рыба считается одним из видов постной пищи), но не представляют принципиального и общеобязательного значения.

Что касается до питья, то самое простое благоразумие запрещает употребление крепких напитков, доводящее до потери разума. Аскетический принцип требует, конечно, большего. Вообще вино повышает энергию нервной системы и чрез нее психической жизни; на низших ступенях духовного развития, где преобладающая сила в душе еще принадлежит плотским мотивам, все, что возбуждает и поднимает служащую душе нервную энергию, идет на пользу этого господствующего плотского элемента и, следовательно, крайне вредно для духа; поэтому здесь необходимо полное воздержание «от вина и сикера»[1]. Но на более высоких ступенях нравственной жизни, какие достигались и в языческом мире, например Сократом (см. Платонов «Пир»), энергия организма служит более духовным, нежели плотским, целям, и повышение нервной деятельности (разумеется, в пределах, не затрагивающих телесного здоровья) усиливает действие духа и, следовательно, может быть в известной мере не только безвредно, но даже и прямо полезно. Всеобщим и безусловным правилом остается здесь одно: *сохранять духовную трезвость и ясность сознания*[2].

Самое важное и решающее значение при борьбе духа с плотью в физиологической области имеет половая функция. Нравственно-дурное (плотский грех) следует видеть, конечно, не в физическом факте деторождения (и зачатия), который, напротив, есть некоторое искупление греха, а только в безмерном и слепом влечении (похоть плоти, concupiscensia) к внешнему, животно-материальному соединению с другим лицом (на деле или в воображении), которое ставится как

---

[1] Лев. 10, 9; сикер – крепкий напиток. – *Прим. изд.*

[2] Впрочем, так как при действительном нравственном уровне человечества господство плотских влечений есть правило, а преобладание духовных побуждений – только исключение, и притом довольно неустойчивое, то проповедь трезвости и борьба против искусственного одурения может без всяких практических неудобств выставлять своим правилом полное воздержание от крепких напитков и всяких других возбуждающих средств. Но это уже имеет значение педагогическое и профилактическое, а не принципиально-нравственное.

цель само для себя, как независимый предмет наслаждения. Преобладание плоти над духом всего сильнее, ярче и прочнее выражается в плотском соединении двух лиц. Недаром именно с этим связано непосредственное чувство стыда. Заглушать или извращать это свидетельство после многих тысячелетий внешнего и внутреннего развития, с высоты утонченного ума объявлять хорошим то, что простое чувство дикаря уже признало дурным, – вот величайший позор для человечества и яркое доказательство нашей испорченности. Действительная или предполагаемая необходимость известного акта для посторонних целей не может быть достаточным основанием при оценке его собственного постоянного качества. Принятие яда может быть необходимо против какой-нибудь болезни, но сама эта необходимость есть уже аномалия с точки зрения гигиенической.

Нравственный вопрос касательно половой функции есть прежде всего вопрос *внутреннего* к ней отношения или оценки по существу. Как мы, внутри себя, должны отнестись к этому факту, по окончательной норме, с точки зрения безусловно-должного, – одобрить или осудить его? На *какой путь* должны мы стать и дальше идти по отношению к этому факту: на путь ли его утверждения и распространения или же на путь его отрицания, ограничения и окончательного упразднения? Чувство стыда и голос совести в каждом конкретном случае определенно и решительно дают второй ответ, и нравственной философии остается только придать ему форму общего разумного правила. Плотское условие размножения для человека есть зло; в нем выражается перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа, это есть дело, противное достоинству человека, гибель человеческой любви и жизни; нравственное отношение наше к этому факту должно быть решительно отрицательное: мы должны стать на путь его ограничения и упразднения; а когда и как совершится это упразднение во всем человечестве, или хотя бы в нас самих, это – вопрос, вовсе не принадлежащий к нравственной области. Всецелое превращение нашей плот-

ской жизни в духовную, *как событие*, не находится в нашей власти, будучи связано с общими условиями исторического и космического процесса, а потому и не может быть предметом нравственной обязанности, правила или предписания. Обязательно для нас и имеет нравственное значение внутреннее наше отношение к этому коренному проявлению плотской жизни, именно – признание его злом, решение этому злу не поддаваться и добросовестное исполнение этого решения, насколько это от нас зависит. С такой точки зрения мы можем, конечно, судить и внешние наши поступки, но только потому, что связь их с внутренними нравственными условиями нам известна; чужих же поступков в этой сфере мы судить не должны, а только чужие *правила.* Как правило, утверждение плотского отношения полов для человека есть во всяком случае зло. Безусловного осуждения заслуживает окончательное примирение человека с царством смерти, которое поддерживается и увековечивается плотским размножением. Такова положительно-христианская точка зрения, с которой этот важнейший вопрос решается по духу, а не по букве, следовательно, безо всякой *внешней* исключительности. «Могий вместити, да вместит»[1]. Брак одобряется и освящается, деторождение благословляется, а безбрачие превозносится как «ангельское житие»[2]. Но самое это обозначение его *ангельским* как будто намекает на третий, высший путь – *божественный.* Ибо человек по назначению своему больше ангела (см. «Смысл любви», а также «Жизненная драма Платона»[3]).

Если высшая Премудрость, по всегдашнему своему обыкновению – извлекать из зла большее добро, пользуется нашими плотскими грехами для усовершенствования человечества посредством новых поколений, то это, конечно, служит к Ее славе, а нашему – утешению, но не оправданию. Ведь таким же образом поступает Она и со всяким другим злом, чем, од-

[1] Матф. 19, 12.

[2] 1 Коринф. 7; 1 Тим. 2, 15; Лук. 20, 34–36.

[3] См.: Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 7. (См.: «Смысл любви» и «Жизненная драма Платона».)

нако, ни различие добра от зла, ни обязательность для нас первого нисколько не упраздняются. Полагать же, что проповедь полового воздержания, хотя бы самая энергичная и успешная, может *преждевременно* прекратить физическое размножение человеческой природы и привести ее к гибели, есть мнение столь нелепое, что по справедливости следует усомниться в его искренности. Едва ли может кто-нибудь серьезно бояться опасности для человечества именно с этой стороны. Пока для обновления человеческого рода необходима смена поколений, охота к произведению этой смены, наверное, не оскудеет в людях. Во всяком случае тот момент, хотя бы он – per impossibile[1] – наступил завтра, когда все люди окончательно победят в себе плотскую похоть и станут вполне целомудренными, – этот самый момент и будет концом исторического процесса и началом «будущей жизни» всего человечества, и, следовательно, самое понятие о «преждевременном» прекращении деторождения в силу проповеди целомудрия есть чистейшая бессмыслица, изобретенная лицемерами: ну кто же когда-нибудь, отдаваясь плотскому влечению, думал этим обеспечивать будущность человечества?[2]

VII

Правила аскетической нравственности в области телесной жизни: приобретай власть над дыханием и сном, ограничивай свое питание и воздерживайся от плотской похоти, хотя по собственной природе своей, как правила для воли, имеют все равно внутренний нравственно-психологический характер, но по предмету своему находятся не в одинаковой связи с психологическою стороною плотской жизни. Первое правило и отчасти второе (относительно дыхания и сна) име-

[1] Вследствие невозможности (*лат.*).

[2] Здесь не говорится о брачном союзе в его высшем, духовном смысле, который не связан ни с плотским грехом, ни с деторождением, а есть первообраз совершеннейшего соединения существ – «тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь» (Ефес. 5, 32). Об этом мистическом значении супружества см. «Смысл любви» («Вопросы», кн. 14, 15, 16, 17 и 21).

ют предметом отправления чисто физиологические, которые сами по себе не враждебны духу и прямой опасности для него не представляют; его интерес здесь только в том, чтобы управлять этими функциями для укрепления собственных сил ввиду дальнейшей, более существенной борьбы. Питание и особенно размножение, а чрез них и аскетические правила, к ним относящиеся, имеют иное свойство. Связанные с этими отправлениями положительные чувства наслаждения могут становиться целью для воли, связывать духовные силы и вовлекать их в поток плотской жизни. В особенности последняя из этих функций совершенно несовместима (при обыкновенных условиях) с сохранением духовного самообладания. С другой стороны, если дыхание и сон суть только процессы в нашем собственном организме, то питание и размножение связаны с внешними предметами, которые помимо своего фактического существования и отношения к нам могут, как субъективные *представления,* овладевать воображением и хотением и захватывать область духа. Отсюда необходимость аскетической борьбы с внутренними плотскими грехами, еще более постыдными, чем внешние: ибо гастроном, у которого текут слюни при одном воображении утонченных кушаний, без сомнения, более отступает от человеческого достоинства, нежели человек, допускающий фактически излишества питания без особенных о том помышлений.

С этой стороны аскетическое отношение к питательной и половой функциям принадлежит не к физиологической, а к психологической области борьбы духа с плотию. Прямым предметом борьбы являются здесь не отправления организма, а душевные состояния – сластолюбия, опьянения, сладострастия. Эти греховные аффекты, могущие перейти в страсти и пороки, становятся в ряд других дурных возбуждений, как гнев, зависть, корыстолюбие и т.д. Эти другие страсти – *злые*, а не *постыдные* только – по предмету своему (отношения к ближним) подлежат суждению не аскетической, а альтруистической нравственности. Но есть некоторые общие правила для внутренней нравственно-психологической борьбы с

греховными влечениями как таковыми, независимо от того, относятся ли они к другим людям или к собственной материальной природе.

Внутренний процесс, посредством которого дурное влечение овладевает нашим *я,* представляет три главные степени. Сначала возникает в уме представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующего одной из дурных наклонностей нашей природы. Это представление вызывает дух на помысл о нем. В этом первом моменте достаточно простого акта воли, *отвергающего* этот помысл; дух должен только обнаружить свою твердость и непроницаемость для чужеродных элементов[1]. Если же этого не сделано, то помысл развивается в целую мечтательную картину того или другого характера – сладострастную, или злобно-мстительную, или тщеславную и т.д.[2]. Эта картина заставляет ум заниматься ею, и от нее уже нельзя отделаться одним отрицательным актом воли, а требуется *отвлечение* ума размышлением в противоположном направлении (например, размышлением о смерти).

[1] Это правило у церковных писателей (см., напр.: Avgustinus Endrratio in. Rs CXXXVI. V. 9. Patologia Latina 31 (Августин. Пояснение к псалму 136. Ст. 9)) обозначается как требование «разбивать вавилонских младенцев о камень» по аллегорическому смыслу псаломского стиха: «*Дщи Вавилоня окаянная! Блажен, иже возьмет и разбиет младенцы твоя о камень*» (Пс. 136, 8–9) (Вавилон – царство греха; вавилонский младенец – зародившийся в помысле и еще не развившийся грех; камень – твердость веры).

[2] При живом воображении и малой духовной опытности – в молодые годы – это развитие злого помысла совершается очень быстро и, дойдя до крайнего абсурда, вызывает сильную нравственную реакцию. Так, например, у вас явилась мысль о враждебном вам человеке, сопровождаемая хотя бы слабым чувством обиды, негодования или гнева. Если вы сейчас же не разобьете этого вавилонского младенца о камень, то воображение, покорное дурной страсти, разом создает живую картину. Вот вы уже встретились с неприятным лицом и поставили его в неловкое положение. Вся его негодность обличена. У вас является velleitas (жажда, желание – *лат.*) великодушия, но разгоревшаяся уже страсть превозмогает. Однако вы еще держитесь в границах благовоспитанности. Слагаются тонко-язвительные речи, но скоро они становятся более язвительными, чем тонкими; раздаются «оскорбления словом», потом «оскорбления действием». Дьявольски-сильным кулаком наносите вы победоносные удары. Злодей опрокинут, злодей убит, и вы каннибальски пляшете на его трупе… Дальше уже идти некуда, и приходится только креститься и отплевываться.

Но если ум в этом втором моменте вместо того, чтобы отвлекаться от картин греха, останавливается на них и, так сказать, соединяется с ними, то наступает неизбежно третий момент, когда уже не ум только, скрытно побуждаемый дурною склонностью, но весь дух *отдается* греховному помыслу и наслаждается им. Правило для избавления от этого плена уже не может ограничиваться ни отвергающим актом воли, ни отвлекающим размышлением ума – требуется практическое нравственное дело, *восстановляющее* внутреннее равновесие во всем человеке. Иначе победа греховного возбуждения над духом переходит в страсть и порок. Тут же человек теряет свою разумную свободу, а нравственные предписания теряют свою силу над ним.

Этика есть гигиена, а не терапия духовной жизни.

VIII

Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека. Принцип истинного аскетизма есть принцип духовного самосохранения. Но внутреннее самосохранение *отдельного* человека, существа хотя и духовного (т.е. обладающего разумом и волей), но в отдельности своей *ограниченного,* или относительного, не может быть *безусловным добром,* или высшею и окончательною целью жизни. – Рабство человека плотским влечениям (в широком значении, т.е. всему противоразумному, бессмысленному), превращающее его в худший вид животного, есть, без сомнения, зло. В этом смысле никто не может добросовестно возражать против аскетизма, т.е. возведенного в принцип воздержания. Всякий согласен, что неспособность к сопротивлению животным инстинктам есть бессилие духа – нечто для человека *постыдное*, следовательно, дурное. Значит, способность к такому сопротивлению, или к воздержанию, есть добро и должна быть принята как норма, из которой могут вытекать определенные правила жизни. В этом пункте (как и в других) нравственная философия только уясняет и развивает

то, что утверждается простым человеческим сознанием. Помимо всяких принципов – обжорство, пьянство, распутство непосредственно вызывают отвращение и презрение, а воздержание от этих пороков пользуется невольным уважением, т.е. признается добром. Однако это добро *не* безусловно в своей отдельности. Ибо приобретенная правильным воздержанием власть духа над плотью, или сила воли, может употребляться для целей безнравственных. *Сильная воля может быть злою.* Человек может подавлять низшую природу для того, чтобы тщеславиться или гордиться своею высшею силой; такая победа духа не есть добро. Еще хуже, если самообладание духа и сосредоточение воли употребляются на то, чтобы приносить вред ближним, хотя бы без целей низменной корысти. Бывали и бывают успешными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемерию и тщеславию, но и прямо злобные, коварные и жестокие эгоисты. По общему признанию, такой аскет гораздо хуже в нравственном смысле, чем простодушный пьяница и обжора или сострадательный развратник. Итак, аскетизм сам по себе еще не есть добро и, следовательно, не может быть высшим или безусловным принципом нравственности. Истинный (нравственный) аскет приобретает власть над плотью не для укрепления формальных сил духа, а для лучшего содействия добру. Аскетизм, который освобождает дух от страстей постыдных (плотских) лишь для того, чтобы тем крепче связать его страстями злыми (духовными), очевидно, есть ложный или безнравственный аскетизм[1];

[1] Если подавление плоти принимается не как средство для добра или для зла, а как цель сама по себе, то возникает особый род ложного аскетизма, в котором плоть отождествляется с телом и всякое телесное мучение считается добродетелью. Впрочем, этот ложный аскетизм самоистязания, хотя не имеет первоначально злой цели, в дальнейшем развитии легко становится злом: или превращаясь в медленное самоубийство, или переходя в особый вид сладострастия. Было бы, однако, неосторожно порицать таким образом все случаи самоистязания. Дело в том, что натуры, у которых материальная жизнь особенно сильна, могут нуждаться в героических средствах для ее обуздания. Поэтому не следует осуждать без разбора столпничество, вериги и другие подобные меры борьбы с плотью, употреблявшиеся в богатырскую эпоху аскетизма.

его первообразом, по христианским понятиям, следует признать диавола, который не ест, не пьет, не спит и пребывает в безбрачии. Если злой или безжалостный аскет не может быть нравственно одобрен, то, значит, самый принцип аскетизма имеет нравственное значение только условно, именно *под условием* своего соединения с принципом *альтруизма,* коренящимся в жалости. Рассмотрим же этот второй нравственный принцип.

Глава третья.
Жалость и альтруизм

I

Долгое время думали, а многие опять начинают думать, что высшая добродетель, или святость, состоит в аскетизме, в «умерщвлении плоти», в подавлении естественных влечений и привязанностей, в воздержании и бесстрастии. Мы видели, что в этом идеале, несомненно, есть истина, так как ясно, что высшая, или духовная, сторона в человеке должна преобладать над низшею, или материальною, и усилия воли в этом направлении, как акты духовного самосохранения, суть первое условие всякой нравственности, – нельзя, однако, *первое условие* превращать в *последнюю цель.* Человек должен укреплять дух и подчинять ему плоть не потому, чтобы в этом была цель его жизни, а потому, что, только освободившись от рабства слепым и злым материальным влечениям, может человек служить как следует правде и добру и достигнуть своего положительного совершенства.

Правила воздержания укрепляют в исполняющем их человеке силы духа, но для того, чтобы этот сильный дух имел нравственное значение, т.е. был не злым, а добрым, нужно, чтобы власть над собственною плотью соединялась в нем и с положительным, благожелательным отношением к другим существам. Без этого условия господство аскетического нача-

ла, даже на почве истинной религии, приводит к ужасающим последствиям, как показала история. Служители средневековой церкви, мучившие и сжигавшие еретиков, евреев, колдунов и ведьм, были по большей части люди в аскетическом смысле безупречные, но односторонняя сила духа, при отсутствии жалости, делала их воплощенными дьяволами. Такие горькие плоды средневекового аскетизма достаточно оправдывают реакцию против него, которая в области философской этики привела к господству *альтруистического* начала нравственности.

Это начало имеет свой глубокий корень в нашей природе, именно в виде чувства жалости, общего человеку с другими живыми существами. Если чувство стыда выделяет человека из прочей природы и противопоставляет его другим животным, то чувство жалости, напротив, связывает его со всем миром живущих, и притом в двояком смысле: во-первых, потому, что оно принадлежит человеку *вместе* со всеми другими живыми существами, а во-вторых, потому, что все живые существа могут и должны стать *предметами* этого чувства для человека.

II

Что естественный корень нашего нравственного отношения к другим заключается не в участии, или чувстве солидарности вообще, а именно в жалости, или сострадании, – это есть истина, вовсе не связанная с какою-нибудь метафизическою системой (напр., с буддийским вероучением или с «философией воли» Шопенгауэра) и нисколько не зависящая от пессимистического взгляда на мир и жизнь. Как известно, Шопенгауэр утверждает, что сущность мира есть воля, а воля по существу есть состояние неудовлетворенности (так как при удовлетворении нечего хотеть); поэтому неудовольствие или страдание есть основное и положительное определение всякого бытия (внутри его самого), а следовательно, внутренняя нравственная связь (или солидарность) существ между собою есть состра-

дание. Но, оставляя в стороне эту сомнительную метафизику (и столь же сомнительные вычисления Гартмана, старающегося доказать, что количество страданий в человечестве неизмеримо больше количества удовольствий), мы по существу дела находим, что основанием нравственного отношения к другим существам может быть *принципиально* только жалость, или сострадание, а никак не со-радование или со-наслаждение.

Человеческие наслаждения, удовольствия и радости бывают, конечно, невинными и прямо добрыми, и тогда сочувствие им имеет положительно-нравственный характер; но рядом с этим человеческие наслаждения могут иметь и весьма часто имеют безнравственный характер. Злой и мстительный человек находит удовольствие в оскорблении и мучении своих ближних, он наслаждается их унижением, радуется причиненному им вреду; сладострастный человек полагает главную радость жизни в разврате, жестокий – в умерщвлении если не людей, то животных, пьяница счастлив, когда приводит себя в одурение, и т.д. Во всех этих случаях чувство удовольствия нельзя отделить от дурных действий, его вызывающих, а иногда это удовольствие сообщает безнравственный характер таким действиям, которые сами по себе были бы безразличны. Так, когда солдат на войне по команде убивает неприятеля, побуждаемый только «долгом службы», то, как бы мы в принципе ни относились к войне вообще, мы, конечно, не станем обвинять этого солдата в безнравственной жестокости; другое дело, если он находит *удовольствие* в убийстве и с наслаждением прокалывает человека штыком. В более простых случаях это еще яснее: так, несомненно, что безнравственный характер пьянства состоит вовсе не во внешнем действии глотания известных напитков, а только во внутреннем *удовольствии,* которое находит человек в том, чтобы искусственно одурять себя.

Но если известное удовольствие само по себе безнравственно, то и сочувствие ему со стороны другого лица (со-радование, со-наслаждение) получает такой же безнравственный характер. Дело в том, что положительное сочувствие

какому-нибудь удовольствию заключает в себе *одобрение* этого удовольствия, – так, сорадуясь пьянице в его любимом наслаждении, я тем самым одобряю пьянство; разделяя с кем-нибудь удовольствие удачного мщения, я тем самым одобряю мстительность; а так как удовольствие – это есть нечто дурное, то сочувствующий ему одобряет дурное и, следовательно, впадает сам в безнравственность. Как соучастие в преступлении само признается преступлением, так сочувствие в порочном наслаждении или радости само должно быть признано порочным. И действительно, сочувствие какому-нибудь дурному наслаждению кроме одобрения его предполагает еще в самом сочувствующем такую же дурную склонность; только пьяница сорадуется чужому пьянству, только злобный человек наслаждается чужим мщением. Значит, участие в чужом удовольствии или радости бывает хорошо или дурно, *смотря по предмету,* и, следовательно, оно *само по себе* никак не есть *основание* нравственных отношений, так как может быть и безнравственным.

Нельзя сказать того же о страдании и сострадании. По самому понятию страдание есть такое состояние, в котором воля страдающего не принимает прямого и положительного участия. Когда говорится о «вольном страдании», то разумеется, что предмет воли не есть само страдание, а то, что делает его необходимым, или то благо, которое достигается посредством страдания. Мученик соглашается на мучения не ради их самих, а как на необходимое при данных условиях следствие своей веры и как на путь, ведущий к высшей славе и Царству Небесному. С другой стороны, страдания могут быть заслуженными, т.е. причинами их могут быть дурные поступки, но само страдание отделяется от своей причины и не заключает в себе нравственной вины, а напротив, признается ее обличением и искуплением. Хотя пьянство есть грех, но никакой ригорист не усмотрит греха в головной боли от похмелья. А потому и участие в чужом страдании (хотя бы заслуженном) – сострадание, или жалость, – никогда не может представлять ничего безнравственного. Сочувствуя страждущему, я вовсе не одо-

бряю дурную причину его страдания[1]. Сожаление о страданиях преступника, конечно, не есть одобрение или оправдание преступлений. Напротив, чем большую жалость возбуждают во мне прискорбные последствия чьих-нибудь грехов, тем сильнее мое *осуждение* этих грехов.

Участие в чужом удовольствии всегда может быть своекорыстно; даже, например, в случае старика, разделяющего веселость ребенка, альтруистический характер такого чувства остается сомнительным; этому старику во всяком случае приятно оживлять память собственного беззаботного детства. Напротив, всякое серьезное чувство сожаления о чужом страдании, нравственном или физическом, тяжело для испытывающего это чувство и, следовательно, противно его эгоизму, что видно уже из того, что искренняя скорбь о других смущает нашу личную радость, омрачает наше веселие, т.е. оказывается несовместимою с состоянием эгоистической удовлетворенности. Итак, действительное *сострадание,* или жалость, не может иметь своекорыстных мотивов, и есть чувство *чисто*-альтруистическое, в противоположность *со-радованию,* или со-наслаждению, которое есть чувство смешанного и неопределенного (в нравственном смысле) характера.

III

Есть еще другая причина, по которой участие в чужих радостях или удовольствиях не может само по себе иметь того основного значения для этики, какое принадлежит чувству жалости, или сострадания. В *основу* нравственности по тре-

[1] *Кажущийся* пример противного представляют те случаи, когда кто-нибудь сочувствует другому, скорбящему о неудаче своего злодеяния. На самом деле и здесь, поскольку участие происходит только из жалости, оно вовсе не относится к дурной причине огорчения, нисколько не предполагает ее одобрения и, следовательно, остается невинным и хорошим. Если же, сожалея о промахнувшемся убийце, я оплакиваю и самый промах, то безнравственна здесь не моя жалость к злодею, а, напротив, моя *безжалостность* к его жертве. Вообще, когда несколько лиц оказываются солидарными между собою в каком-нибудь злодеянии, то нравственное осуждение относится не к факту их солидарности, а только к ее дурному предмету.

бованию разума можно полагать только такие чувства, которые каждый раз содержат в себе побуждения к определенному действию, из обобщения которых образуется затем определенное нравственное правило или принцип. Но удовольствие или радость есть *конец* действия, в нем достигнута цель деятельности, и участие в чужом удовольствии, как и ощущение своего собственного, не заключает в себе никакого побуждения и основания к дальнейшему действию. Напротив, жалость прямо побуждает нас к действию с целью избавить другое существо от страдания или помочь ему. Такое действие может быть чисто внутренним, например, когда жалость к врагу удерживает меня от нанесения ему обиды или вреда, но и это во всяком случае есть действие, а не пассивное состояние, как радость или удовольствие. Разумеется, я могу находить внутреннее удовлетворение в том, что не обидел ближнего, но лишь после того, как акт воли совершился. Точно так же, когда дело идет о положительной помощи страдающему или нуждающемуся ближнему, удовольствие или радость (доставляемая этим как ему, так и самому помогающему) есть лишь окончательное следствие и завершение альтруистического поступка, а не основание, из которого он вытекает. В самом деле, если я вижу страдающее существо, нуждающееся в моей помощи, или узнаю о нем, то одно из двух: или это чужое страдание отзывается во мне также более или менее сильным страданием, я испытываю жалость, и в таком случае *это* чувство есть прямое и достаточное основание, побуждающее меня к деятельной помощи; или же, в противном случае, если чужое страдание *не* вызывает во мне жалости или вызывает в степени, недостаточной для побуждения к действию, тем более будет недостаточно представление об удовольствии, которое произошло бы из моего действия. Ясно, что отвлеченная и условная мысль о будущем душевном состоянии никак не может действовать сильнее непосредственного созерцания или конкретного представления настоящих физических и душевных состояний, требующих прямого воздействия. Следовательно, во всяком альтруистическом поступке действительное его основание, или произ-

водящая причина (causa efficiens), есть восприятие или представление чужого страдания, существующего в настоящем, а не мысль о том удовольствии, которое могло бы произойти в будущем вследствие оказанного благодеяния. Конечно, когда кто-нибудь в силу жалости решился помочь страдающему существу, то он может (буде есть на то время) представить себе, особенно по воспоминанию прежних опытов, и ту радость, которую он этим доставит как тому существу, так и самому себе, но принимать эту сопровождающую или привходящую мысль за действительное основание решения было бы противно и логике, и психологическому опыту.

Итак, если, с одной стороны, участие в настоящих удовольствиях и радостях других существ, как в состояниях достигнутого удовлетворения, по самому понятию не может заключать в себе основания и правила действий, а с другой стороны, условное представление будущих удовольствий, как предполагаемых следствий устраненного страдания, может быть только косвенным и второстепенным дополнением действительного чувства сострадания, или жалости, побуждающего к деятельному добру, то, следовательно, за одним этим чувством и остается значение настоящего основания альтруистических поступков.

Кто жалеет о чужих страданиях, тот, конечно, принимает участие и в чужих радостях и удовольствиях, когда они невинны и безвредны. Но это естественное следствие нравственного отношения к другим нельзя принимать за *основание* нравственности. Истинно добрым можно признать только то, что само по себе хорошо и потому *во всех случаях* сохраняет свой добрый характер, никогда не становясь злом; поэтому подлинным основанием нравственности (как добра) в той или другой области отношений может быть только такое данное, из которого выводится *общее* и безусловное правило для этих отношений. Такова именно жалость по отношению к нам подобным; ибо жалеть все страждущие существа есть свойство одобрительное *безусловно и во всех случаях,* так что оно может быть возведено в правило, не требующее никаких ограни-

чений, тогда как участие в чужих радостях и удовольствиях может быть одобряемо лишь условно и с ограничениями, да и в тех случаях, когда одобряется, не заключает в себе, как мы видели, никакого правила действий.

IV

Тот факт, что отдельное существо может чувствовать как бы за пределами своей индивидуальности, болезненно отзываясь на чужое страдание, т.е. ощущая его как свое собственное, – этот несомненный и столь распространенный факт может казаться на иной взгляд чем-то загадочным и таинственным. Именно таким признает его тот философ, который в сострадании полагает единственную основу всей нравственности.

«Как возможно, – спрашивает он, – чтобы страдание, которое не есть мое, поражает не меня, сделалось, однако, столь же непосредственно, как в других случаях только мое собственное, мотивом для меня и побуждало бы меня к действию?» – «Это предполагает, – говорит он далее, – что я с другим в некоторой мере отождествился и что, следовательно, граница между *я* и *не-я* на этот раз снята: только тогда положение другого, его потребность, его нужда, его страдание непосредственно (?) становятся моими; тогда я уже более не вижу его таким, каким он все-таки дается мне в эмпирическом представлении – как нечто мне чуждое, для меня безразличное (?), совершенно (?) от меня отдельное; но здесь, напротив (т.е. при сострадании), в нем (этом чужом существе) страдаю и я, несмотря на то что его кожа не покрывает моих нервов. Только чрез такое отождествление может *его* страдание, *его* нужда стать мотивом *для меня,* каковым помимо этого может быть только мое собственное страдание. Это явление в высшей степени таинственно, – это настоящее таинство этики, ибо это есть нечто такое, о чем разум не может дать прямого отчета (?!), и основания этого явления не могут быть найдены путем опыта. И между тем это есть нечто повседневное. Каждый испытал это на себе и видел в других. Это таинство

совершается каждый день на наших глазах в частных случаях – каждый раз, когда по непосредственному влечению, без дальних рассуждений человек помогает другому и защищает его, подвергая иногда очевидной опасности свою жизнь ради человека, которого он видел в первый раз, и не думая при этом ничего, кроме того именно, что он видит великую нужду и опасность другого; обнаруживается это таинство и в широких размерах, когда целый народ жертвует своим достоянием и кровью для защиты или освобождения другого угнетенного народа. И всегда необходимым условием для того, чтобы подобные действия заслуживали безусловного нравственного одобрения, является именно присутствие этого таинственного акта сострадания, или внутреннего отождествления себя с другим безо всяких иных мотивов»[1].

Это рассуждение о таинственном характере сострадания отличается более литературным красноречием, нежели философскою правдивостью. Таинственность здесь не заключается в самом факте, а происходит из неверного его описания, в котором крайние термины выставляются с непомерно преувеличенною яркостью и резкостью, а действительные переходы и отношения между ними совершенно скрадываются, как будто бы их вовсе не было. В своей области Шопенгауэр так же злоупотребляет риторическим приемом контраста, или антитезы, как Виктор Гюго – в своей[2]. Дело представляется так, будто данное существо, *безусловно отдельное* от другого, вдруг *непосредственно* с ним *отождествляется* в чувстве сострадания. Это было бы, конечно, таинственно в высшей степени. Но в действительности ни той совершенной отдельности, ни того непосредственного отождествления, о которых говорит Шопенгауэр, вовсе не существует. Чтобы понять какое-нибудь отношение, нужно взять его сначала в простейшем и первичном его проявлении. Таков материнский инстинкт у животных.

[1] Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2 изд. Лейпциг, 1860. Стр. 230.

[2] См.: Гюго В. Кромвель. Предисловие // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С. 447–449. – *Прим. изд.*

Когда собака защищает своих щенят или страдает при их гибели – где тут вся эта таинственность, о которой говорит Шопенгауэр? Представляют ли эти детеныши для их родительницы «нечто чуждое, безразличное, совершенно отдельное»?[1] Ведь между ею и ими существовала изначала прямая, реальная связь, физическая и органическая, независимо от всякой метафизики ясная и несомненная для самого простого эмпирического взгляда. Эти существа были в продолжение известного времени только реальною частью ее собственного тела, ее и их нервы действительно покрывала одна общая кожа, и самое начало их существования было лишь изменение в ее собственном организме, сразу болезненно отразившееся и в ее ощущении[2]. Эта реальная, органическая связь при рождении ослабляется, так сказать, растягивается, однако не разрывается совсем и не заменяется «совершенною отдельностью». Поэтому участие матери в страданиях ее детенышей, в сущности, есть такой же естественный факт, как то, что мы болезненно ощущаем свой порезанный палец или вывихнутую ногу, – в известном смысле и это, конечно, таинственно, но не в том, который имеет в виду философ сострадания. Между тем и все прочие, более сложные проявления этого чувства имеют такое же основание. Все существующее вообще, а в особенности все живые существа связаны между собою совместностью бытия и единством происхождения, все суть части и порождения одной общей матери – природы, нигде и ни в чем нет той «совершенной отдельности», о которой говорит философ. Естественная, органическая связь всех существ, как частей одного целого, есть данное опыта, а не умозрительная идея только, а потому и психологическое выражение этой связи – внутреннее участие одного существа в страдании других, сострадание, или жалость, – есть нечто понятное и с эмпирической точки зрения,

---

[1] Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. IV. С. 234–235. – *Прим. изд.*

[2] Кроме человеческих матерей и у некоторых животных наблюдается nausea a conceptu (отвращение к беременности – *лат.*). – Установившееся на почве физической связи чувство материнства может потом, как и все чувства, подлежать обманам, переноситься на чужих, подложенных детенышей.

как выражение естественной и очевидной *солидарности* всего существующего. Это участие существ друг в друге соответствует явному смыслу вселенной, вполне согласно с разумом, или совершенно рационально. Бессмысленно, или иррационально, напротив, взаимное отчуждение существ, их субъективная отдельность, противоречащая объективной нераздельности. Этот факт внутреннего эгоизма, а никак не взаимное участие между частями единой природы есть действительно нечто таинственное и загадочное в высшей степени – нечто такое, о чем разум не может дать прямого отчета, и основания *этого* явления не могут быть найдены путем опыта.

Но если между существами нет и не может быть совершенной отдельности (которая лишь утверждается, но не осуществляется эгоизмом), то, с другой стороны, взаимная их связь, психологически выражающаяся в сострадании, или жалости, вовсе не есть то «непосредственное отождествление», о котором говорит философ «Воли и представления». Когда я жалею моего друга, у которого болит голова, то обыкновенно это чувство сострадания не переходит в головную боль; не только я сам не отождествляюсь непосредственно с ним, но и состояния наши остаются *не* тождественными, и я отчетливо различаю свою здоровую голову от его больной. Точно так же, насколько мне известно, никогда еще не бывало такого случая, чтобы сострадательный человек, бросающийся в воду для спасения утопающего, принимал при этом его за себя или себя за него. Даже курица – существо несомненно более чадолюбивое, нежели рассудительное, – все-таки ясно понимает различие между собою и своими цыплятами, а потому и соблюдает относительно их определенный образ действия, что было бы невозможно, если бы в ее материнском сострадании были «сняты границы между *я* и *не-я*». Если бы было так, то курица, иной раз ощущая голод и, вследствие неразличения себя от своих цыплят, приписывая это ощущение им, стала бы их кормить, хотя и сытых, сама умирая с голоду, а в другой раз, приписывая их голод себе, насыщалась бы на их счет. На самом деле во всех реальных случаях жалости границы между существом

жалеющим и существами, которых оно жалеет, нисколько не снимаются, а только оказываются не такими безусловными и непроницаемыми, какими их воображает отвлеченная рефлексия школьных философов.

Снятие границ между *я* и *не-я,* или непосредственное отождествление, – это только риторическая фигура, а не выражение действительного факта. Как одинаковая вибрация созвучных струн, так и сочувственная связь живых существ есть не простое тождество, а согласие однородного. И с этой стороны основной нравственный факт сострадания, или жалости, совершенно соответствует действительной природе вещей, или смыслу мира, которого неразрывная связь не есть единство пустоты, а обнимает полноту определенных различий.

V

Чувство жалости, как и следует для нравственной основы, не имеет внешних границ своего применения. От тесного круга материнской любви, столь сильной уже у высших животных, оно может (у человека), все более и более расширяясь, от семьи переходить на род и племя, на гражданскую общину, на целый народ, на все человечество, обхватывать, наконец, собою объем всего живущего во вселенной. Что в отдельных случаях, при виде конкретного страдания или нужды, мы можем деятельно жалеть не только *всякого* человека – будь он иноплеменник или иноверец, – но и всякое животное – это не подлежит сомнению и есть дело обыкновенное. Менее обычна, но все-таки встречается такая широта сострадательного сердца, которая без всякого видимого повода зараз обнимает напряженным чувством жалости все множество живых существ целого мира. Трудно заподозрить в искусственной риторике или напускном пафосе следующее наивное описание *вселенской жалости как действительного состояния,* очень мало похожего на так называемую «мировую скорбь» (Weltschmerz): «И был спрошен, что такое сердце милующее? И отвечал: возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о пти-

цах, о животных, о *демонах* и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого страдания сжимается сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о *врагах истины,* и о делающих ему вред, ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и были помилованы, а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою *жалостью,* какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления во всем Богу»[1].

В этом описании основного альтруистического побуждения на его высшей степени нет ни «непосредственного отождествления», ни «снятия границ между *я* и *не-я»;* оно отличается от рассуждений Шопенгауэра, как живая правда от литературного красноречия. Эти слова христианского писателя показывают также, что нам нет надобности, как ошибочно думал Шопенгауэр, обращаться к буддизму или к индийским драмам, чтобы научиться молитве: «Да будут все живые существа свободны от страдания».

VI

Общее сознание в человечестве решительно признает, что *жалость есть добро*; человек, проявляющий это чувство, называется *добрым*; чем глубже он его испытывает и чем шире применяет, тем он признается добрее; человек безжалостный, напротив, называется *злым* по преимуществу. Из этого, однако, не следует, чтобы к состраданию или «симпатическим чувствам» можно было сводить *всю* нравственность, или сущность *всякого* добра, как это теперь весьма часто делают.

«Безграничное сострадание ко всем живущим существам, – замечает Шопенгауэр, – есть самое твердое и верное

[1] «Иже во святых Отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбивого града Ниневии, *Слова Подвижнические*». Москва, 1858. С. 299.

ручательство за нравственный образ действий и не нуждается ни в какой казуистике. Тот, кто исполнен этим чувством, уже, наверно, никого не обидит, никому не причинит страдания, но все его действия неизбежно будут носить печать правды и милости. Пусть попробуют, напротив, сказать: "Этот человек добродетелен, но он не ведает сострадания", или: "Это неправедный и злой человек, однако он очень сострадателен" – и противоречие будет сразу чувствительно»[1]. Эти слова справедливы только при значительном ограничении. Несомненно, что жалость, или сострадание, есть действительная основа нравственности, но явная ошибка Шопенгауэра состоит в том, что он признает это чувство *единственною* основою *всей* нравственности[2]. На самом деле оно есть лишь одна из трех основ нравственности, имеющая определенную область применения, именно определяющая наше должное отношение к другим существам нашего мира. Жалость есть единственная настоящая основа *альтруизма,* но альтруизм и нравственность не одно и то же: он есть только часть нравственности. Правда, что «безграничное сострадание ко всем живущим существам есть самое твердое и верное ручательство», но не за нравственный образ действия *вообще*, как ошибочно утверждает наш философ, а лишь за нравственный образ действия по отношению к другим существам, составляющим предмет сострадания; а этим отношением, при всей его важности, целая нравственность все-таки не исчерпывается. Кроме отношения к другим себе подобным существам у человека есть еще отношение к его собственной материальной природе, а также к высшим началам всякого бытия, и эти отношения также требуют нравственного определения для различения в них добра и зла. Тот, кто исполнен чувством жалости, конечно, никого не обидит, никому не причинит страдания, т.е. не обидит *никого другого,* но себя он очень может обидеть, предаваясь плотским страстям, унижаю-

[1] Die beid[e] Grundprobl[eme] der Ethik, 2 изд. Стр. 23.

[2] Я тем более должен указать на эту важную ошибку модного философа, что сам подпал ей в прежнее время, когда писал свою диссертацию «Критика отвлеченных начал».

щим в нем человеческое достоинство; потому что при самом сострадательном сердце можно иметь склонность к разврату и другим низменным порокам, которые, вовсе не противореча состраданию, противоречат, однако, нравственности, из чего явствует, что эти два понятия не покрывают друг друга. Прав Шопенгауэр, что нельзя сказать: «Это несправедливый и злой человек, однако он очень сострадателен», но странным образом этот писатель забыл, что можно сказать и часто приходится говорить: «Это чувственный и беспутный человек – развратник, обжора, пьяница, – однако он очень сострадателен», а также всякий слыхал и такую речь: «Хотя этот человек ведет примерную подвижническую жизнь, но он безжалостен к своим ближним». Значит, *добродетель* воздержания возможна и без жалости, а с другой стороны, сильное развитие симпатичных чувств – жалости, милосердия – исключает возможность поступков *злых* лишь в тесном смысле, т.е. жестоких, прямым образом вредных для других, но оно нисколько не мешает деяниям *постыдным,* которые нельзя, однако, считать безразличными в нравственном отношении даже и с альтруистической точки зрения, ибо добрый пьяница или развратник, хотя жалеет своих близких и никогда не имеет прямо в виду сделать им больно, но своим беспутством он, конечно, вредит не только самому себе, но и своей семье, которую он может довести до гибели безо всякого намерения ей вредить. И если жалость не препятствует такому поведению, то должна быть для внутреннего противодействия ему[1] другая основа в нашей нравственной природе, какую мы и находим в чувстве стыда, из которого развиваются правила аскетизма[2] подобно тому, как из жалости вытекают правила альтруизма.

---

[1] В тексте второго прижизненного издания вместо «ему» напечатано «им», причем в «Необходимых поправках» этот случай не оговорен. При подготовке данного издания мы исходили из принципа согласования. – *Прим. изд.*

[2] Любопытно, что сам Шопенгауэр признавал и даже крайне преувеличивал значение всякого аскетизма, но почему-то совершенно выделял его из нравственного учения. Это один из многих примеров бессвязного мышления знаменитого писателя (см., напр.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1900. Т. 1. С. 394–413).

VII

Истинная сущность жалости, или сострадания, вовсе не есть непосредственное отождествление себя с другим, а признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения – права на существование и возможное благополучие. Когда я жалею другого человека или животное, я вовсе не смешиваю себя с ним, не принимаю его за себя и себя за него, а только вижу в нем сродное или однородное со мною, подобное мне существо, одушевленное, как и я, желающее, как и я, жить и наслаждаться благами жизни. Признавая за самим собою право на исполнение такого желания, я признаю его и за другим; болезненно отзываясь на всякое нарушение этого права относительно меня, на всякую обиду, мне наносимую, я подобным же образом отзываюсь и на нарушение чужого права, на чужую обиду – жалея себя, жалею и другого. Видя страдающее существо, я вовсе не отождествляю, не смешиваю его с собою, а только становлюсь в воображении *на его место* и, признавая его однородность с собою, приравниваю его состояния к своим собственным, как говорится – «вхожу в его положение». Это *уравнение* (а не отождествление) между другим и собою, сразу и безотчетно совершаемое в чувстве жалости, возводится разумом на степень ясной и раздельной мысли.

Таким образом, мыслимое содержание (идея) жалости, или сострадания, взятая в своей всеобщности и независимо от субъективных душевных состояний, в которых она проявляется (т.е. взятая логически, а не психологически), есть правда и справедливость. Правда, что другие существа подобны мне, и справедливо, чтобы я относился к ним так же, как к себе. Это положение, ясное само по себе, становится еще яснее при отрицательной проверке. Когда я отношусь безжалостно или равнодушно к другим существам, считаю позволительным их обижать и не обязательным – помогать им, когда смотрю на них только как на средства для своих целей, то они являются для меня не тем, что они суть в действительности. Существо является только вещью, живое – мертвым, одушевленное –

бездушным, сродное мне – чужим, подобное мне – безусловно различным. Такое отношение, в котором известный предмет берется не за то, что он есть в самом деле, есть прямое отрицание правды; вытекающие отсюда поступки будут несправедливы, а следовательно, противоположное отношение, которое субъективно проявляется во внутреннем чувстве участия, жалости, или сострадания, объективно говоря, *выражает правду* и действия, из него происходящие, будут *справедливы.* Мерить различною мерою всеми признается как элементарное выражение несправедливости, но когда я безжалостен к другим, т.е. обращаюсь с ними как с бездушными и бесправными вещами, а себя, напротив, утверждаю как одушевленное и полноправное лицо, то я, очевидно, меряю различными мерами и грубо противоречу правде и справедливости; и наоборот, когда я жалею других, как и себя, я меряю одною мерой и, следовательно, поступаю согласно правде и справедливости.

Как постоянное свойство и практический принцип безжалостность называется *эгоизмом.* В чистом, беспримесном виде последовательный эгоизм не существует, по крайней мере между людьми, но, чтобы понять общую сущность всякого эгоизма, необходима его характеристика как чистого, безусловного принципа. Вот в чем он заключается. Между своим *я* и другими существами утверждается здесь безусловная противоположность, непроходимая бездна. Я – все для себя и должен быть всем для других, но другие сами по себе ничто и делаются чем-нибудь лишь как средство для меня; моя жизнь и благополучие есть абсолютная цель, жизнь и благополучие других допускаются только как орудие для осуществления моей цели, как необходимая среда для моего самоутверждения. Я – единое средоточие, а весь мир – только окружность. – Хотя такая точка зрения редко высказывается, несомненно, однако, что она с теми или другими ограничениями лежит в основе нашей природной жизни. Безусловных эгоистов на земле не видно: всякий как будто кого-нибудь да жалеет, в ком-нибудь да видит себе подобного; но ограниченный в известной сфере (обыкновенно весьма узкой) эгоизм со всею

силою проявляется в других, более широких. Тот, кто не держится этой точки зрения по отношению к своим домашним, т.е. включает в свое *я* и семью свою, тем с большею беспощадностью противополагает это расширенное *я* всему чужому; кто распространяет (обыкновенно весьма поверхностно) свое *я* на целый народ свой, тот с тем большим ожесточением и за себя, и за этот народ становится на точку зрения эгоизма по отношению к инородцам и чужеземцам и т.д. Расширение круга внутренней солидарности, или перенесение эгоизма с лица на семью, на народ и на государство, имеет, бесспорно, большое нравственное значение в жизни человечества, поскольку в пределах данного круга себялюбие ограничивается, перевешивается, даже вовсе вытесняется отношениями человеколюбивого, нравственного характера. Однако всем этим не упраздняется в человечестве *самый принцип* эгоизма, который состоит в безусловном внутреннем противоположении себя и своего – чужому, в утверждении бездны между ними. Этот принцип не верен по существу, ибо никакой такой безусловной противоположности, никакой такой бездны в действительности нет и быть не может. Тут ясно, что исключительность, эгоизм, безжалостность есть, в сущности, то же, что неправда. Эгоизм прежде всего *нереален,* фантастичен, он утверждает несуществующее и невозможное. Считать себя (в узком или в широком смысле) исключительным средоточием вселенной, в сущности, так же нелепо, как считать себя стеклянною скамейкою или созвездием Большой Медведицы[1].

Если, таким образом, эгоизм осуждается разумом как бессмысленное утверждение несуществующего и невозможного,

[1] Действительность внешнего мира и внутренняя одушевленность существ доказывается теоретически в метафизике. Здесь, в нравственной философии, имеется в виду лишь общее сознание этой истины, которой невольно подчиняется и самый крайний эгоист. Когда ему нужно для его своекорыстных целей содействие посторонних (не зависящих от него) лиц, он, вопреки своему основному принципу, относится к ним как к действительным, самостоятельным и полноправным существам, старается убеждением склонить их на свою сторону, принимает во внимание их собственные интересы. Таким образом, эгоизм противоречит самому себе и есть во всяком случае точка зрения ложная.

то противоположный принцип альтруизма, психологически основанный на чувстве жалости, вполне оправдывается разумом, как и совестью. В силу этого принципа единичное лицо признает, что и другие существа суть такие же относительные центры бытия и живых сил, как и оно само. Здесь утверждается правда, признается то, что есть. Из этой правды, о которой внутренне в душе каждому свидетельствует чувство жалости, возбуждаемое другими существами, как сродными и подобными ему, разум выводит принцип или правило отношения ко всем другим существам: *поступай с другими так, как хочешь, чтобы они поступали с тобою самим.*

VIII

Общее правило или принцип альтруизма[1] естественно расчленяется на два частные. Начало этого расчленения можно видеть уже в основном альтруистическом чувстве жалости. Если я кого-нибудь действительно жалею, то я, во-первых, не стану сам причинять ему страдание или вред, не буду *обижать* его и, во-вторых, когда он независимо от меня подвергается страданию или обиде, я буду *помогать* ему. Отсюда два правила альтруизма – отрицательное и положительное: 1) *не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других,* и 2) *делай другому все то, чего сам хотел бы от других.* Короче

[1] Этот термин, введенный в употребление основателем позитивизма, Огюстом Контом, есть точное выражение логической антитезы эгоизму и потому отвечает действительной потребности философского языка (альтруизм – от alter, другой, как эгоизм от ego, я). Наши ярые противники иностранных слов должны бы быть последовательны и, восставая против альтруизма, изгнать также из своей речи и эгоизм. Вместо этих слов они могут говорить «дружачество» и «ячество». Этот последний термин, кажется, уже кем-то употреблялся. Если бы дело шло об определениях только психологических, тогда можно было бы принять слова «себялюбие» и «дружелюбие», но для обозначения принципов этических эти слова, как включающие понятие любви, не годятся, ибо дело тут не в чувствах, а в правиле действия. Можно любить себя гораздо больше, чем других, и, однако, по принципу служить чужому благу как своему собственному. Такой человек, несомненно, будет альтруистом, но как назвать его по другой терминологии: себялюбцем или дружелюбцем? И то и другое одинаково нелепо.

и проще: эти два правила, соединяемые обыкновенно вместе, выражаются так: *никого не обижай и всем, насколько можешь, помогай* (Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva)[1].

Первое, отрицательное, правило называется, в частности, правилом *справедливости,* второе – *милосердия.* Но такое различие не совсем точно. И в основе второго правила лежит также справедливость: если я желаю, чтобы другие помогали мне в нужде, то справедливо, чтобы и я им помогал. С другой стороны, если я не хочу никого обижать, то ведь это потому, что я в других признаю такие же живущие и страдающие существа, как я сам; но в таком случае я, конечно, буду стараться по возможности избавлять эти существа от страдания: я их не обижаю, потому что их жалею, но если я их жалею, то я буду и помогать им. Милосердие предполагает справедливость, а справедливость требует милосердия, это только различные стороны, различные способы проявления одного и того же[2].

Между этими двумя сторонами или степенями альтруизма есть действительное различие, но нет и не может быть противоположности и противоречия. Не помогать другим – значит уже обижать их; человек последовательно справедливый непременно будет исполнять и обязанности милосердия, а человек истинно-милосердный не может быть в то же время несправедливым. Эта *нераздельность* двух альтруистических правил (при всем их различии) очень важна как основание для внутренней связи права и нравственности, политики и духовной жизни общества.

Общее правило альтруизма: поступай с другими так, как хочешь, чтобы они поступали с тобою, – вовсе не предполагает материального или качественного равенства всех субъектов. Такого равенства не существует в природе, и требовать

---

[1] Это определение альтруизма Соловьев берет у Шопенгауэра (см.: Критика отвлеченных начал. Гл. IV // Т. 2. С. 26, а также: Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. IV. С. 143). – *Прим. изд.*

[2] По-еврейски цедек значит «справедливый», а существительное отсюда цедака значит «благотворительность».

его было бы бессмысленно. Дело идет не о равенстве, а лишь о равном праве на существование и развитие своих положительных сил. Дикий папуас имеет такое же право существовать и совершенствоваться в своей сфере, какое имели Франциск Ассизский или Гете – в своей. Уважать это право мы должны одинаково во всех случаях – убийство дикаря есть такой же грех, как убийство гения или святого, но из этого не следует, чтобы они были равноценны в других отношениях и чтобы мы должны были относиться к ним одинаково вне пределов этого общечеловеческого права. Материального равенства, а потому и действительной равноправности (в смысле равной правоспособности и дееспособности) нет не только между различными существами, но и в одном и том же существе – при перемене возрастов и состояний определенные или особенные его права и обязанности не остаются ведь одни и те же: в детстве они не те же, что в зрелом возрасте, в душевной болезни не те же, что в здоровом состоянии; однако его основные или общечеловеческие права, нравственная самоценность его как лица остается неизменною, – точно так же не упраздняется она и бесконечным разнообразием и неравенством отдельных лиц, племен и классов. Во всех этих различиях должно сохраняться нечто безусловное и одинаковое, *значение каждого как самоцели,* т.е. как чего-то не могущего быть *только средством* для чужих целей.

Логические требования альтруизма всеобъемлющи, разум не знает пристрастий и перегородок; и в этом он совпадает с тем чувством, на которое психологически опирается альтруизм. Жалость, как мы видели, также универсальна и беспристрастна, и в ней человек доходит до «уподобления Богу», потому что обнимает одинаковым участием всех без различия: и добрых, и «врагов истины», и людей, и демонов, и даже «естество пресмыкающихся»[1, 2].

---

[1] Вопрос о нравственных обязанностях наших по отношению к животным кроме отдельных указаний во второй и третьей частях этой книги будет в своей целости рассмотрен в особом приложении в конце ее.

[2] Исаак Сириянин. – *Прим. изд.*

Глава четвертая.
Религиозное начало в нравственности

I

Нравственные правила справедливости и милосердия, психологически опирающиеся на чувство жалости, хотя включают в свой *объем* всю область живых существ, но *содержание* этих правил не покрывает всех нравственных отношений даже между человеческими лицами. Прежде всего: каким должно быть нормальное отношение малолетних, но уже способных понимать нравственные требования детей к их родителям? Несомненно, здесь есть нечто особенное, специфическое, несводимое к справедливости и человеколюбию и не выводимое из жалости. Ребенок непосредственно признает *превосходство* родителей над собою, свою *зависимость* от них, он чувствует к ним *благоговение,* и отсюда вытекает практическая обязанность *послушания.* Все это выходит из пределов простого альтруизма, логическая сущность которого состоит в том, что я признаю другого подобным и равным с собою, утверждаю за ним то же самое значение, которое приписываю самому себе. Нравственное отношение детей к родителям, напротив, не только не определяется равенством, но имеет даже прямо обратное значение – оно основывается на признании того, в чем эти существа *неравны* между собою. И психологическою основой нравственного отношения здесь первоначально не может быть участие в чужом страдании (жалость), так как родители непосредственно являются для ребенка не со стороны их нужды в чужой помощи, а со стороны их собственной помогающей силы в его нуждах.

Это отношение не противоречит, конечно, справедливости, однако сверх нее заключает в себе нечто особенное. Общий принцип справедливости требует, чтобы мы относились к другим так, как желаем, чтобы они относились к нам самим. Под это можно логически подвести и нравственное отноше-

ние детей к родителям: любя свою мать или отца, ребенок, конечно, желает, чтобы и они любили его. Но эти две формы любви – та, которую испытывает ребенок к родителям, и та, которой он желает себе от них, – имеют между собою естественное отличие, не вытекающее из общего начала: в первом отношении господствует чувство преклонения перед высшим и долг послушания ему, причем вовсе не предполагается, что ребенок требует и себе от родителей такого же почтения и повиновения. Можно, конечно, идти дальше по пути формальных соображений и утверждать, что дети (разумеется, в сознательном возрасте), почитая и слушаясь своих родителей, желают такого же отношения к себе со стороны своих будущих детей. Но этим только установляется отвлеченная связь между общим понятием справедливости и сыновнею любовью, а никак не дается основание этой любви в ее особенности. Помимо всякой проблематической мысли о будущих детях нравственное чувство *настоящего* ребенка к его родителям имеет *вполне достаточное основание* в действительном взаимоотношении между этим ребенком и его родителями, именно в его *всецелой зависимости* от них как от своего Провидения – с этим неизбежно связывается признание их существенного превосходства, а отсюда логически вытекает обязанность послушания; таким образом, сыновняя любовь получает свой совершенно особый характер почтения или благоговения (pietas erga parentes), выводящий ее за общие пределы простого альтруизма.

Можно заметить, что и родительская (особенно материнская) любовь, или жалость, представляющая первое коренное проявление альтруистических отношений, предполагает то же неравенство, только в обратную сторону. Но здесь это неравенство не имеет существенного значения. Родители, жалея своих беспомощных детей и заботясь о них, сами *знают* по собственному опыту те страдания голода, холода и т.д., которые вызывают их жалость, так что здесь, в сущности, есть сравнение или уравнение между состояниями другого и такими же своими; напротив того, ребенок вовсе не испытал, как свои соб-

ственные, те преимущества зрелого возраста, которые вызывают в нем чувство почтения или благоговения к родителям, заставляя видеть в них высшие существа. Родители жалеют детей *по подобию* с собою, как однородных, хотя фактически неравных с собою, – это неравенство здесь лишь привходящее; тогда как специфическое чувство детей к родителям по существу определяется превосходством последних, следовательно, прямо основано на неравенстве.

Если внимательно наблюдать ребенка, старающегося защитить свою мать от действительной или мнимой обиды, то легко заметить, что в его чувствах преобладают гнев и негодование на оскорбителя святыни. Он не столько жалеет обиженную, сколько сердится на обидчика. Чувства этого ребенка существенно сходны с теми, которые одушевляют толпу, защищающую своего идола. «Велика Артемида Ефесская! Смерть нечестивцам!»[1]

Все проявления жалости и вытекающего из нее альтруизма существенно обусловлены *равенством,* а неравенство является в них лишь случайным и преходящим моментом. Жалея другого, я во всяком случае уподобляюсь ему, мысленно ставлю себя на его место, вхожу, так сказать, в его кожу; этим уже предполагается мое равенство с ним как с однородным. Признавая другого равным себе, сострадающий сравнивает его состояние с такими же своими и из их одинаковости выводит нравственную обязанность участия и помощи.

Non ignara mali miseris succurere discor[2]. Чтобы жалеть другого, нужно *приравнять* его к себе или себя к нему, тогда как предполагаемое существенное неравенство, или инородность, исключая мысль об *одинаковых* состояниях, в корне подрывает жалость и всякое альтруистическое отношение. «Дважды рожденный» индус безжалостен к судрам и париям; основывая свое отношение к ним на неравенстве, т.е. именно на невозможности приравнять себя к ним, он не может ставить

[1] Деян. 19, 28–34. – *Прим. изд.*

[2] Беды изведав сама, помогать научаюсь страдальцам (слова Дидоны в «Энеиде» Вергилия).

себя на их место, уподоблять их состояния своим – не может, следовательно, принимать в них участие. В этом случае, так же как и во взглядах белых плантаторов на негров или наших старинных крепостников на «хамово отродье»[1], фактически образовавшаяся жестокость отношений искала себе оправдания в мысли о существенном неравенстве, или разнородности.

Здесь признание неравенства есть чисто отрицательное, разрывающее связь существ, порождающее или оправдывающее всякие безнравственные отношения. Другой характер имеет то положительное неравенство, которым определяется сыновняя любовь или благочестие. Неравенство брамина с парией или плантатора с негром упраздняет солидарность чувств и интересов между ними; преимущество родителей перед детьми *обусловливает,* напротив, их солидарность, служит основанием особого рода нравственных отношений. Здесь естественный корень *религиозной нравственности,* которая представляет особую, важную область в духовной природе человека, независимо от положительных религий и метафизических систем.

II

С прошлого столетия, когда появилась книга Де-Бросса[2] о «богах-фетишах», стало распространяться мнение, получившее большую популярность особенно в недавнее время под влиянием позитивной философии Огюста Конта. Первоначальною формой религии, согласно этому мнению, признается *фетишизм,* т.е. обоготворение случайно обративших на себя внимание или произвольно выбранных вещественных предметов, частию натуральных (камни, деревья), частию даже искусственных. Зачатки или же остатки такого веще-

[1] Быт. 10, 6–20. – *Прим. изд.*

[2] Brosses Ch. de. Du culte des dieux fétiches au parallèle de 1'ancienne religion de l'Egipte avec la religion actuelle de la Nigritie. Paris, 1860 (Бросс Ш. де. Культ богов-фетишей и параллель между древнеегипетской религией и религией современной Африки). – *Прим. изд.*

ственного культа, несомненно, замечаются всегда и во всех религиях, но признание этого фетишизма (могущего, впрочем, иметь более глубокий смысл, о котором сам основатель позитивизма стал догадываться во вторую эпоху своей деятельности) за основную и первоначальную религию человечества помимо несогласия с историческими свидетельствами и показателями о верованиях дикарей заключает в себе и логическую несообразность.

Чтобы признать камень, кусок дерева или раковину за бога, т.е. за существо высшего значения и могущества, необходимо уже в своем сознании иметь понятие о высшем существе. Я не мог бы по ошибке принять канат за змею, если бы у меня не было предварительно представления о змее. Откуда же получается понятие божества? Те вещественные предметы, которые делаются фетишами и идолами, сами по себе – в своей наличной, чувственной действительности – не имеют признаков высшего существа. Значит, это понятие взято не от них. Утверждать, что оно врожденно, не значит отвечать на вопрос. Все, что происходит в человеке, врожденно ему в известном смысле, и несомненно, что человек по природе своей способен иметь понятие о высшем существе, так как иначе он и не имел бы его; но спрашивается не об этой способности, а о первоначальном ее *применении,* которое должно иметь свое ближайшее достаточное основание. Всякое понятие, хотя бы и присущее потенциально человеческому разуму и в этом смысле врожденное, для своего перехода в *действительное* сознание требует известных ощутительных впечатлений или восприятий, которые вызывают это потенциальное понятие к проявлению и дают ему его живую, конкретную форму, подвергающуюся затем дальнейшему умственному процессу расширения и углубления, осложнения и очищения. Но действительные впечатления от куска дерева или грубо сделанного болвана не представляют достаточного основания, чтобы впервые вызвать в уме понятие о высшем существе или служить к его первоначальному образованию. Более подходящими в этом отношении можно

признать впечатления от солнца и луны, звездного неба, грозы, моря, рек и т.д. Но еще прежде, чем сознание способно остановиться на этих явлениях и оценить их значительность, ему уже даны были, для зарождения в нем понятия о высшем существе, впечатления другого рода, более близкие и могущественные. Когда дело идет о *первоначальном* образовании какого-нибудь основного понятия в человеческом сознании, нужно иметь в виду не взрослого человека, а ребенка. Но совершенно несомненно, что для ребенка гораздо ощутительнее его зависимость от питающей и оберегающей его матери (а потом отца), чем от солнца, грозы или реки, орошающей поля его родины. Впечатления, изначала получаемые им от родителей, содержат в себе достаточное основание, чтобы вызвать в нем понятие о высшем существе и те чувства благоговейной любви, а также страха перед несоизмеримой силой, которые связаны с этим понятием и составляют основу религиозного отношения. Фактически несомненно и совершенно понятно, что дети до известного возраста *вовсе не обращают внимания* на самые крупные явления природы: солнце для них не более замечательно, чем простая лампа, и гром небесный производит на них не больше впечатления, чем стук домашней посуды. В моих воспоминаниях первое сохранившееся впечатление от звездного неба относится к шестилетнему возрасту, и то оно было вызвано особою причиною (комета 1859 г.), тогда как ряд ясных и связных воспоминаний семейных начался с четырех лет от роду. Ни в жизни, ни в литературе я не встречал указаний на обратный ход развития у детей; и я думаю, что если бы на наших глазах какой-нибудь трехлетний младенец проявил особый интерес к небесным явлениям, то нам стало бы прямо жутко.

Не в виде случайных фетишей и рукодельных идолов, а также и не в виде величественных или грозных явлений природы, а в живом образе *родителей* впервые воплощается для младенствующего человека идея Божества. Поэтому, вопреки господствующему мнению, с самого начала в религии нравственный элемент имеет хотя не исключительное, но весьма

важное значение. По своей первоначальной идее Божество имеет преобладающий характер *Провидения*.

Сперва Провидение воплощается в *матери.* При беспорядке брачных отношений на низших степенях общественного развития значение матери и культ материнства остается преобладающим; различные народы, как и отдельный человек, пережили эпоху *матриархальную,* или *гинекократическую,* следы которой сохраняются и доселе в исторических свидетельствах, в переживших обычаях, а также и в современном быту некоторых дикарей[1]. Но с установлением патриархального родового быта роль Провидения сохраняется для матери лишь во время материальной зависимости детей от нее как от своей кормилицы и первой воспитательницы. Тут для ребенка мать есть единственное высшее существо; но, достигая сознательного возраста, он видит, что сама мать находится в зависимости от другого высшего существа – его отца, кормителя и защитника всей семьи; он есть настоящее провидение, и на него естественно переносится религиозное почитание.

III

Религиозное отношение детей к родителям как к своему живому Провидению, естественно возникающее в первобытном человечестве, проявляется с полной ясностью и силою, когда дети становятся взрослыми, а родители *умирают.* Почитание умерших отцов и предков занимает, бесспорно, первостепенное место в развитии религиозно-нравственных и общественных отношений человечества. Огромная китайская нация до сих пор живет этою религией предков, на которой основан весь социальный, государственный и семейный строй Срединного царства, из прочих народов земного шара – диких, варварских и образованных, до современных парижан включительно, – нет ни одного, у которого не сохранялось бы почи-

[1] Об этом предмете существует специальная литература, возникшая сначала в области классической археологии (Bahofen. Das Mutterrecht Berlin, 1861), а потом перешедшая в область сравнительной этнографии и социологии.

тание умерших в той или другой форме. Отношение к живым родителям, хотя и есть первое основание религии, не может, однако, сохранять чисто религиозный характер: этому мешает повседневная близость и взаимодействие. К тому же, когда ребенок подрастает, он от своего живого отца узнает об умершем предке и предках как о предмете уже установившегося религиозного почитания, и, таким образом, религия наличных родителей естественно поглощается культом родителей отшедших, возвышенных над всем окружающим, облеченных в таинственное величие. Отец при жизни становится только кандидатом в боги, а пока лишь посредником и жрецом действительного бога – умершего предка. Не страх, а смерть дает человечеству первых богов. Как чувство зависимости и понятие Провидения от матери переносятся на отца, так затем они связываются с представлением предков, когда ребенок узнает, что сами эти родители, от которых он зависит, находятся в гораздо более полной зависимости от умерших, которых могущество не связано условиями вещественно-телесного существования. На них, таким образом, переносится понятие Провидения и вытекающие из него для человека нравственные обязанности – почитания, служения, повиновения. Чтобы повиноваться воле отшедших, нужно узнать ее. Иногда они сообщают ее прямо, являясь в видении – во сне или и наяву, в других случаях она узнается посредством гадания. Посредниками между этою высшею божественною силой и простыми людьми служат сначала живые отцы, или старейшины рода, потом, с осложнением общественных отношений, возникает особый класс жрецов, гадателей, колдунов и пророков.

Только субъективное, мизантропическое настроение может сводить сыновние чувства, хотя бы даже в первобытном человечестве, к одному страху, исключая из них благодарность и бескорыстное признание превосходства. Если эти нравственные элементы замечаются несомненно уже в отношениях собаки к ее господину, в котором она видит свое живое Провидение, то тем более должны они присутствовать в чувствах человека к его Провидению, первоначально воплощенному

для него в родителях. И когда это значение переносится на умерших предков, то с их культом связываются, разумеется, и нравственные элементы сыновней любви, которая здесь уже с полною ясностью выделяется из простого альтруизма, получая преобладающий религиозный характер.

Известная теория, главный представитель которой есть Герберт Спенсер, из почитания умерших предков выводит всю религию[1]; эта теория хотя и не представляет собою полной истины, однако она гораздо вернее и содержательнее как теории первоначального фетишизма, так и тех, которые сводят все к обоготворению солнца, грозы или других явлений природы. Предметом религии всегда были деятельные человекообразные существа, или духи. Едва ли можно сомневаться, что первообразом духов были души умерших предков[2] (в Литве и Польше общее имя для всяких духов есть *деды* – dziady; у нас стихийные духи – *дедушка* водяной, *дедушка* леший, также *хозяин* домовой; Овидиевы «Метаморфозы», большею частью заимствованные из народных верований греков и римлян, полны примерами перехода умерших или умирающих людей в стихийные, зооморфические и фитоморфические (растительные) божества и духи). Самая распространенная форма фетишизма – поклонение *камням* – находится в несомненной зависимости от культа умерших. У лопарей, бурят и других народов сохраняются иногда и собственные имена тех дедов или колдунов, которые по смерти превратились в священные камни[3]. Это превращение невозможно понимать в том смысле, что дух умершего сделался камнем, т.е. бездушною вещью; напротив, он сохраняет, и даже в усиленной степени, то могущество, которое имел при жизни, – так, у лопарей окаме-

[1] См.: Спенсер Г. Основания социологии // Спенсер Г. В. Соч.: В 7 т. СПб., 1898. Т. 4. Ч. 1. – *Прим. изд.*

[2] Подробное изложение своих взглядов на происхождение религии Вл. Соловьев дал в статье 1890 г. «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки» (Собр. соч. Т. 6). – *Прим. изд.*

[3] См., между прочим, в книге Харузина о лопарях и в моей статье «Остатки первобытного язычества» (Русское обозрение, 1890 г.) (Харузин Н. Русские лопари. М., 1890).

невшие колдуны и предсказывают, и посылают на всю округу бури и непогоду. Здесь камень только видимое местопребывание духа или орудие его действия. У семитов священные камни так и назывались: *бет-элями* или *бет-илями,* т.е. домами божьими. То же должно сказать и о священных деревьях.

Известно, что колдунам у африканских и других народов приписывается, как их главное отличие, власть над атмосферическими явлениями, способность производить дурную и хорошую погоду. Такая власть, по представлению этих народов, принадлежит еще в большей степени и более прямым образом *духам* колдунов *умерших,* для которых их живые преемники служат только заклинателями и посредниками. Но чем же такой могущественный дух умершего колдуна, производящий по своему произволу грозу и бурю, – чем отличается он от бога-громовника? И где разумная необходимость искать иного происхождения для *отца* – Зевса или *деда* – Перкунаса?[1]

Не имея в виду излагать и объяснять здесь историю религиозного развития, я не стану решать вопроса, в какой мере можно установить генетическую связь между культом умерших и солнечною, лунною и звездною мифологиею. Напомню лишь для пояснения о некоторых фактах. В Египте солнечное божество Озирис царствовало над невидимым миром умерших. В классической мифологии луна – Геката принадлежала к богам преисподней. По древнему верованию, сохранившемуся в манихействе, луна есть промежуточная станция для душ умерших. Замечу при этом, что и конец этого теогонического процесса не изменяет своему началу, что высшая степень религиозного сознания представляет лишь углубление и расширение того содержания, которое мы находим на ступенях первоначальных. Религия первобытной семьи человеческой определяется представлением отца, или ближайшего предка, сначала живого, потом умершего. Этот свой, частный родитель есть высшее начало для семьи, источник ее жизни и благополучия, предмет почитания, благодарности и послушания, одним словом, ее Провидение. Естественным историческим ро-

[1] Главный бог в литовском и латышском пантеоне, бог-громовик. – *Прим. изд.*

стом образуются боги общинные, племенные, народные, пока, наконец, религиозное сознание объединенного в мысли, если не на деле, человечества не достигло идеи всеобщего Отца Небесного с Его всеобъемлющим Провидением.

IV

Процесс развития религиозной идеи касается ее объема, а также свойства тех умственных представлений и практических предписаний, которые с нею связаны, а не нравственного ее содержания, т.е. основного отношения человека к тому, что он признает как высшее над собою, в чем он видит свое Провидение. Это отношение остается неизменным во всех формах и на всех степенях религиозного развития. *Представление* ребенка о своих родителях, членов рода о духе предка-родоначальника, представление целых народов о богах национальных, наконец, общечеловеческое понятие о едином и всеблагом Отце всего существующего весьма *различны* между собою; так же различаются и *формы культа.* Реальная связь отца с детьми не нуждается ни в каких особых установлениях и посредствах; но связь с *невидимым* духом предка должна быть поддерживаема чрезвычайными способами: так как он не может разделять обыкновенного стола человеческого, а питается испарениями крови, то его нужно кормить жертвами. Жертвы домашние родовому духу, естественно, отличаются от жертв всенародных богам национальным, «бог браней» требует другого и большего, нежели дух-покровитель очага, а всеобъемлющий и вездесущий Отец вселенной вовсе не требует никаких вещественных жертв, а только поклонения в духе и истине. Но при всем том сыновнее отношение к высшему существу на всех этих различных степенях остается, в сущности, одно и то же. Самый грубый каннибал, как и самый совершенный праведник, поскольку оба они религиозны, сходятся в том, что и тот, и другой одинаково хотят творить не свою волю, а *волю отца.* Это одинаковое и всегда себе равное сыновнее отношение к высшему (в чем бы это высшее ни

полагалось) и составляет тот принцип истинного *пиэтизма,* который связывает религию с нравственностью и может безразлично называться как религиозным началом в нравственности, так и нравственным началом в религии[1].

Можно ли, однако, утверждать это начало как общеобязательное нравственное правило наряду с принципами аскетизма и альтруизма? По-видимому, сыновнее отношение к высшей воле зависит от веры в эту волю, а этой веры нельзя требовать от того, у кого ее не имеется: на нет и суда нет. Но тут есть недоразумение. Признание высшего над собою не зависит ни от каких определенных представлений ума и, следовательно, ни от каких положительных верований, а в *общности* своей оно несомненно обязательно для всякого разумно-нравственного существа. Ибо всякое такое существо, стремясь к своей жизненной цели, необходимо убеждается, что ее достижение, или окончательное удовлетворение воли, не находится во власти человеческой, т.е. всякое разумное существо приходит к признанию своей *зависимости* от чего-то невидимого и неведомого. Отрицать такую зависимость невозможно. Спрашивается только: то, от чего я завишу, имеет смысл или нет? Если не имеет, то, значит, и мое существование, как зависящее от бессмыслицы, тоже бессмысленно, и в таком случае вовсе не приходится говорить о каких бы то ни было разумно-нравственных принципах и целях, ибо они могут иметь значение только при уверенности в смысле моего существования, только под условием разумности мировой связи, или преобладания смысла над бессмыслицею во вселенной. Если нет целесообразности в общем ходе мировых явлений, то не может быть целесообразной и та *часть* этого процесса, которую составляют человеческие поступки, определяемые нравственными правилами; а в таком случае не могут устоять и эти правила, как ни к чему не ведущие,

[1] Я говорю здесь о пиэтизме в прямом и общем смысле этого слова, как обозначающего возведенное в принцип чувство благочестия (pietas). Обыкновенно пиэтизмом (в специальном, историческом смысле) называется особое направление в религиозной жизни у протестантов.

ничем не оправдываемые. Если моя высшая духовная природа есть только случайное явление, то аскетическая борьба с плотью вместо усиления моего духовного существа может привести к его уничтожению, а в таком случае зачем буду я следовать правилам воздержания и лишать себя реальных удовольствий для пустого призрака? Точно так же если при отсутствии осмысленного нравственного порядка в мире наша деятельность на благо ближних может приносить этим самым ближним вместо желанной пользы только вред, то нравственный принцип альтруизма упраздняется внутренним противоречием; предполагая, например, вместе с Шопенгауэром, что сущность мира есть слепая и бессмысленная воля и что всякое бытие по существу своему есть страдание, с какой стати буду я усиливаться помогать своим ближним в деле поддержания их существования, т.е. в деле увековечения их страдания, – при таком предположении логичнее будет из чувства жалости приложить все старания к тому, чтобы умертвить возможно большее число живых существ.

Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное, самостоятельное значение в мире, т.е., другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера логически первее всех положительных религиозных воззрений и установлений, равно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественною религией.

V

От естественной религии получают свою разумную санкцию все требования нравственности. Положим, разум прямо говорит нам, что хорошо подчинять плоть духу, хорошо помогать ближним, признавать права других как свои собственные; но для того, чтобы слушаться этих внушений разума, нужно верить в него, верить, что добро, которого он от нас требует, не есть субъективная иллюзия, что оно имеет действительные основания, или выражает истину, и что эта «истина вели-

ка и превозмогает»[1]. Не иметь этой веры – значит не верить в смысл собственной жизни, значит отказаться от достоинства разумного существа.

Отсутствие естественной религии нередко бывает мнимое. Отрицательное отношение к той или другой в данное время и в данном месте господствующей форме или степени религиозного сознания легко принимается за полное отрицание. Так, язычники Римской империи признавали христиан безбожными (αφεοι), и со своей точки зрения они были правы, так как все их боги действительно отвергались христианством. Но помимо этого существуют, конечно, и действительные случаи безбожия, или неверия, т.е. принципиального отрицания чего бы то ни было высшего над собою – добра, разума, истины. Но факт такого отрицания, совпадающего с отрицанием нравственности вообще, не может служить возражением против общеобязательности религиозно-нравственного принципа, как существование людей бесстыдных и преданных плоти или людей безжалостных и жестоких ничего не говорит против нравственной обязательности воздержания и милосердия.

Религиозная нравственность, как и нравственность вообще, не есть подтверждение всего бывающего, а предписание одного, должного. Независимо от каких бы то ни было положительных верований и какого бы то ни было неверия, всякий человек, как *разумное* существо, должен признавать, что жизнь мира вообще и его собственная в частности имеет смысл, что, следовательно, все зависит от высшего разумного начала, силою которого этот смысл держится и осуществляется, а признавая это, он должен себя ставить в сыновнее положение относительно высшего начала жизни, т.е. благодарно предаваться его провидению и подчинять все свои действия «воле отца»[2], говорящей через разум и совесть.

Как умственные представления о родителях и внешние, практические отношения к ним изменяются сообразно возрасту детей, но сыновняя любовь должна пребывать неизменно, так и

[1] 2 Ездр. 4, 41. – *Прим. изд.*

[2] Матф. 7, 21. – *Прим. изд.*

теологические представления и способы почитания Небесного Отца многообразно видоизменяются по мере духовного роста человечества, но религиозно-нравственное отношение – свободное подчинение своей воли требованиям высшего начала – должно оставаться всегда и везде безусловно одинаковым.

VI

В нравственности вообще высшие требования не отменяют низшие, а предполагают их и включают в себя. Казалось бы, это само собою разумеется; между тем многие не понимали и не понимают этой простой и ясной истины. Так, по учению некоторых христианских сект, древних и новых, высшее правило безбрачия отменяет седьмую заповедь, как низшую, вследствие чего эти сектанты, отрицая брак, охотно допускают все виды блуда. Очевидно, они заблудились[1]. Подобным образом многие думают, что высшее правило жалеть все живые существа освобождает их от низшей обязанности жалеть своих родных и домашних, хотя казалось бы несомненным, что и эти последние принадлежат также к живым существам.

Еще чаще встречаются такого рода заблуждения в области религиозной нравственности. Высшие ступени религиозного сознания, будучи достигнуты, подчиняют себе и этим видоизменяют, но никак не упраздняют те требования, которые имели силу на степенях низших. Конечно, человек, имеющий понятие об Отце Небесном, не может относиться к своему земному отцу так, как младенец, для которого этот последний есть единственное высшее существо; из этого не следует, однако, что первая и вторая заповеди упраздняют пятую. Мы не можем теперь оказывать умершим предкам того религиозного почитания, каким они были окружены во времена родового быта, но это не значит, что у нас нет никаких обязанностей к умершим. Пусть мы сознаем свою зависимость от единого Отца вселенной, но ведь эта зависимость не есть непосредственная; наше существование, несомненно, определя-

[1] Напр., хлысты различных толков. – *Прим. изд.*

ется ближайшим образом наследственностью и окружающей средою. Наследственность – это предки, а окружающая среда создана ими же. Высшая воля определила наше существование чрез предков, и, преклоняясь перед ее действием, мы не можем относиться безразлично к орудиям этого действия. Я знаю, что если бы я родился среди каннибалов, то и сам был бы каннибалом, и я не могу не чувствовать благодарности и благоговения к тем людям, которые своими трудами и подвигами вывели мой народ из дикого состояния и довели его до той степени культуры, на которой он теперь находится. Это сделано Провидением через призванных людей, которых нельзя отделить от их провиденциального дела. Если для меня важно и дорого, что моей родине, с которою так тесно связано мое существование, дано быть христианскою и европейскою страною, то я не могу отказать в благочестивой памяти ни тому киевскому князю, который окрестил Русь, ни тому северному исполину, который разбил могучими ударами московско-монгольскую замкнутость и ввел Россию в круг образованных народов, ни всем тем, которые в разных областях жизни и духа двигали нас по пути, открытому этими двумя историческими родоначальниками России. Иногда утверждают, что личность сама по себе ничего не значит в истории, что сделанное этими людьми все равно было бы сделано другими. Отвлеченно говоря, конечно, мы могли бы быть рождены другими родителями, помимо наших настоящих отца и матери, но эта праздная мысль о возможных родителях не упраздняет наших обязанностей к действительным.

Провиденциальные люди, приобщившие нас к высшей религии и человеческому просвещению, не были первоначальными созидателями этих благ. То, что они нам дали, они сами приняли от прежних всемирно-исторических гениев, героев и подвижников, на которых и мы должны распространять свою благодарную память. Мы должны с наибольшею полнотою восстановить всю вереницу и духовных своих предков, людей, через которых Провидение двигало человечество по пути к совершенству. Благочестивая память о предках

обязывает нас к деятельному служению им. Сущность этого служения, обусловленного сущностью всемирного бытия вообще, предполагает для своего понимания и теоретическую философию, и эстетику. А здесь можно было только указать нравственную основу и принцип этого дела – благочестивое и благодарное почитание предков.

Такой культ человеческих предков в духе и истине не умаляет религии единого Отца Небесного, а, напротив, дает ей определенность и реальность. В этих «избранных сосудах»[1] почитается и то, что Он вложил в них; в этих видимых образах невидимого Божества познается и прославляется оно само. В ком определенные образы воплощенного в истории провиденциального действия не вызывают благодарности, благоговения и преклонения, тот еще менее будет отзывчив на чистую мысль о Провидении. Действительное религиозное отношение к высшему невозможно для того, кто никогда не испытал чувств, выраженных поэтом:

Когда от хмеля преступлений
Толпа развратная буйна
И рад влачить в грязи злой гений
Мужей великих имена,
Мои сгибаются колени
И голова преклонена, –
Зову властительные тени
И их читаю письмена.
В тени таинственного храма
Учусь сквозь волны фимиама
Словам наставников внимать
И, забывая гул народный,
Вверяясь думе благородной,
Могучим вздохом их дышать[2].

[1] Деян. 9, 15. – *Прим. изд.*

[2] Фет А. А. Вечерние огни. Вып. I. СПб., 1883. Сонет. Эта книга была подарена автором Вл. Соловьеву с надписью: «Дорогому зодчему этой книги Владимиру Сергеевичу Соловьеву». – *Прим. изд.*

Глава пятая.
О добродетелях

I

Каждая из установленных мною нравственных основ – стыд, жалость и религиозное чувство – может рассматриваться с трех сторон: как *добродетель,* как *правило* действия и как условие известного *блага.*

Так, в отношении к стыду мы прежде всего различаем людей по природе стыдливых и бесстыдных, причем первые одобряются, а вторые порицаются; следовательно, *стыдливость* признается как хорошее естественное качество или добродетель. Но тем самым она отвлекается от частных случаев и возводится в *норму* или в общее правило действия (а чрез то и в основание для *оценки* действий), независимо от присутствия или отсутствия этой добродетели в том или другом лице. Если стыдливость не есть что-нибудь хорошее в одном случае и дурное в другом (как, например, зычный голос хорош в народном собрании и дурен в комнате спящего больного), – если стыдливость сама по себе есть добро, то разум требует от нас во всяком случае поступать сообразно с нею, именно *воздерживаться* от всех действий постыдных, т.е. выражающих преобладание низшей природы над высшею, и *упражняться* в действиях противоположного характера. Сообразное этому правилу поведение в результате приводит к постоянному самообладанию, к свободе духа и к его власти над материальным бытием, т.е. к состоянию, дающему нам некоторое высшее *удовлетворение* или представляющему собою нравственное благо.

Таким же образом способность к жалости, или сострадательность (в противоположность эгоизму, жестокости и злости), есть, во-первых, хорошее личное качество, или добродетель; поскольку она признается таковою или ободря-

ется, она дает норму для альтруистической деятельности по правилам справедливости и милосердия, а такая деятельность приводит к нравственному благу истинной общественности или солидарности с другими, окончательно – всеми живыми существами.

Точно так же признательное чувство к тому высшему, от чего мы зависим, будучи естественным основанием добродетели, называемой благочестием, дает тем самым и разумное правило религиозного поведения; оно же приводит к нравственному благу солидарности с первейшими причинами и носителями бытия: с предками, с умершими вообще и со всем невидимым миром, обусловливающим нашу жизнь с этой точки зрения.

При неразрывной внутренней связи между данною добродетелью, соответствующими ей правилами действия и происходящим отсюда нравственным благом нам нет надобности при более частном рассмотрении этического содержания каждый раз становиться на все эти точки зрения, достаточно будет ограничиться одною – точкою зрения добродетели, так как в ней логически заключаются и две другие, вследствие чего строгого разграничения между ними провести нельзя. Нельзя, в самом деле, отказать в качестве добродетельного человека такому, который неизменно поступает по правилам добродетели, хотя бы он при этом лишь в слабой степени обладал соответствующим природным свойством или даже отличался противоположным. С другой стороны, то, что я в отличие от добродетели называю нравственным благом, есть также добродетель, но только не в изначальном, данном, а в приобретенном состоянии, – *норма деятельности, превратившаяся во вторую природу.*

II

Добродетельный человек есть человек, *каким он должен быть.* Другими словами, добродетель есть нормальное или *должное отношение* человека ко всему (ибо нельзя мыслить качеств или свойств безотносительных). Должное отношение

не есть отношение одинаковое. Различая себя от другого, мы это другое необходимо полагаем или определяем трояко: или как *низшее* (по существу), или как подобное нам (однородное), или как *высшее* нас. Четвертого здесь, очевидно, быть не может. Отсюда *логически* вытекает троякий характер должного, или нравственного, отношения, ибо ясно, что относиться к низшему (скажем, к влечению материальной природы) так, как если бы оно было высшее (скажем – предписание божественной воли), никак не будет *должным* отношением; точно так же противно должному будет, если мы к подобному себе (скажем – человеческому) существу будем относиться или как к низшему (смотреть на него как на бездушную вещь), или как к высшему (видеть в нем божество).

Итак, мы имеем не одно, а три должные, или нравственные, отношения, или три вида добродетелей, соответственно трем областям, на которые необходимо разделяется вся совокупность соотносящихся с нами предметов, – *необходимо* потому, что человек не находит себя ни безусловно господствующим, или высшим, существом, ни безусловно подчиненным, или низшим, ни, наконец, единственным в своем роде: он сознает себя существом *средним,* и притом *одним из многих* средних; откуда – как прямое логическое следствие – выводится тройственность его нравственных отношений. В силу этого одно и то же качество или проявление может иметь совершенно различное и даже противоположное значение, смотря по тому, к какой предметной области оно относится. Так, умаление себя, или признание своего ничтожества, когда оно относится к предметам высшего достоинства, называется *смирением* и есть добродетель, по отношению же к предметам недостойным оно называется низостью и есть дело безнравственное. Точно так же *энтузиазм,* когда он вызывается высокими принципами и идеалами, без сомнения, есть добродетель, по отношению же к предметам безразличным он есть смешная слабость, а связанный с предметами низшего разряда, он становится постыдной манией. Итак, от добродетелей в собственном смысле, которые всегда и во

всех таковы, потому что по существу выражают качество, должным образом определенное, или соответствующее самому смыслу той или другой из трех возможных областей жизненного отношения, – от этих определенных и определяющих добродетелей следует различать качества воли и образы действия, не имеющие в себе самих своего нравственного определения, или постоянного соответствия с известною сферой должного, и потому могущие быть то добродетелями, то состояниями безразличными, а то и пороками, причем, однако, перемена нравственного значения не всегда сопровождается соответствующею переменою названия для данного психологического свойства.

Ясно, таким образом, что если бы мы даже не находили в психическом опыте трех основных нравственных чувств: стыда, жалости и благоговения, уже на одних логических основаниях необходимо было бы разделить всю полноту нравственных отношений на три сферы, или принять три основные вида добродетелей, как выражающих должное отношение человека к тому, что ниже его, к тому, что подобно ему или однородно с ним, и к тому, что выше его.

III

Если сверх признанных нами нравственных основ: стыда, жалости и благоговения перед высшим – перебрать все другие качества, которые в древние и новые времена считались добродетелями, то не найдется ни одного между ними, которое *само по себе* заслуживало бы этого названия. Каждое из этих разнообразных качеств только тогда по праву признается добродетелью, когда оно согласно с теми предметными нормами должного отношения, которые выражаются в трех указанных нами основных нравственных данных. Так, *воздержность*, или *умеренность*, имеет достоинство добродетели лишь тогда, когда относится к состояниям и действиям *постыдным,* ограничивая или отстраняя их. Добродетель не требует, чтобы мы были воздержны или умеренны вообще

или во всем, а только чтобы мы воздерживались от того, что *ниже* нашего человеческого достоинства и что беспрепятственно допускать было бы нам стыдно. Но если кто умерен в своем искании истины или воздерживается от благожелательства к своим ближним, никто за это не сочтет и не назовет его добродетельным, а, напротив, осудит за отсутствие великодушных стремлений; отсюда явствует, что умеренность не есть сама по себе или в корне своем добродетель, а становится или не становится таковою, смотря по должному или недолжному применению своему к тем или другим предметам. Так же и *храбрость,* или *мужество*, есть добродетель, лишь поскольку она выражает должное – именно господственное и властное – отношение разумного существа человеческого к низшей материальной природе, возвышение духа над животным инстинктом самосохранения[1]. Доблестную храбрость показывает тот, кто не трепещет перед случайными бедствиями, кто сохраняет самообладание среди внешних опасностей и смело рискует жизнью и вещественными благами ради благ более высоких и достойных. Но самое *храброе* совершение бесчинств, самое *смелое* нанесение обид и самое *бестрепетное* попирание святыни не похваляются как добродетели, равно как не вменяется в постыдную трусость боязнь греха или страх Божий. И тут, значит, свойство быть добродетельным или порочным зависит от подобающего отношения к предмету, а не от психологического качества чувствительных и волевых состояний.

Третья из так называемых кардинальных (краеугольных) добродетелей[2] – *мудрость,* т.е. понимание наилучших

[1] См. об этой добродетели выше, в главе первой, стр. 64–66 (См. наст. том с. 200).

[2] С первых времен схоластики название кардинальных или философских добродетелей (в отличие от трех богословских: веры, надежды и любви) усвоено тем четырем добродетелям, которые определяет Платон в своей Политии, именно воздержности, мужеству, мудрости и справедливости (См.: Политик IV, 6 сл.). Впрочем, названия этих четырех добродетелей я принимаю в их общем значении, независимо от того особого смысла, какой они могут иметь в учении Платона.

способов и средств для достижения поставленных целей и уменье надлежащим образом применять эти средства, – получает свое значение добродетели не просто в качестве этой формальной способности к наиболее целесообразному действованию, а в непременной зависимости от достоинства самих целей. Мудрость как добродетель есть способность *наилучшим* образом достигать *наилучших* целей, или уменье целесообразнейшего приложения своих умственных сил к предметам наиболее достойным. Без этого последнего условия можно быть мудрым, но такая мудрость не будет добродетелью. Библейский «змей», конечно, оправдал свое название мудрейшего из животных земных тем пониманием душевной природы человеческой и тем уменьем, с которым он воспользовался этим пониманием для достижения своей цели; но так как сама цель не была доброй, то вся эта превосходная мудрость змея не признана добродетелью, а проклята как источник зла, и мудрейшее животное осталось символом безнравственного, ползучего ума, мудрствующего только низкое и недостойное[1]. – И в повседневной жизни не признается добродетелью та житейская мудрость, которая нейдет далее понимания людских слабостей и уменья устраивать личные дела сообразно с целями эгоизма.

Понятие *справедливости* (четвертая краеугольная добродетель) принимается в четырех различных смыслах. В самом широком смысле справедливое есть синоним должного, правильного, нормального, верного вообще – не только в области нравственной (относительно воли и действия), но и в области умственной (относительно познания и мышления); например: «Вы рассуждаете *справедливо*, или cette solution (d'un problème mathèmatique ou métaphysique) est *juste*»[2]. В таком смысле понятие справедливости, приближаясь к понятию достоверности, шире понятия добродетели и принадлежит более к теоретической, нежели к нравственной, философии. Во вто-

[1] Быт. 3, 1–15. – *Прим. изд.*

[2] Это решение (математической или метафизической проблемы) справедливо (*фр.*). – *Прим. изд.*

ром, более определенном смысле справедливость (aequitas[1]) соответствует основному принципу альтруизма, требующему признавать равно за всеми другими то право на жизнь и благополучие, какое признается каждым за самим собою. И в этом смысле справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродетель, а только логическое объективное выражение того самого нравственного начала, которое субъективно, или психологически, выражается в основном чувстве жалости (сострадания, симпатии). В смысле понятие справедливости принимается тогда, когда делают различие между степенями альтруизма (или нравственного отношения к подобным нам существам) и за первою, отрицательною, степенью («никого не обижать») оставляют название собственно справедливости (justitia), а вторую, положительную, требующую «всем помогать», обозначают как милосердие (caritas, charité). Это различение, как было выше указано (в третьей главе)[2], имеет лишь условное значение, недостаточное во всяком случае для выделения справедливости в особую добродетель, ибо никто не усмотрит таковой в человеке, который, не нанося ближним прямых обид насильственными действиями, решительно отказывается помогать кому бы то ни было или облегчать чьи бы то ни было страдания. Так как *нравственный* мотив для того и другого, т.е. для воздержания от обид и для доставления помощи, один и тот же, именно признание чутких прав на жизнь и благополучие, и так как нельзя найти никакого нравственного мотива, который заставлял бы кого-нибудь останавливаться именно *здесь*, на полпути, и ограничиваться одною отрицательною стороной этого нравственного требования, то ясно, что такая остановка или такое ограничение никак не могут соответствовать какой-нибудь особой добродетели, а выражают только *меньшую степень* общей альтруистической добродетели (симпатического чувства), причем никакой общеобязательной и постоянной меры для меньшего и большего здесь нет, а каждый раз оценка зависит от кон-

[1] Равенство (*лат.*).

[2] См. наст. том с. 162.– *Прим. изд.*

кретных условий. При известном развитии нравственного сознания в общественной среде отказ в *помощи,* хотя бы совершенно чужому или даже враждебному человеку, осуждается совестью как прямая *обида,* что вполне логично, ибо если я вообще *должен* помогать своему ближнему, то, не помогая ему, я тем самым обижаю его. Да и на низших степенях нравственного сознания в известных пределах отказ в помощи равносилен обиде и преступлению, напр., в пределах семьи, рода, военной дружины. У народов варварских, где относительно врагов позволено все, так что самое понятие обиды не имеет здесь приложения, мирный странник или гость имеет *право* на самую деятельную помощь и щедрые дары. Но если справедливость предписывает благотворение или требует быть милосердным (у варваров – по отношению к некоторым, а с прогрессом нравственности – по отношению ко всем), то ясно, что такая справедливость не есть особая добродетель, отдельная от милосердия, а лишь прямое выражение общего нравственного принципа альтруизма, имеющего различные степени и формы своего применения, но всегда заключающего в себе идею справедливости.

Есть, наконец, четвертый смысл, в котором принимается это слово. Предполагая, что объективным выражением правды служат *законы* (государственные, церковные), неуклонное следование законам вменяют в безусловную нравственную обязанность и соответствующее расположение к строгой закономерности или правомерности признают за добродетель, отожествляя ее со справедливостью. Такой взгляд применим лишь в пределах своего предположения, т.е. всецело – к законам, исходящим от Божественного совершенства и тем самым выражающим высшую правду, ко всем же прочим – только под условием их согласия с этой правдой; ибо подобает слушаться Бога более, нежели человеков. Таким образом, справедливость в этом смысле, т.е. стремление к *легальности,* не есть сама по себе добродетель, а может быть и не быть таковою, смотря по свойству и происхождению законов, требующих повиновения. Ибо источник человеческих законов – источник

смутный. Прозрачная струя нравственной правды едва видна в нем под наносом других, чисто исторических элементов, выражающих только фактическое соотношение сил и интересов в тот или другой момент. Поэтому справедливость, как добродетель, далеко не всегда совпадает с легальностью, или правдою юридическою, а иногда находится с нею в прямом противоречии, как сознано самими юристами: summus jus – summa in juria[1]. Но, вполне признавая различие и возможное столкновение между внутреннею правдой и законом, многие полагают, что такая коллизия всегда должна решаться в пользу легальности, т.е. что справедливость во всяком случае требует повиноваться закону, хотя бы и несправедливому, причем в подтверждение такого мнения ссылаются на авторитет и пример древнего праведника, Сократа, который счел непозволительным спастись бегством от законного, хотя и несправедливого приговора против него афинских судей. Но на самом деле этот знаменитый пример говорит не совсем то.

В своем решении Сократ – насколько известно из Ксенофонта и Платона[2] – руководился главным образом побуждениями двоякого рода. Во-первых, он находил, что спасать бегством тот малый остаток жизни, на который он, как 70-летний старец, мог рассчитывать, было бы постыдным малодушием, особенно для него, верившего в бессмертие души и учившего, что истинная мудрость есть постоянное *умирание* (для материального мира); во-вторых, Сократ находил, что гражданин должен приносить в жертву *свое личное благо* отечественным законам, хотя бы и несправедливым, ради сыновнего благочестия. Таким образом, Сократ руководился нравственными побуждениями аскетизма и благочестия, а никак не безусловным значением легальности, какового он никогда не признавал. Притом в случае Сократа не было столкновения двух обязанностей, а только столкновение личного *права* с граж-

[1] Высшее право – высшая несправедливость (*лат.*). Цицерон. Об обязанностях, I, 10, 33 (СПб.–М., 1874. С. 15). – *Прим. изд.*

[2] См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1; Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.–Л., 1935. – *Прим. изд.*

данскою обязанностью, причем можно принять, в принципе, что право должно уступать. Никто не обязан защищать *свою* материальную жизнь: это только право, которым всегда позволительно, а иногда похвально жертвовать. Другое дело, когда гражданский долг повиновения законам сталкивается не с личным правом, а с нравственною обязанностью, как в знаменитом классическом примере Антигоны, которая должна была выбирать между религиозно-нравственною обязанностью дать честное погребение своему брату и гражданскою обязанностью повиновения нечестивому и бесчеловечному, однако легально-справедливому (как исходящему от законной власти отечественного города) запрещению давать такое погребение[1]. Тут вступает в силу правило: подобает слушаться Бога более, чем человеков, и ясно оказывается, что справедливость – в смысле легальности, или формально-юридической закономерности поступков, – не есть сама по себе добродетель, а может становиться или не становиться таковою, смотря по положению. Поэтому одинаково одобряется героизм Сократа, уступившего несправедливому закону, и героизм Антигоны, нарушившей такой закон, – и не потому только одобряется, что и в том и в другом случае была жертва жизни, а по самому существу дела: Сократ уступал *свое* материальное право ради высших *идей* человеческого достоинства и патриотического долга, а Антигона утверждала *чужое* право и исполняла тем самым свою обязанность, ибо погребение ее брата было *его* правом, а для нее это было обязанностью, тогда как Сократ вовсе не был обязан бежать из своей тюрьмы. – Вообще pietas erga patriam, так же как и pietas erga parentes[2], может нас обязывать только к пожертвованию своим, но никак не чужим правом. Допустим, например, что сыновнее благочестие, доведенное до героизма, побуждает кого-нибудь не сопротивляться своему отцу, намеревающемуся его убить. О нравственном достоинстве такого героизма можно спорить, но никому и в голову не придет оправдывать или находить ге-

[1] См.: Софокл. Антигона. – *Прим. изд.*

[2] Любовь к родине (*лат.*); любовь к родителям (*лат.*).

роичным того же человека, если он сочтет себя обязанным из повиновения отцу убить своего брата или сестру. – Точно то же применимо к несправедливым и бесчеловечным законам, откуда явствует, что справедливость в смысле повиновения законам как таковым по девизу: fiat justitia, pereat mundus[1] – сама по себе не есть еще добродетель.

IV

Принятые в патристической (церковноотеческой) и схоластической этике три так называемые богословские добродетели: вера, надежда и любовь[2] – также представляют нравственное достоинство не сами собою безусловно, а лишь в зависимости от других данных. Не всякая *вера* есть добродетель и для богословов. Не признается таковою вера, или имеющая для себя предмет несуществующий или предмет недостойный, или недостойно относящаяся к достойному. Так, в первом случае если кто твердо верит в философский камень, т.е. в порошок, жидкость или газ, превращающий все металлы в золото, то такая вера, относясь к предмету несуществующему в природе вещей, почитается не добродетелью, а самообольщением. Во втором случае если кто-либо, не ограничиваясь основательным признанием существования злой силы как факта, делает эту силу предметом веры в смысле доверия и преданности, так что вступает с нею в договор, продает нечистому душу и т.п., то такая вера, как относящаяся к предмету хотя и существующему, но недостойному и зловредному, справедливо почитается за крайнее нравственное падение. Наконец, в третьем случае вера самих бесов, про которых апостол говорит, что они веруют (в Бога) и трепещут[3],

---

[1] Да свершится правосудие, да погибнет мир (*лат.*). Это выражение приводится в книге Иоганна Манлиуса «Loci communes» (Общие места) (1563) как девиз императора Фердинанда I (1556–1564). – *Прим. изд.*

[2] На основании известного текста ап. Павла (1 Кор. 13, 13), в котором, впрочем, нет термина «добродетель».

[3] Иак, 2, 19.

не признается добродетелью, потому что хотя относится к предмету существующему и абсолютно достойному, но относится к нему недостойным образом (вместо радости – с ужасом, вместо влечения – с отвращением). Итак, добродетелью может почитаться только та *вера в высшее существо,* которая относится к нему *достойным образом,* именно – с свободным сыновним благочестием. А такая вера вполне совпадает с тем религиозным чувством, которое найдено нами как одна из трех первичных основ нравственности.

К тому же, в сущности, сводится и вторая богословская добродетель – *надежда.* О ней нет речи, когда кто-нибудь надеется на свою силу или мудрость, или «на князи и сыны человеческии»[1], или хотя и на Бога, но лишь в ожидании от него материальных благ. За добродетель считается только надежда, относящаяся к Богу как источнику истинного грядущего блага; а это есть то же самое основное религиозное отношение, видоизмененное представлением о будущем и чувством ожидания.

Наконец, и третья, и величайшая богословская добродетель – *любовь* – получает это нравственное значение лишь в зависимости от данных предметных определений. Любовь сама по себе, или любовь вообще, не есть добродетель, иначе были бы добродетельны все безразлично существа, так как все они непременно любят что-нибудь и живут своею любовью. Но не вменяется в добродетель эгоистическая любовь к себе и к своему, также страстная любовь к естественным и противоестественным удовольствиям, любовь к напиткам, к псовой охоте и конским ристаниям.

Il faut en ce bas monde aimer beaucoup de choses[2], – **внушает** новоязыческий поэт. Такая «любовь» заранее отвергнута апостолом любви:

---

[1] Пс. 145, 3. – *Прим. изд.*

[2] «На этом грешном свете нужно любить много вещей» (*фр.*). Строка из сонета «A M. Victor Hugo» французского поэта Альфреда де Мюссе. В тексте воспроизводится неточно. У Мюссе: «Il faut, dans ce bas monde, aimer beaucoup de choses». – *Прим. изд.*

Не любите мира, ни всего, что в мире[1].

Это есть первый, отрицательный член в заповеди любви, о котором не следует забывать, как это обыкновенно делается. Он есть не что иное, как выражение основного принципа аскетизма: охранять себя от низшей природы и противодействовать ее захватам. Ибо под тем миром, который мы не должны любить, апостол разумеет, как ясно из контекста, никак не собрание наших ближних и не совокупность творения, возвещающего славу Божию, а именно только темную, бессмысленную основу материальной природы, выходящую из своего должного, пассивного и потенциального положения и беззаконно вторгающуюся в область человеческого духа: тут же прямо говорится, что все в мире есть *похоть плоти*[2], т.е. стремление безмерной чувственности, похоть очей, т.е. жадность, или корыстолюбие, и *гордость житейская,* т.е. тщеславие и властолюбие.

К отрицательному предписанию: *не люби* мира – библейская этика присоединяет два положительные: *люби Бога всем сердцем своим* и *люби ближнего, как самого себя*[3]. *Эти две любви правильно различаются между собою, ибо особенностью предметов непременно обусловливается и особенность в должном, нравственном отношении к ним. Любовь к ближним определяется жалостью, любовь к Богу – благоговением. Любить ближнего, как самого себя, – реально значит жалеть его, как самого себя, и любовь к Богу всем сердцем означает всецелую преданность Ему, полное соединение своей воли с Его волей, т.е. совершенство сыновнего, или религиозного, чувства и отношения.*

Таким образом, заповедь любви не связана с какою-нибудь отдельною добродетелью, а есть завершительное выражение всех основных требований нравственности в трех необходимых сферах отношений: к низшему, высшему и однородному бытию.

---

[1] 1 посл. Иоанна, 2, 15.

[2] Ср.: «Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира (сего)» (1 Иоан. 2, 16). – *Прим. изд.*

[3] Матф. 22, 35–40. – *Прим. изд.*

V

Показав, что четыре «кардинальные», а равно и три «богословские» добродетели сводятся так или иначе к указанным нам трем первичным основам нравственности, а не представляют самостоятельных источников нравственных действий, я могу предоставить доброй воле и сообразительности читателей продолжить такой разбор в применении к другим так называемым добродетелям. Общепризнанного списка их не существует, и посредством схоластических дистинкций можно умножать число их неопределенно. Лишь в виде некоторого «сверхдолжного» дополнения к предыдущему я хочу сказать несколько слов о пяти добродетелях, представляющих известный интерес в том или другом отношении, именно о *великодушии, бескорыстии, щедрости, терпеливости* и *правдивости.*

Великодушным мы называем человека, который находит *низшим своего достоинства,* или постыдным, настаивать на своих материальных правах в ущерб другим или связывать свою волю с *низшими* житейскими интересами (наприм., тщеславием), которыми он поэтому без труда жертвует ради высших соображений. Мы называем также великодушным того человека, который невозмутимо переносит житейские беды и напасти потому опять-таки, что считает *постыдным* спокойствие своего духа ставить в зависимость от материальных случайностей. Уже подчеркнутые слова показывают, что эта добродетель есть лишь особое выражение или форма проявления нашей первой нравственной основы – самоутверждения человеческого духа против низшей, материальной стороны нашего бытия. Все дело здесь в чувстве человеческого достоинства, том самом, которое первоначально выражается в простом стыде.

Бескорыстие есть свобода духа от привязанности к особого рода материальным благам, именно к имущественным. Ясно, значит, что это есть особое выражение того же чувства человеческого достоинства; соответственно чему и противо-

положные этой добродетели пороки: скупость и корыстолюбие – сознаются как *постыдные.*

Щедрость по внешним проявлениям совпадает с великодушием и бескорыстием, но имеет другую внутреннюю основу – альтруистическую. Добродетельно-щедрый человек есть тот, который из *справедливости или человеколюбия* делится своим имуществом с другими (ибо, поскольку он делает это из тщеславия или из высокомерия, тут нет добродетели). Но при этом такой человек может быть даже до скупости привязан к тому имуществу, которое он раздает, и в таком случае его нельзя, строго говоря, назвать бескорыстным; следует только сказать, что в нем альтруистическая добродетель щедрости побеждает порок корыстолюбия.

Терпеливость (как добродетель) есть только страдательная сторона того душевного качества, которое в деятельном своем проявлении называется великодушием, или духовным мужеством. Тут почти вся разница исчерпывается субъективными оттенками, не допускающими твердых разграничений. Смотря на одного и того же человека, спокойно переносящего бедствия или мучения, один назовет его великодушным, другой – терпеливым, третий – мужественным, четвертый увидит здесь пример особой добродетели – невозмутимости (ἀταραξία) и т.д. Спор о сравнительном достоинстве этих определений может иметь только лексический, а не этический интерес. С другой стороны, единство внешних признаков может и здесь (как и в предыдущем случае щедрости) прикрывать существенное различие этического содержания. Можно терпеливо переносить физические и душевные страдания или вследствие малой восприимчивости нервов, тупости ума и апатичности темперамента – и тогда это вовсе не добродетель; или вследствие внутренней силы духа, не уступающего внешним воздействиям, – и тогда это есть добродетель аскетическая (сводимая к нашей первой нравственной основе); или вследствие кротости и любви к ближнему (caritas), не желающей воздавать злом за зло и обидой за обиду, – и в таком случае это есть добродетель альтруистическая (сводимая ко второй основе: жалости, рас-

пространяемой здесь даже на врага и обидчика); или, наконец, терпеливость происходит из покорности высшей воле, от которой зависит все совершающееся, – и тогда это есть добродетель пиэтистическая, или религиозная (сводимая к третьей основе).

Особая разновидность терпеливости есть качество, которому присвоено по-русски неправильное в грамматическом отношении название терпимости (passivum pro activo)[1]. Так называется допущение чужой свободы, хотя бы предполагалось, что она ведет к теоретическим и практическим заблуждениям. И это свойство и отношение не есть само по себе ни добродетель, ни порок, а может быть в различных случаях тем или другим, смотря по предмету (наприм., торжествующее злодеяние сильного над слабым не должно быть терпимо, и потому «терпимость» к нему не добродетельна, а безнравственна), главным же образом – смотря по внутренним мотивам, каковыми могут быть здесь и великодушие, и малодушие, и уважение к правам других, и пренебрежение к их благу, и глубокая уверенность в побеждающей силе высшей истины, и равнодушие к этой истине[2].

VI

Между производными, или вторичными, добродетелями самою важною следует признать *правдивость* как по ее специально-человеческому характеру (ибо, в точном смысле, она возможна только для существа словесного)[3], так и по ее значению для общественной нравственности. Вместе с тем эта добродетель служила и еще служит поводом особых споров между моралистами различных направлений.

Слово есть орудие разума для выражения того, что есть, что может и что должно быть, т.е. правды реальной, формаль-

---

[1] Восприимчивость к действию (лат.).

[2] Более подробно об этом см. в начале моей статьи «Спор о справедливости» («Вест[ник] Европы», март 1894 г.).

[3] Животные могут быть наивны или хитры, но только человек правдив или лжив.

ной и идеальной. Обладание таким орудием принадлежит к высшей природе человека, а потому когда он злоупотребляет им, выражая неправду ради низших, материальных целей, то он совершает нечто противное человеческому достоинству, нечто *постыдное.* Вместе с тем слово есть выражение человеческой солидарности, важнейшее средство общения между людьми; таким может быть только правдивое слово; поэтому когда отдельный человек употребляет слово для выражения неправды ради своих эгоистических (не индивидуально-эгоистических только, а и собирательно-эгоистических, наприм., семейных, сословных, партийных и т.д.) целей, то он нарушает права других (так как слово есть общее достояние) и вредит общей жизни. Если ложь, таким образом, будучи постыдною для самого лгущего, вместе с тем обидна и вредна для обманываемых, то, значит, требование правдивости имеет двоякое нравственное основание: во-первых, в человеческом *достоинстве* самого субъекта и, во-вторых, в *справедливости,* т.е. в признании права других не быть обманываемыми мною, поскольку я сам не могу желать, чтобы меня обманывали.

Все это прямо вытекает из разума и не заключает в себе ничего сомнительного. Но школьная философия, отвлекая требование правдивости от его нравственных основ и превращая его в *особую* добродетель, имеющую *в своей отдельности* безусловное значение, создает противоречия и недоумения, из существа дела не вытекающие. Если бы, придавая безусловное значение правилу *не лги,* как не допускающему никаких исключений ни в каком случае, под ложью разумели противоречие правде в полном смысле этого слова, т.е. не только правде реальной и формальной, но также и преимущественно правде идеальной, или чисто-нравственной (тому, что *должно*), то это было бы совершенно верно и бесспорно, ибо ясно, что правда перестает быть правдой, если может быть хоть один случай, в котором позволительно отступить от нее. Никаких вопросов тут не могло бы и возникнуть, по крайней мере между людьми, понимающими, что А = А и 2 х 2 = 4. Но дело в том, что те философы, которые особенно

настаивают на правиле «не лги», как не могущем иметь никакого исключения, впадают сами в фальшь, произвольно ограничивая значение правды (в каждом данном случае) одною ее реальною или, точнее, фактическою стороной, *в отдельности взятою.* Становясь на эту точку зрения, приходят к такой нелепой дилемме (привожу общеупотребительный пример, как самый простой и ясный): когда кто-нибудь, не имея других средств помешать убийце, преследующему свою невинную жертву, скроет преследуемого у себя в доме и на вопрос убийцы, не находится ли здесь такой-то, ответит отрицательно, а для большей убедительности «отведет ему глаза», указав на совсем другое место, то одно из двух: солгавши таким образом, он поступил или согласно с нравственным долгом, или противно ему. В первом случае – оказывается позволительным нарушать нравственную заповедь *не лги,* чем отнимается у нравственности ее безусловное значение и открывается дверь для оправдания всякого зла; а во втором случае – если этот человек погрешил своим вымыслом, то выходит, что нравственный долг правдивости обязывал его на деле стать решительным пособником убийцы в его злодеянии, что одинаково противно и разуму, и нравственному чувству. Средины же при такой постановке дела не может быть, ибо само собою разумеется, что отказ этого человека в ответе или ответ уклончивый только подтвердил бы предположение убийцы и окончательно выдал бы ему жертву.

Как известно, моралисты такой величины, как Кант и Фихте, стоящие за безусловный и формальный характер нравственных предписаний, полагают, что и в подобных обстоятельствах ложь была бы непозволительна, что, следовательно, спрашиваемый обязан был исполнить долг правдивости, не думая о последствиях, которые (будто бы) не лежат на его ответственности. Другие моралисты, сводящие всю нравственность к чувству симпатии, или принципу альтруизма, полагают, что ложь позволительна и даже обязательна вообще для спасения и блага ближних, – принцип слишком широкий и неопределенный, открывающий дверь всяким злоупотреблениям.

Как же, однако, решить вопрос: должен ли был тот несчастный человек солгать или не должен? Когда оба члена какой-нибудь дилеммы одинаково приводят к нелепостям, то, значит, в самой постановке дилеммы есть что-нибудь неладное. В настоящем вопросе это неладное зависит от двусмысленности слова «ложь (ложный, лгать)», которое между тем принимается здесь так, как будто бы оно имело только один смысл или как будто бы в одном смысле непременно заключался и другой, чего на самом деле нет. Таким образом, это главное слово принимается *фальшиво* в самой основе рассуждения, а потому и никаких заключений, кроме фальшивых, отсюда произойти не может.

Разберем это подробно, и пусть читатель не сетует на некоторую педантичность нашего разбора: ведь самый вопрос возник лишь в силу школьного педантизма отвлеченных моралистов.

По формальному определению ложь есть противоречие между чьим-нибудь изъявлением[1] о некотором факте и действительным существованием или способом существования этого факта. Но это формальное понятие лжи не имеет прямого отношения к нравственности. Противоречащее действительности изъявление может иногда быть только *ошибочным,* и в таком случае его фактическая ложность ограничивается лишь предметною (или, точнее, являемою) областью, нисколько не затрагивая нравственной стороны субъекта, т.е. тут вовсе нет лжи в нравственном смысле: ошибка в фальшь не ставится. Начиная с крайнего случая – нет никакого нарушения правдивости в том, что человек говорит небылицу в рассеянности, или, как в известном анекдоте, немец, путая английские слова с немецкими, утверждал, что он сделался чашкой чая (I became a cup of tea). Но помимо ошибок языка то же самое дóлжно сказать и об ошибках мысли, или заблуж-

[1] Это общее определение, очевидно, должно относиться как к утверждениям, так и к отрицаниям, а потому я должен был прибегнуть к малоупотребительному слову «изъявление», обнимающему и то, и другое. Слова «суждение» и «предложение» имеют оттенки, неудобные в настоящем случае.

дениях. Многие люди утверждали словесно и письменно (и теперь утверждают) вещи, столь же ложные (в предметном смысле), как превращение человека в чашку чая, но делали и делают это сознательно – с намерением сказать именно то, что они говорят, и если они при этом искренно принимают ложь за истину, то никто не признает их лжецами и не увидит в их заблуждении ничего безнравственного. Итак, ни противоречие между словами и действительностью, ни противоречие между мыслями и действительностью не составляют лжи в нравственном смысле. Не заключается ли она в противоречии воли с действительностью как такою, т.е. в простом намерении солгать? Но такого простого намерения вовсе не бывает. Люди (по крайней мере такие, которые подлежат нравственной ответственности) лгут для чего-нибудь или из-за чего-нибудь: одни – для удовлетворения своего тщеславия, чтобы чем-нибудь себя заявить, обратить на себя внимание, отличиться, другие – ради материальных расчетов, чтобы обмануть кого-нибудь с пользой для себя. Оба эти рода лжи, из коих первый называется хвастовством, а второй – надувательством, подлежат нравственному суждению и осуждению, как постыдные для самого лгущего и как обидные и вредные для других. Но кроме лжи тщеславной, или хвастовства, и лжи корыстной, или надувательства, есть более тонкий вид лжи, не имеющий прямо низких целей и, однако, подлежащий нравственному осуждению, как обидный для ближнего: именно ложь из презрения к человечеству, начиная от житейского «меня дома нет» и кончая сложными политическими, религиозными и литературными мистификациями. В этой лжи нет, собственно, ничего постыдного, в тесном смысле слова (разумеется, в тех случаях, где мистификация не имеет материальных целей), но она безнравственна с точки зрения альтруизма, как нарушающая права обманываемых. Сам мистификатор, очевидно, не желал бы быть обманутым и считал бы направленную против него мистификацию обидным нарушением своего человеческого права. Следовательно, он должен уважать такое же право и в других.

Пример человека, отводящего глаза убийце, чтоб помешать убийству, очевидно, не подходит к первым видам лжи безнравственной (т.е. ни к хвастовству, ни к корыстному обману) – нет ли возможности отнести его к последнему, т.е. к мистификации безнравственной в смысле обиды для ближнего? Не презирается ли здесь человечество в лице убийцы, который все-таки человек и не должен терять ни одного из человеческих прав? Но к этим человеческим правам никак не может причисляться право убийцы на мое пособничество ему в совершении убийства, а именно такое пособничество и *только оно одно* имеется в виду при его вопросе о месте нахождения его жертвы. Позволительно ли моралисту создавать заведомые вымыслы, особенно когда дело идет о жизни человека? А чем же иным, как не заведомым вымыслом, было бы предположение, что убийца при своем вопросе думает сколько-нибудь об истине, интересуется знать истину и что, следовательно, он, как и всякий другой человек, *имеет право* на точный ответ со стороны знающих эту истину. Ведь *на самом деле ничего этого нет.* Ведь запрос убийцы вовсе не существует как отдельный и самостоятельный акт, выражающий его любознательность насчет фактического местонахождения его жертвы: этот запрос есть только нераздельный момент в целом ряде поступков, составляющих в совокупности покушение на убийство, и утвердительный ответ вовсе не был бы исполнением общей обязанности говорить правду, а только преступным *пособничеством*, благодаря которому покушение превратилось бы в совершение убийства.

Если говорить о правдивости, то правдивость прежде всего требует брать всякое дело, *как оно есть*, в его действительной целости и собственном, внутреннем смысле. Но слова и действия убийцы в нашем примере объединяются и получают свой действительный смысл только от его замысла убить этого человека; следовательно, только по связи с этим замыслом можно правдиво оценивать как самые эти слова и действия, так и отношение к ним другого лица. Так как преступный замысел нам известен, то мы не имеем ни теоретического основания, ни нравственного права отделять вопрос этого челове-

ка (а следовательно, и свой ответ на него) от того предмета, к которому он *действительно* относится. С этой *единственно правдивой* точки зрения вопрос убийцы значит только: *помоги мне совершить убийство,* и фактически точный ответ на него, отвлекаясь от действительного смысла вопроса и придавая ему вопреки очевидности какое-то отношение к истине, был бы прямо *лжив* – с теоретической стороны, а практически означал бы только *исполнение этого преступного требования;* тогда как «отвод глаз» был бы единственным возможным способом *отказа* в этом требовании, – отказа *нравственно обязательного* не только по отношению к жертве, которой это спасает жизнь, но и по отношению к злодею, которому это дает время одуматься и отказаться от своего преступного намерения. Тем менее можно говорить здесь о нарушении права; смешивать требование преступного пособничества с правом слышать истину от знающего было бы ошибкою слишком грубою. Так же ошибочно было бы настаивать на том, что человек, в силу нравственной обязанности помешавший убийству единственным возможным способом, все-таки солгал и, следовательно, поступил дурно, – это значило бы смешивать два смысла слова «ложь» – формальный и нравственный, существенное различие которых было выше указано.

Для сторонников лже-нравственного ригоризма остается еще мнимое убежище на почве религиозной: хотя никакое человеческое право не нарушается наведением убийцы на ложный след, но не нарушается ли этим право Божеское? Если существует свыше данная заповедь «не лги», то мы, безусловно, обязаны ее исполнять, возлагая последствия на волю Божию. Но дело в том, что такой отвлеченной заповеди, запрещающей ложь вообще или в формальном смысле, вовсе не существует в слове Божием[1], тогда как заповедь жертвовать за ближних самою душою своею[2], а не только формаль-

[1] Заповедь: не послушествуй на друга твоего свидетельства ложна, т.е. не клевещи, не относится к нашему вопросу, так как ею запрещается не ложь вообще, а лишь вполне определенный и всегда безнравственный вид лжи.

[2] «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13). Ср. также: Мф. 10, 39; 16, 25; Ин. 12, 25. – *Прим. изд.*

ною правильностью своих слов, несомненно, существует и требует исполнения. Нельзя ли, однако (с мистической точки зрения), найти способ исполнить здесь главную заповедь любви, избегая, однако, формальной лжи? Разве нельзя, выдавши убийце его жертву, обратиться затем к Богу с молитвой, чтобы Он каким-нибудь чудом предотвратил убийство? Хотя известны случаи молитвы, производившей желательное действие вопреки всем человеческим вероятностям, но это лишь в безысходной крайности, когда никаких естественных средств не оставалось. Но требовать от Бога чуда, когда сам можешь простым и *безобидным* способом предупредить беду, было бы в высшей степени *нечестиво.* Другое дело, если бы последнее человеческое средство было безнравственно, но ссылаться здесь на безнравственность формальной лжи, как такой, значило бы предполагать именно то, что требуется доказать и чего логически доказать нельзя, ибо это предположение опять-таки основано на смешении двух совершенно различных понятий: *ложного* и *лживого.* В нашем примере ответ на вопрос убийцы, несомненно, ложен, но осуждают его как лживый, ибо формальная *ложность* чьих-нибудь слов *сама по себе* к нравственности не относится и ее осуждению подлежать не может. А *лживость* подлежит такому осуждению как выражение *безнравственного* в каком-либо смысле намерения, ибо в чем же другом может быть ее отличие от простой ложности? Между тем именно никакого безнравственного намерения, *ни в каком смысле*, а следовательно, и никакой лживости в настоящем случае и нельзя отыскать.

В сжатом умозаключении наша длинная аргументация может быть выражена следующим образом. Формально-ложное заявление, т.е. противоречащее тому факту, к которому оно относится, не всегда есть ложь в нравственном смысле, или проявленная лживость, а становится таковою, лишь когда происходит из дурной воли, намеренно *злоупотребляющей* словом для своих целей; дурное же свойство воли состоит в противоречии ее не какому-нибудь факту, а *должному;* должное же, необходимо и вполне определяемое в трех отношени-

ях – к тому, что ниже нас, что подобно нам и что выше нас, сводится к трем требованиям: подчинения низшей природы духу, уважения прав подобных нам существ и всецелой преданности Высшему началу мира. Всякое проявление нашей воли может быть дурным или безнравственным *только* при нарушении одной из этих трех обязанностей, т.е. когда воля утверждает или принимает что-нибудь постыдное (в первом отношении), или что-нибудь обидное (во втором), или что-нибудь нечестивое (в третьем). Но воля человека, отводящего глаза убийцы от его жертвы, не нарушает ни одной из трех обязанностей – в этой воле нет ничего постыдного, ничего обидного, ничего нечестивого. Итак, здесь вовсе нет лжи в нравственном смысле, вовсе нет отступления от какой-нибудь заповеди, и, допуская такой способ предупреждения зла, мы вовсе не допускаем какого-нибудь исключения из нравственного правила: на указанных основаниях мы отрицаем, чтобы данный случай подходил под то нравственное правило, которому его, вопреки очевидности, хотят подчинить.

Одна из спорящих сторон утверждает: *так как* здесь есть ложь, то не следовало употреблять этого *дурного* средства, *хотя бы* для спасения ближнего. Другая сторона отвечает: *хотя* здесь была ложь, но так как обязанность спасти чужую жизнь важнее обязанности говорить правду, то позволительно было употребить это, хотя и дурное, средство для спасения ближнего. Оба эти фальшивые решения одинаково устраняются третьим, истинным: *так как здесь не было лжи* (в нравственном смысле), то употребление этого *невинного* средства, как необходимого для предупреждения убийства, было в данном случае *вполне обязательно*[1].

[1] Хотя в рассмотренном вопросе Кант стоит на стороне ригористов, но это, в сущности, не согласно с его собственным принципом, требующим для признания нравственного достоинства за известным поступком, чтобы этот поступок мог быть возведен на степень всеобщего правила. Ясно, что, отводя глаза убийцы от места нахождения его жертвы, я могу по разуму и по совести утверждать свой способ действия как всеобщее правило: все и всегда должны скрывать таким образом от убийцы его жертву, и, ставя себя самого на место убийцы, я, в качестве нравственного существа, могу только желать, чтобы и мне таким же средством помешали совершить убийство.

VII

Итак, выделение правдивости в особую формальную добродетель содержит в себе внутреннее противоречие и не допускается разумом. Правдивость, как и все прочие «добродетели», не заключает своего нравственного качества в себе самой, а получает его от своего согласия с основными нормами нравственности. Отделенная от них мнимая правдивость может быть источником лжи, т.е. ложных оценок. Она может останавливаться на требовании, чтобы наши слова были лишь точным отражением внешней действительности отдельных фактов, что приводит к явным нелепостям; с этой точки зрения священник, с полною точностью передающий сказанное ему на исповеди, удовлетворял бы требованию правдивости. Но истинная правдивость требует, чтобы наши слова соответствовали внутренней *правде* или смыслу данного положения, к которому наша воля применяет нравственные нормы.

Разбор так называемых добродетелей показал нам, что все они имеют нравственное значение, лишь поскольку определяются теми тремя нормами должного. А сами эти нормы, хотя они и опираются на соответствующие им первичные чувства (стыда, жалости и благоговения) как на свой *психологический корень,* однако не имеют в них как фактах своего окончательного основания, а развиваются логически из понятия *должного,* или *правды* (в широком смысле). Правда требует, чтобы мы относились к низшей природе как к низшей, т.е. подчиняли ее разумным целям; если мы, напротив, подчиняемся ей, то признаем ее не тем, чем она есть на самом деле, а чем-то высшим – значит, извращаем истинный порядок вещей, нарушаем правду, относимся к этой низшей сфере недолжным, или безнравственным, образом. Точно так же правда требует, чтобы мы относились к подобным себе как к таковым, признали их равноправность с собою, ставили себя на их место; если же мы, признавая себя за полноправную личность, видим в других лишь пустые личины, то, очевидно, мы отступаем от того, что есть по правде, и наше отношение

не есть должное. Наконец, если мы сознаем над собою высшее всемирное начало, то правда требует, чтобы мы и относились к нему как к высшему, т.е. с религиозною преданностью: всякое иное отношение будет противоречить истинному положению дела и, следовательно, будет недолжным.

Такое нравственное сознание о правде, или о должном, не могло бы, конечно, возникнуть, если бы в природе человека не были уже прежде заложены чувства стыда, жалости и благоговения, непосредственно определяющие правильное его отношение к трем основным условиям его жизни. Но, после того как разум вывел в этих природных данных их внутреннее этическое содержание и утвердил его как должное, оно становится самостоятельным принципом нравственной деятельности, независимо от своих психологических основ[1]. Можно себе представить человека, имеющего по природе лишь очень слабо развитое чувство стыдливости, но убедившегося разумно в своем долге противодействовать захватам низшей природы и добросовестно исполняющего этот долг; такой человек на деле окажется в этой области более нравственным, чем человек, по природе стыдливый, но которого ум безоружен против чувственных искушений, побеждающих его стыдливость. То же самое верно относительно природной жалостливости (на чем останавливается Кант)[2] и относительно естественного религиозного чувства. Без сознания долга все эти естественные побуждения к нравственным действиям не прочны и не имеют решающего значения при столкновении противоположных мотивов.

Но имеет ли такую решающую силу сознание должного, или правды? Если праведность по естественным склонностям есть явление *непрочное,* то праведность по разумению долга есть явление в высшей степени *редкое*. Таким образом, понятие *должного* оказывается лишенным в фактическом смысле признаков всеобщности и необходимости. Жизненный интерес нравственной философии, равно как и формаль-

[1] См. «Критика отвлеч. нач.», стр. 70.

[2] См.: Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 233–234.

ное требование разума, не может помириться с этим фактом, и отсюда возникает для разума новая задача: найти такое практическое начало, которое, представляя собою нечто не только должное, но и в высшей степени *желательное* само по себе и для всякого, имело бы в самом существе своем силу необходимо определять человеческое поведение, независимо от естественных склонностей души, а также и от степеней духовного развития, – начало одинаково свойственное, понятное и действительное для всех людей.

Когда разум останавливается исключительно или преимущественно на этой стороне дела, то добро понимается в смысле *высшего блага* (summum bonum), и вопрос получает следующий вид: существует ли и в чем заключается высшее благо, или то единое, чему необходимо подчиняются все прочие блага как безусловному мерилу (критерию) *желательности вообще*?

Глава шестая.
Мнимые начала практической философии

(Критика отвлеченного эвдемонизма в различных его *видоизменениях)*

I

Нравственное добро определяется по разуму как правда (в широком смысле), или как должное отношение ко всему. Эта идея добра, внутренне всеобъемлющая и логически необходимая, оказывается в реальном смысле, или на деле, лишенною всеобщности и необходимости. Добро как идеальная норма воли фактически не совпадает с благом как предметом действительного желания. Добро есть должное, но 1) не все желают того, что должно; 2) между желающими добра не все оказываются способными одолеть ради него дурные стремления своей природы, и, наконец, 3) немногие люди, достигшие

победы добра над злом в себе самих, – люди добродетельные, праведники или святые – бессильны победить своим добром то зло, в котором лежит весь мир[1]. Но, поскольку добро вовсе не желается кем-нибудь, оно *не есть благо* для него; поскольку оно хотя и утверждается как желательное разумным сознанием, но не действует на волю, оно есть благо только мысленное, а *не действительное;* поскольку, наконец, оно хотя и действует на волю данного лица, делая его внутренне лучшим, но не дает ему силы осуществить должное в целом мире, оно *не есть благо достаточное.*

Это троякое несовпадение (нравственного) добра с (реальным) благом ставит, по-видимому, идею добра во внутреннее противоречие. В самом определении добра, как должного, заключается кроме идеального содержания еще и реальное требование – именно требование, чтобы нравственное содержание не осталось только теоретическим, а чтобы оно практически *осуществлялось:* должное по самому понятию *должно осуществляться.* Бессилие добра не есть добро, и никак нельзя признать должным тот факт, что лишь *часть* человечества желает должного, что весьма *немногие* живут как должно и что *никто* не может привести мир в должное состояние. По общему понятию добро и благо должны бы покрывать друг друга – второе должно бы быть прямым, всеобщим и необходимым следствием первого – представлять собою безусловную желательность и действительность добра. Но фактически они друг друга не покрывают, благо отделяется от добра и в этой отдельности понимается как *благополучие.* Реальная недостаточность идеи добра побуждает обратиться к этому принципу благополучия, который, по-видимому, обладает, как побуждение к действию, тою фактическою всеобщностью и необходимостью, которых недостает чисто нравственным требованиям. Ибо всякая цель действия, которую кто-нибудь себе ставит, непременно заключает в себе прямо или косвенно тот признак, что достижение этой цели удовлетворяет действующего, или служит к

[1] 1 Ин. 5, 19. – *Прим. изд.*

его благополучию, тогда как далеко не всякая цель деятельности заключает *в* себе прямо или хотя бы лишь косвенно признак нравственного добра. Всякое желание, как такое, есть, по-видимому, лишь желание своего удовлетворения, т.е. благополучия; желать злополучия или неудовлетворенности значило бы то же, что желать заведомо нежелательного, т.е. прямая бессмыслица. И если само нравственное добро для своего осуществления в действительности должно стать желательным, то, значит, этическое начало оказывается в зависимости от практической (в тесном смысле) идеи реального блага, или благополучия, которая и ставится верховным принципом человеческих действий.

Этот *эвдемонистический* принцип (от греч. εὐδαιμονία – блаженное состояние, благополучие) имеет то видимое преимущество, что он не вызывает вопроса *почему?* Можно спрашивать, почему я должен стремиться к нравственному добру, когда это стремление противоречит моим естественным влечениям и причиняет мне только страдания, но нельзя спрашивать, почему я должен желать своего благополучия, ибо я его и без того желаю по необходимости природы, – это желание нераздельно связано с моим существованием и есть его прямое выражение: я существую как желающий и желаю, конечно, лишь того, что меня удовлетворяет или что мне приятно. Всякий полагает свое благополучие или в том, что непосредственно причиняет ему удовольствие, или в том, что к этому ведет, т.е. служит как средство для доставления приятных состояний. Таким образом, благополучие определяется ближайшим образом чрез понятие *удовольствия* (греч. «Ηδονή», откуда учение *идонизма,* или *гедонизма).*

II

Когда вместо должного поставлено желательное, то цель жизни, или высшее благо, сводится к удовольствию. Это понятие при кажущейся ясности, простоте и реальности встречает непреодолимые затруднения именно на пути

своего реального применения. Из того общего факта, что всякий хочет того, что ему приятно, никакого общего принципа или правила действия вывести невозможно. Дело в том, что в понятии удовольствия его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого действительного единства. Утверждение, что окончательная цель всех поступков есть (прямо или косвенно) удовольствие, т.е. удовлетворение действующего лица, так же бесспорно, но и так же бессодержательно, как, напр., утверждение, что все поступки чем-нибудь кончаются или что все действия к чему-нибудь направлены. В данной действительности вовсе нельзя найти одного универсального удовольствия, а есть лишь неопределенное множество всевозможных удовольствий, не имеющих между собою ничего общего. Один человек находит величайшее наслаждение в том, чтобы пить водку, а другой ищет «блаженств, которым нет названья и меры нет»[1]; но и этот, когда испытывает крайний голод или жажду, забывает о всяких запредельных благах и более всего желает еды и питья. С другой стороны, при известных условиях все то, что прежде доставляло удовольствие или казалось приятным, перестает быть привлекательным и даже самая жизнь теряет всякую цену.

В действительности идея удовольствия относится к необъятному хаосу случайных влечений, разнообразных по индивидуальным характерам и вкусам, степеням развития людей, их возрастам, внешним положениям и минутным состояниям. Какое же определенное выражение можно дать удовольствию как общему практическому принципу? Разве то, что «пусть всякий действует так, чтоб по возможности доставить себе то, что ему приятно в настоящем»? Такое правило, вообще говоря, твердо установленное и более или менее успешно применяемое в царстве животном, неудобно для человеческой практики благодаря двум обстоятельствам: 1) присутствию у человека стремлений противоестественных, осуществление которых хотя и доставляет

[1] Данная строчка не поддается атрибутации. – *Прим. изд.*

желательное удовольствие, но вместе с тем ведет к явной и несомненной гибели, т.е. к тому, что для всякого в высшей степени нежелательно, и 2) присутствию человеческого разума, сравнивающего различные (естественные) влечения и удовольствия друг с другом и оценивающего их по отношению к их дальнейшим последствиям. В зачаточной форме такая оценка уже встречается, впрочем, и у животных, действующих или воздерживающихся от действия не по одним только побуждениям непосредственного удовольствия или неудовольствия, а также и по соображению дальнейших приятных или неприятных последствий, проистекающих от того или другого поведения. Но у животных это соображение не идет далее простых сочетаний, напр., представления о самовольно схваченном куске говядины с представлением об ударах хлыстом и т.п. Более отвлеченный характер человеческого разума позволяет ему помимо таких простейших соображений делать общие сопоставления ближайших мотивов удовольствия с их отдаленными последствиями, и вот на этом пути наиболее смелый представитель чистого идонизма в древней философии, Игезий Киренский, пришел к убеждению, что с точки зрения удовольствия жить вообще не стоит, потому что стремление к наслаждению или безуспешно и в этом случае мучительно, или же, достигая цели, оказывается обманчивым, так как за мгновенным чувством удовлетворения неизбежно следуют скука и новая мучительная погоня за обманом. При невозможности достигнуть настоящего удовольствия следует стараться об избавлении себя от неудовольствий, а для этого вернейшее средство – умереть. Так заключал Игезий, за что и был прозван *внушителем смерти* (πεισιυάνατοζ)[1]. Но и независимо от таких крайних заключений несостоятельность «удовольствия», как принципа, ясна из анализа самого понятия.

[1] Игезий Киренский (Гегезий, Гегесий), представитель Киренской школы, столь выразительно описывал страдания жизни, что власти запретили ему проповедовать самоубийство. Вл. Соловьев – автор статьи о Гегезии (см.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VIII. С. 217). – *Прим. изд.*

III

Простое стремление к удовольствию не может быть принципом деятельности, потому что само по себе оно неопределенно и бессодержательно, а свое действительное, но совершенно неустойчивое содержание имеет только в случайных предметах, его вызывающих. – В бесконечном многообразии всевозможных приятных состояний общим и необходимым оказывается только то, что момент достижения какой бы то ни было цели, или желанного предмета, непременно ощущается и заранее представляется как удовольствие, т.е. как удовлетворенное или успокоенное желание. Но эта крайне элементарная психологическая истина не содержит в себе ни малейшего указания ни на свойство желанного, ни на способы его достижения – и то, и другое остается во всем своем эмпирическом разнообразии и случайности, и точка зрения удовольствия не дает нам сама по себе никакого действительного определения того *высшего блага,* которому должны быть подчинены все прочие, а следовательно, и никакого принципа и правила для деятельности. Дело будет еще яснее, если мы возьмем удовольствие не в его общем понятии, как удовлетворенное желание, а в его конкретных состояниях, т.е. в тех или других ощущениях приятности. Будучи лишь следствием стремления, достигшего своей цели, а не целью, такие состояния не бывают желательны сами по себе. Желаются известные, определенные реальности, а не приятные ощущения, от них происходящие. Для голодного и жаждущего хлеб и вода суть прямо вожделенные предметы, а не средство для получения вкусовых удовольствий. Конечно, мы по опыту знаем, что есть, когда голоден, очень приятно, но младенец стремится сосать прежде всякого опыта; и потом по достижении известного возраста у него возникают очень сильные желания таких предметов, действительная приятность которых им еще вовсе не изведана. Прибегать в этом случае к «наследственности» совершенно бесполезно, ибо тогда по восходящим степеням родства пришлось бы добраться до химических молекул, о которых едва ли кто решится утверж-

дать, что они стремятся вступать в определенные соединения единственно лишь в силу воспоминания о приятности прежних подобных соединений. – Напомним еще обстоятельство, не позволяющее отождествлять благо с фактом удовольствия. Всякому по опыту известно, что степень желательности каких-либо предметов или состояний далеко не всегда соответствует степени реальной приятности ощущений, ими доставляемых. Так, при сильном эротическом влечении к определенному лицу другого пола факт обладания именно этим лицом желается как величайшее блаженство, перед которым исчезает желательность обладания всяким другим лицом, между тем реальная приятность, доставляемая этим бесконечно-желательным фактом, наверное, ничего общего с бесконечностью не имеет и приблизительно равна приятности всякого иного удовлетворения данных инстинктов. – Вообще желательность тех или других предметов, или их значение как благ, определяется не последующими субъективными состояниями удовольствия, а объективными взаимоотношениями этих предметов с нашею телесною или душевною природою, причем источники и свойства этих отношений большею частью не сознаются нами с достаточною ясностью, а обнаруживают лишь свое действие в виде слепого влечения.

Но если удовольствие не есть сущность блага, или желанного как такого, то оно во всяком случае есть его постоянный признак. Каковы бы ни были основные причины желательности данных предметов и состояний, являющихся нам как блага, во всяком случае несомненно, что достигнутое благо или исполненное желание всегда сопровождается ощущением удовольствия, которое, таким образом, будучи неразрывно связано с действительным благом вообще, как его необходимое последствие, может служить и для определения высшего блага, по крайней мере в смысле практического принципа.

Высшее благо с этой точки зрения есть такое состояние, которое доставляет наибольшую сумму удовлетворения. Сумма же эта определяется не только прямо – чрез сложение

приятных состояний, но и косвенно – чрез вычитание состояний неприятных. Другими словами, высшее благополучие состоит в обладании такими благами, которые в совокупности, или в окончательном результате, доставляют maximum наслаждения и minimum страдания[1]. Деятельным началом является здесь не простое стремление к непосредственному удовольствию, а *благоразумие,* оценивающее различные удовольствия и выбирающее между ними те, которые более прочны и обеспечены от страдания. Благополучным или счастливым признается здесь не тот, кто в данную минуту испытывает сильнейшее наслаждение, а тот, чья жизнь в общем представляет постоянный перевес приятных состояний над мучительными, – кто в итоге более наслаждается, чем страдает. «Благоразумный, – говорит Аристотель, – гонится за беспечальным состоянием, а не за приятным» (Ό φρόνιμος τό άλυπον διώκει ού τό ήδύ)[2]. Такова точка зрения эвдемонизма в собственном смысле, или *эвдемонизма благоразумного.* Последователь этого учения не будет «валяться в тине чувственных удовольствий», разрушающих душу и тело, – он находит свое благополучие главным образом в тех высших наслаждениях, умственных и эстетических, которые при наибольшей прочности связаны с наименьшим страданием.

IV

Несмотря на свою сравнительную благовидность, эвдемонизм благоразумия разделяет общую судьбу всякого эвдемонизма: и он оказывается лишь мнимым принципом. Когда благо определяется как благополучие, то все дело в его до-

[1] Независимо от всякого принципиального пессимизма, избавление от страданий имеет с эвдемонистической точки зрения больше значения, чем положительный факт удовольствии. Страдания от неудовлетворения сильно индивидуализованной половой страсти, доводящие нередко до самоубийства, без сравнения более значительны, нежели приятность удовлетворения, которое может быть признано великим благом, лишь поскольку оно избавляет от тех великих страданий.

[2] Никомахова этика 1152 в 15–16. – *Прим. изд.*

стижении и прочном обладании; но ни то, ни другое не может быть обеспечено никаким благоразумием.

Наша жизнь и судьба зависят от причин и деятелей, не подвластных решениям и мерам нашей житейской мудрости; и большею частью благоразумный эгоист только теряет случаи действительных, хотя и мимолетных удовольствий, нисколько не приобретая через это прочного благополучия. Непрочность всех благ тем более здесь фатальна, что человек, в отличие от животных, заранее о ней знает: неизбежное в будущем крушение всякого счастия бросает свою тень и на минуты настоящего наслаждения. Но и в тех редких случаях, когда благоразумное пользование жизнью действительно доставляет количественный перевес беспечальных состояний над тяжелыми и мучительными, торжество эвдемонизма есть только кажущееся, ибо оно основано на произвольном исключении из счета *качественного* момента наших душевных состояний (разумею качество даже не в моральном смысле, который пока может быть спорным, а только в психологическом, или, точнее, психофизическом, – именно степень напряженности приятных ощущений). Несомненно, что самые сильные, захватывающие наслаждения суть все-таки не те, которые рекомендуются благоразумием, а те, которые связаны с дикими страстями, – пусть и здесь во многих случаях приятность удовлетворения несоразмерна силе желания, но все-таки она несравненно напряженнее всех тех ощущений, которые даются при умеренном и аккуратном пользовании жизнью. Когда благоразумие внушает нам, что страсти ведут к гибели, то, вовсе не оспаривая этой истины, мы можем только напомнить другую:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья…[1]

На это нельзя ничего возразить с точки зрения эвдемонистической. На каком основании буду я отказываться от «неизъ-

[1] Пушкин А. С. Пир по время чумы. – *Прим. изд.*

яснимых наслаждений» в пользу какого-то скучного благоденствия? Страсти ведут к гибели, но разве благоразумие избавляет от гибели? Где тот человек, который посредством одного благоразумного поведения одержал победу над смертью?

Голос страстей может оказаться неправым лишь перед чем-нибудь высшим. Он умолкает перед небесными громами, но его не в силах заглушить вялые речи благоразумия.

Удовлетворение страстей, ведущих к гибели, не может быть, конечно, высшим благом; но оно может с общей точки зрения эвдемонизма иметь решительное преимущество над невинными удовольствиями хорошего поведения, *не избавляющего от гибели.* Положим, умственные и эстетические удовольствия не только невинны, но и возвышенны; однако это их достоинство связано с такими ограничениями, которые не позволяют и за этими благами признать значение высшего блага.

1. Эти «духовные» удовольствия по существу своему доступны только для людей с тонким эстетическим и умственным развитием, т.е. во всяком случае для немногих, тогда как высшее благо необходимо должно быть всеобщим. Никакой прогресс демократических учреждений не даст ослу способности находить удовольствие в симфониях Бетховена и не заставит свинью, не знающую вкуса даже в апельсинах, наслаждаться сонетами Данта и Петрарки или поэмами Шелли.

2. И для тех, кому доступны умственные и эстетические наслаждения, они недостаточны. Относясь лишь к определенным душевным способностям и силам и не касаясь других, они не могут наполнить целую жизнь. Только теоретическая, созерцательная сторона человека оказывается тут более или менее удовлетворенною, а деятельная, практическая жизнь лишена всякого твердого руководства. Умственные и эстетические блага, как предметы чистого созерцания, не воздействуют на жизненное хотение.

Мы не хотим небесных звезд, –
Любуюсь их красой[1].

[1] Гете В. И. Собр. соч.: В 10 т. М., 1975. Т. 1. С. 261, где приведен «Trost in

И потому у людей, с эвдемонистической точки зрения ставящих выше всего науку и искусство (т.е. наслаждение ими), практическая воля остается без господствующего определения и слепые страсти беспрепятственно овладевают ею, показывая несостоятельность благоразумного эвдемонизма как правящего начала жизни.

3. Эта несостоятельность сказывается еще в его бессилии против теоретического скептицизма, подрывающего ценность самих предметов умственной и художественной деятельности. Положим, я нахожу настоящее наслаждение в созерцании красоты и в исследовании истины, но мой рассудок – высший авторитет для «благоразумного» эвдемониста – говорит мне, что красота есть субъективный призрак, а истина недоступна человеческому познанию, – мое наслаждение этим отравлено, а для последовательного ума становится совсем невозможным. Но и без такой последовательности ясно, что наслаждение заведомым обманом не может разумно утверждаться как высшее благо.

4. Но, положим, наш эпикуреец чужд такого скептицизма и безотчетно предается наслаждениям мысли и творчества, не спрашивая об окончательном значении их предметов. Для него эти «духовные блага» могут казаться вечными; но его собственная способность ими наслаждаться во всяком случае далека от этого свойства, она разве только на немного переживает способность к чувственным наслаждениям.

Между тем именно *прочность* или долговечность удовольствий есть основное притязание *благоразумного* эвдемонизма, главное предполагаемое его преимущество перед простым стремлением к непосредственно приятному. Конечно, если бы наши удовольствия были пребывающими реальностями, которые можно было бы накоплять как имущество, то благоразумный эвдемонист, придя в дряхлость, мог бы все-таки считать себя более богатым, чем какой-нибудь беспутный прожигатель жизни, преждевременно погибший. Но

Tränen». Вероятно, это собственный перевод Вл. Соловьева. См. перевод Жуковского «Утешение в слезах».

так как на самом деле *прошедшие* наслаждения суть только воспоминания, то наш мудрый эпикуреец, если только он останется до смерти верен эвдемонистической точке зрения, наверное, пожалеет, что ради слабого воспоминания о невинных радостях ума и эстетического вкуса он пожертвовал случаями наслаждений, гораздо более интенсивных, которые, *как неиспытанные,* возбуждают и в эту минуту его желание – неисполнимое и мучительное. – Мнимое превосходство благоразумного эвдемонизма над простым прожиганием жизни держится лишь на логически-непозволительном смешении двух точек зрения. Одно из двух: или мы имеем в виду *настоящий* момент наслаждения, и в таком случае нужно отказаться от благоразумия, свойственного даже животным; или же мы соображаем последствия своих поступков в *будущем,* и в этом случае спрашивается: какой же именно момент будущего мы должны полагать в основание своего расчета? Было бы явно бессмысленно брать какой-нибудь другой момент, кроме *последнего*, выражающего *итог* всей жизни, но в этот последний предсмертный момент весь эвдемонистический расчет сводится к нулю и всякое возможное преимущество благоразумных наслаждений перед безумными (с эвдемонистической точки зрения) совершенно исчезает. Так как все наслаждения, становясь прошедшими, перестают быть наслаждениями, и это *заранее известно,* то понятие «сумма наслаждений» лишено действительного смысла: сумма нулей нисколько не больше простого нуля.

V

Если обладание *внешними* благами – как в виде наслаждения настоящей минуты, так и в виде более прочного счастия, мнимо обеспеченного благоразумием, – оказывается обманчивым и несостоятельным, то не заключается ли истинное благополучие, или высшее благо, в *свободе* от тех внешних стремлений и привязанностей, которые, обманывая и порабощая человека, делают его несчастным? Все внешние блага или ока-

зываются не стоящими желания, или еще раньше обнаружения своей существенной неудовлетворительности эти мнимые блага, завися от внешних причин, не находящихся во власти человека, отнимаются у него, делая его вдвойне несчастным. Никто не может быть избавлен от несчастия, следовательно, не может быть счастливым, пока его воля связана с такими предметами, обладание которыми для него случайно. Если истинное благополучие есть состояние прочной удовлетворенности, то истинно благополучным может быть лишь человек, находящий себе удовлетворение в том, что не может быть у него отнято, т.е. в себе самом.

Пусть только человек будет внутренне свободен от привязанности к внешним и случайным предметам, и он будет неизменно удовлетворен и благополучен. Не подчиняясь ничему постороннему, всецело обладая самим собою, он обладает всем, и даже больше, чем всем. Если я свободен от хотения известной вещи, то я в большей степени ее господин, чем тот, кто обладает ею с желанием; если я равнодушен к власти, *я* больше, чем властитель, к ней привязанный; если я равнодушен ко всему миру, я выше всемирного владыки.

Этот принцип *самодостаточности* (αυτάρκεια), выражая безусловное требование, имеет на самом деле лишь отрицательную и условную силу. Во-первых, его действие обусловлено теми самыми внешними благами, которые он отрицает. Пока человек к ним привязан, освобождение от этой привязанности *желательно* для его высшего сознания и дает содержание его деятельности. Точно так же, пока человек чувствителен к случайным страданиям внешней жизни, торжество над ними, непоколебимость в бедствиях может давать ему высшее удовлетворение. Но когда он возвысился над привязанностью к внешним благам и над страхом внешнего злополучия, то в чем же будет состоять положительное содержание его жизни? Неужели только в чувстве услаждения этою победою? Но тогда принцип самодостаточности превращается в пустое самодовольство, вместо грандиозного получает комический характер. При этой неудовлетворительности окон-

чательного результата нет надобности настаивать на том, что сила духа, необходимая для его достижения, дается не всякому, да и у того, кому дается, не сохраняется всегда до конца, так что принцип самодостаточности не имеет в самом себе достаточной силы своего осуществления, оказываясь и с этой стороны лишь мнимым принципом. Освобождение от рабства низшим, случайным благам может быть только *условием* для получения высшего блага, а не самим этим благом; храм, из которого выброшены идолы, его наполнявшие, через это одно не становится еще святынею Божией – сам по себе он остается только пустым местом[1].

VI

Личность человеческая не находит окончательного себе удовлетворения или благополучия ни во внешних житейских благах, ни в себе самой (т.е. пустой форме самосознания). Единственный для нее выход представляется, по-видимому, в том соображении, что человек не есть только отдельная особь, но и часть собирательного целого и что свое настоящее благополучие, положительный интерес своей жизни он находит в служении общему благу или общей пользе.

Таков принцип *утилитаризма,* находящийся в очевидном соответствии с нравственным принципом альтруизма, который требует жить для других, помогать по возможности всем и служить чужому благу как своему собственному. По мысли самих представителей утилитаризма, их учение должно в практическом применении совпадать с альтруистическою моралью, или с заповедями справедливости и милосердия.

[1] Принцип самодостаточности в практическом применении совпадает отчасти с нравственным принципом аскетизма; но существенное различие между ними в исходной точке или первоначальном мотиве, который в аскетизме есть стремление к преобладанию духа над плотью в смысле *должного* отношения человека к тому, что ниже его, тогда как требование самодостаточности исходит из стремления к благополучию, так что этот принцип автаркии может быть правильно обозначен как *эвдемонистический аскетизм*.

«Я должен, – пишет, например, Милль, – опять повторить то, что противники утилитаризма редко имеют справедливость за ним признать, – именно, что *счастие* (happiness), образующее утилитарное мерило правильного поведения, не есть собственное счастие действующего лица (в отдельности взятого), а счастие всех тех, к кому относится его деятельность. Между своим собственным счастием и счастием других он, по требованию утилитаризма, должен быть так же беспристрастным, как если бы он был незаинтересованным и благосклонным зрителем. Этика пользы находит всецелое выражение своего духа в золотом правиле Иисуса Назаретского. Поступать так, как желаешь, чтобы с тобой поступали, и любить ближнего, как самого себя, – вот что составляет идеальное совершенство утилитарной нравственности» (*J. S. Mill,* Utilitarism, 5 ed. Lond., 1874, pp. 24–25)[1].

Не оцененное Миллем различие между этими двумя принципами – утилитарным и альтруистическим – состоит в том, что правило жить для других предписывается альтруизмом как должное отношение человека к подобным ему, или как нравственный долг в силу чистой идеи добра, тогда как, по учению утилитаризма, человек хотя и должен служить общему благу и беспристрастно судить между своими и чужими интересами, но в последнем основании лишь потому, что такое отношение (будто бы) всего полезнее или выгоднее ему самому, так что нравственная деятельность не нуждается в каком-нибудь особом, самостоятельном принципе, противоположном эгоизму, а есть следствие того же эгоизма, правильно понятого; а так как эгоизм есть у всякого, то утилитарная мораль годится для всех без исключения и, таким образом, имеет в глазах своих последователей преимущество перед моралью прямого альтруизма, утверждается ли этот последний в силу простого симпатического чувства или же во имя чистого долга. С этим связано другое преимущество утилитаризма, по мнению его сторонников, а именно: они утверждают, что этот принцип совершенно соответствует действительному

[1] Ср.: Милль Дж. С. Утилитарианизм. СПб., 1882. С. 39. – *Прим. изд.*

историческому происхождению нравственных чувств и идей, которые все явились лишь результатом последовательно расширяемых и развиваемых соображений собственной пользы, так что самая высокая система нравственности есть лишь наиболее сложная трансформация первоначальных побуждений себялюбия. Если бы это утверждение и было справедливо, то вытекающее отсюда преимущество для утилитаризма было бы все-таки лишь кажущимся. Из того, что дуб происходит от желудя, а желудями кормят свиней, никак не следует, чтобы и сами дубы могли служить пищею свиньям. Точно так же, предполагая, что высшее нравственное учение имеет *генетическую* связь с эгоизмом, т.е. произошло из него путем последовательных видоизменений в прошедшем, мы не имеем права заключать, что эта высшая мораль и в настоящем, совершенном своем виде может опираться на своекорыстие, или быть пригодною и для эгоистов. Очевидный опыт этому противоречит: *большинство* людей – ныне, как и во все времена, – находили для себя более *полезным отделять свою пользу от пользы общей*. А с другой стороны, самое предположение о первоначальном значении себялюбия, *единственного* основания всякой деятельности, противоречит истине.

Взгляд на происхождение нравственности из индивидуального эгоизма достаточно опровергается тем простым фактом, что именно *первоначально* господствующее значение в жизни существ принадлежит не индивидуальному, а родовому самоутверждению, которое для отдельных особей есть *самоотречение*. Какую пользу себе или какое удовлетворение своему индивидуальному эгоизму может находить птица, полагающая свою жизнь за птенцов, или рабочая пчела, умирающая за общую матку?[1] Решительное преобладание индивидуальных побуждений над родовыми и вместе с тем возможность принципиального и последовательного своекорыстия являют-

[1] О первоначальном характере самоотречения, или «борьбы за жизнь других» (struggle for life of others), см. в особенности Henry Drummond, Ascent of Man. – Из того, что самоотречение особи в пользу рода основано на реальной родовой солидарности, никак не следует, чтобы оно было то же, что эгоизм.

ся лишь в человечестве на известной ступени развития личного сознания, а поэтому и утилитаризм, поскольку он требует от личности самоограничения и самопожертвования не во имя каких-нибудь более сильных, чем она сама, начал, а лишь во имя ее собственного правильно понятого себялюбия, – такой утилитаризм может иметь смысл лишь как практическое учение, обращенное к отдельным людям в данном состоянии человечества. С этой только стороны нам и следует его здесь рассмотреть, тем более что вопросы об эмпирическом происхождении тех или других чувств и понятий не относятся прямо к предмету нравственной философии.

VII

«Всякий желает себе пользы; но польза всякого состоит в том, чтобы служить общей пользе; следовательно, всякий должен служить общей пользе». В этой формуле чистого утилитаризма верно только заключение, но его действительные основания вовсе не содержатся в тех двух посылках, из которых оно здесь выводится: эти две посылки неверны сами по себе и притом поставлены в ложное соотношение между собою.

Неверно, будто всякий желает своей пользы, ибо весьма многие желают лишь того, что им доставляет непосредственное удовольствие, и находят это свое удовольствие в предметах совершенно бесполезных и даже вредных – в пьянстве, карточной игре, порнографии и т.п. Конечно, и к таким людям можно обращаться с проповедью общего блага, но при этом необходимо основываться на чем-нибудь другом, а никак не на их собственных желаниях.

Далее, и те люди, которые признают преимущество пользы или прочного удовлетворения над минутными наслаждениями, полагают свою пользу совсем не там, где указывает утилитаризм. Скупец отлично понимает, что все мимолетные удовольствия суть прах и тлен перед настоящими прочными благами, которые он и заключает в прочный несгораемый сундук, и в распоряжении утилитаристов нет таких аргументов,

которые заставили бы его опорожнить этот сундук для целей филантропических. Скажут ли они ему, что собственная польза требует согласовать свои выгоды с выгодами ближних? Но ведь он исполнил это требование. Положим, в самом деле, что он добыл свое богатство, давая деньги в рост; это значит, что он оказывал услуги своим ближним, помогал им в нужде, ссужая деньгами. Он рисковал своим капиталом и за это получал известную прибыль, а они теряли эту прибыль, но зато пользовались чужим капиталом в то время, когда не имели собственного. Все дело происходило к обоюдной выгоде, и обе стороны беспристрастно судили между своими и чужими интересами. Почему же, однако, ни Милль, ни кто-либо из его единомышленников не согласится признать поведение этого благоразумного ростовщика настоящим образчиком утилитарной морали? Потому ли, что, накопляя деньги, он ими не пользовался? Это неверно: он ими пользовался в наибольшей мере, находя высочайшее удовлетворение в чувстве обладания своими сокровищами и в сознании своего могущества (см. «Скупой рыцарь» Пушкина)[1], притом чем больше накопленное богатство, тем более пользы может оно впоследствии принести другим людям; так что и с этой стороны своя и чужая выгоды оказываются уравновешенными.

Если утилитаристы не согласны признать деятельность благоразумного ростовщика за нормальную человеческую деятельность, то это объясняется лишь тем, что их требования, в сущности, идут гораздо дальше простого *соглашения* своей пользы с чужою: они требуют, чтобы человек *жертвовал* своею личною выгодой в пользу общего блага и в этом находил свою истинную пользу. Но такое требование, прямо противоречащее понятию «своей пользы», обусловлено метафизическими предположениями, совершенно чуждыми доктрине чистого утилитаризма, а помимо них оно вполне произвольно.

Действительные случаи самопожертвования происходят или 1) в силу непосредственного движения симпатических чувств, когда, например, кто-нибудь без всяких размышлений,

[1] Имеется в виду монолог Барона (II сцена).

с опасностью собственной жизни спасает погибающего; или 2) в силу сострадательности, составляющей постоянно господствующее свойство характера, как, напр., у людей, по личной склонности посвящающих свою жизнь служению страждущим; или 3) в силу высокоразвитого сознания нравственного *долга;* или, наконец, 4) в силу религиозного вдохновения какою-нибудь идеей. Все эти мотивы вовсе не зависят от соображений пользы. Люди, над волею которых эти побуждения, порознь или в совокупности, имеют достаточную силу, будут жертвовать собою для блага других, нисколько не нуждаясь в основаниях иного рода[1].

Но есть множество людей без природной доброты, без способности к нравственным и религиозным увлечениям, без ясного сознания долга и без восприимчивости к голосу совести. Вот именно на таких людях утилитаризм и должен бы был показать свою силу, убеждая их в том, что истинная польза их состоит в служении общему благу даже до самопожертвования. Но это явно невозможно, ибо эти люди именно тем и отличаются, что полагают свою пользу не в благе других, а исключительно в своем эгоистическом благополучии.

Под *пользою* в отличие от удовольствия разумеется *прочное* или обеспеченное удовлетворение, и было бы совершенно нелепо доказывать практическому материалисту, что, полагая жизнь свою за ближних или за идею, он этим обеспечивает себе прочное удовлетворение *своих,* то есть материальных, интересов.

Ясно, что утверждаемая утилитаризмом связь между тою пользою, которую всякий желает *для себя*, и тою, которую это учение считает настоящею или истинною, есть лишь грубый софизм, основанный на двояком значении слова «польза». Берется сначала та аксиома, что всякий хочет того, что его удовлетворяет, далее все фактическое многообразие предметов

[1] Есть еще пятый возможный мотив – загробный интерес, желание приобрести вечное райское блаженство. Это побуждение, хотя утилитарное в широком смысле, связано опять-таки с предположениями другого порядка, принципиально отвергаемыми современною доктриной пользы.

и способов удовлетворения обозначается общим термином «польза», затем под этот термин подставляется совершенно новое понятие общего блага, которому дается тоже название *пользы,* и на этом тождестве термина при различии и даже противоположности самих понятий строится то умозаключение, что так как всякий желает себе пользы, а польза состоит в общем благе или наибольшем благополучии всех, то всякий должен желать этого общего блага и служить ему. Но на самом деле та польза, которую желает себе *всякий,* не имеет необходимого отношения к всеобщему благополучию, а та польза, которая состоит в общем благополучии, не есть та, которую желает всякий, и одной подтасовки понятий недостаточно, чтобы заставить кого-нибудь хотеть не того, чего ему на самом деле хочется, или находить свою пользу не в том, в чем он ее действительно находит.

Различные видоизменения утилитарной формулы не делают ее более убедительною. Так, исходя из понятия пользы как *прочного* удовлетворения, можно утверждать, что личное счастие не дает прочного удовлетворения, так как оно связано с предметами случайными и преходящими, тогда как общее благо человечества, поскольку оно относится и ко всем будущим поколениям, есть предмет неизменно пребывающий и потому служение ему может удовлетворять прочным образом. Если этот аргумент обращен ко «всякому», то всякий может на него возразить следующее. «Пусть устройство моего личного счастия не даст мне *прочного* удовлетворения, но забота о счастии будущего человечества не дает мне вовсе *никакого* удовлетворения, ибо я никак не могу удовлетвориться таким благом, которое если и будет когда-нибудь существовать, то во всяком случае *не* как *мое* благо, так как меня при этом, наверное, не будет; поэтому если в личном благополучии нет для меня пользы, то в благополучии всеобщем и подавно: как могу я искать себе *пользу* в том, чем я заведомо никогда не буду *пользоваться?*»

Истинная мысль, к которой тяготеет утилитаризм в лучших своих представителях, есть идея *солидарности* всего че-

ловечества, вследствие чего частное благополучие каждого человека связано с всеобщим благополучием. Но эта идея не имеет своих корней в почве утилитаризма и не вмещается, как практический принцип, в пределах утилитарного и вообще эвдемонистического образа мыслей. Можно даже вполне признавать истину всеобщей солидарности и те последствия, которые из нее вытекают по естественному порядку вещей, не выводя, однако, отсюда никакого нравственного правила для своего поведения. Так, напр., распутный богач, живущий исключительно в свое собственное удовольствие и никогда не ставящий благо ближних целью своих действий, может, однако, не без основания указывать на то, что в силу естественной связи вещей его изысканная роскошь способствует развитию промышленности и торговли, наук и художеств и дает заработок множеству неимущих людей.

Всеобщая солидарность, как естественный закон, существует и действует чрез отдельных лиц независимо от их воли и поведения, и если *я,* заботясь только о своей личной пользе, невольно содействую пользе общей, то чего же еще от меня больше требовать с точки зрения утилитаризма? А с другой стороны, всеобщая солидарность далеко не есть то же самое, что всеобщее благополучие. Из того, что человечество солидарно в себе, вовсе не следует, что оно должно быть непременно счастливым: оно может быть солидарным в бедствиях и гибели. Поэтому если я и сделал идею всеобщей солидарности практическим правилом моего собственного поведения и в силу этого жертвую своими личными выгодами для общего блага, а между тем человечество осуждено на гибель и его «благо» оказывается обманом, то какая от моего самопожертвования будет *польза* и мне, и самому человечеству? Таким образом, если бы и было возможно идею всеобщей солидарности, в смысле практического правила, связать внутренне с принципом утилитаризма, то это было бы для него совершенно *бесполезно.*

Утилитаризм есть высшая форма эвдемонистических взглядов, и несостоятельность этой доктрины есть осуждение

всей той практической философии, которая своим высшим началом ставит благо в смысле благополучия или своекорыстного удовлетворения. Кажущаяся реальная всеобщность и необходимость этого принципа, состоящая в том, что все непременно желают себе благополучия, оказывается совершенно мнимою, ибо 1) общее название блага или благополучия относится в действительности к бесконечному множеству различных предметов, не сводимых ни к какому внутреннему единству, а 2) всеобщее стремление к собственному благополучию (в каком бы смысле ни разумелось это слово) ни в каком случае не заключает в себе ручательства и условий для достижения этой цели. Таким образом, принцип благополучия остается только *требованием* и, следовательно, не имеет никакого преимущества перед принципом должного, или нравственного, добра, единственный недостаток которого состоит ведь именно в том, что он может оставаться только требованием, не имея собственной силы необходимого осуществления. Напротив, при этом общем недостатке нравственный принцип имеет перед эвдемонистическим огромное преимущество *внутреннего* достоинства, *идеальной* всеобщности и необходимости, ибо нравственное добро, определяемое не личным произволом, а всеобщим разумом и совестью, есть по необходимости одно и то же для всех, тогда как под благополучием всякий имеет право понимать все, что ему угодно.

Итак, у нас пока только два требования – разумное *требование* долга и природное *требование* благополучия – 1) *все люди должны быть добродетельны* и 2) *все люди хотят быть счастливыми.* Оба эти требования имеют естественные опоры в существе человека, но оба не заключают в себе достаточных оснований или условий для своего осуществления, при этом они фактически не связаны между собою, весьма обыкновенно противоречат друг другу, и попытка принципиального их соглашения (в утилитаризме) не выдерживает критики.

Требования эти неравного достоинства, и если бы в качестве принципа практической философии приходилось выбирать между недостаточно сильною, но зато ясною, опреде-

ленною и возвышенною идеей нравственного добра и столь же бессильною, но, сверх того, неясною, неопределенною и низменною идеей благополучия, то, конечно, все разумные основания были бы в пользу первой.

Но прежде чем утверждать печальную необходимость такого выбора, вникнем глубже в общую нравственную основу человеческой природы, которую мы до сих пор рассматривали главным образом лишь в особом развитии ее трех частных проявлений.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
ДОБРО ОТ БОГА

Глава седьмая.
Единство нравственных основ

I

Когда человек поступает дурно в каком-нибудь отношении, например когда он обижает своих ближних положительным или хотя бы только отрицательным образом – отказываясь помочь им в нужде, ему бывает потом *совестно*. Вот настоящее душевное зерно всего человеческого добра и отличительный признак человека как существа нравственного.

Что, собственно, здесь испытывается? Во-первых, у нас является чувство жалости к обиженному, которое не проявилось в момент самой обиды, и это доказывает, между прочим, что наша душевная природа может иметь внутренние движения более глубокие и вместе с тем более сильные, нежели наличность материальных мотивов: чисто мысленная рефлексия в состоянии вызвать то чувство, которое было глухо к внешним впечатлениям, невидимое чужое бедствие оказалось более действительным, нежели видимое.

Во-вторых, к этому простому (хотя уже утонченному отсутствием видимого предмета) чувству жалости присоединяется здесь новое его (еще более одухотворенное) видоизменение, так как мы не только жалеем того или тех, кого прежде

не жалели, но еще жалеем о том, что тогда их не пожалели, жалеем, что были безжалостны, – к сожалению о потерпевшем от обиды присоединяется здесь сожаление о самом себе как обидчике.

Но этими двумя психическими моментами дело далеко не исчерпывается. Всю свою душевную остроту и нравственную многозначительность разбираемое чувство получает от третьего момента, состоящего в том, что мысль о нашем безжалостном поступке вызывает в нас кроме естественной реакции соответствующего чувства – жалости – еще более сильную реакцию другого, по-видимому вовсе сюда не относящегося, чувства – стыда: мы не только жалеем о своем жестоком поступке, но и стыдимся его, хотя бы ничего специально-*постыдного* в нем не было. Этот третий момент настолько здесь важен, что характеризует собою все душевное состояние, так что вместо «мне совестно» мы прямо говорим «мне стыдно», j'ai honte, ich schäme, mich, I am ashamed. В древних языках слова, соответствующие «совести», не были употребительны в живой речи, заменяясь словами, соответствующими «стыду», – ясное указание на то, что первичный корень совести заключается именно в чувстве стыда. Что же это значит?

II

Если мысль о допущенном нарушении любого из нравственных требований сверх соответствующего воздействия со стороны пострадавшего нравственного элемента вызывает еще воздействие стыда, которого требования в его собственной области (отношении человека к его низшей природе, или плоти) не были, однако, нарушены данным поступком, не имевшим ничего противного стыдливости или чувству человеческого превосходства над материальною природою, то, значит, ясно, что *различение* в нравственной природе человека трех коренных основ не должно переходить в их *разделение,* что эти три корня на известной глубине срастаются в один и что нравственный порядок во всей совокупности

своих норм есть по образующей сущности своей только расчленение одного и того же начала, обращенного в ту или другую сторону. Чувство стыда, будучи реальнейшим образом связано с фактами половой сферы, перехватывает за пределы материальной жизни и, как выражение формального неодобрения, сопровождает всякое нарушение нравственной нормы, к какой бы области отношений она ни принадлежала. Во всех языках, насколько мне известно, слова, соответствующие нашему «стыд», неизменно отличаются двумя особенностями: 1) связью с предметами половой сферы (αιδώς – αίδοία, pudor – pudenda, honte – parties honteuses, Scham – Schamtheile) и 2) применением этих слов ко всем случаям неодобряемого нарушения нравственных требований *вообще*. Для того, чтобы отрицать особое половое значение стыда (или специальную постыдность плотских отношений между полами), а равно и для того, чтобы ограничивать стыд *одним этим* значением, нужно прежде всего отречься от человеческого слова, признав его за бессмысленную случайность.

Общий нравственный смысл стыда есть лишь дальнейшее внутреннее развитие того, что заключается уже в особом первоначальном его проявлении по поводу фактов половой жизни.

III

Сущность жизни, ее главное дело – для животных, – несомненно, заключается в увековечении чрез воспроизведение в новых единицах той особой формы органического бытия, которая представляется тем или другим животным. Я говорю, что это есть сущность жизни *для* них, а не только в них, ибо первенствующая и единственная в своем роде важность генитального интереса внутренне ими переживается и ощущается, хотя, конечно, лишь невольно и безотчетно. Если посмотреть на собаку, ждущую лакомого куска, то ее поза, выражение глаз и все ее существо как будто свидетельствуют, что главный нерв ее субъективного существования

заключается в желудке. Но самая прожорливая собака совершенно забывает о пище в пору любовного влечения, а если это самка, то добровольно отдает щенятам и свой корм, и самую жизнь. Здесь отдельное животное как бы признает добросовестно, что его единичная жизнь сама по себе не важна, что дело не в ней, а только в сохранении данного типа органической жизни, передающегося через бесконечный ряд исчезающих особей. Образ бесконечности – единственно доступный для животного. Но отсюда понятно огромное, основное значение генитальной области и для жизни человеческой. Если человек есть по существу больше, чем животное, то его выделение из животного царства, его внутреннее самоопределение как человека должно начинаться именно в этой источной области, в этом средоточии органического бытия. Всякий другой пункт был бы сравнительно поверхностным. Только *здесь* животная особь чувствует бесконечность родовой жизни, полагает себя (как оно и есть) *лишь конечным явлением,* лишь средством, орудием родового процесса и без всякой борьбы и задержки отдается этой бесконечности рода, всецело поглощающей отдельное существование; и здесь же, в этом средоточии жизни человек сознает *недостаточность* этой родовой бесконечности, в которой животное находит свое высшее. И на человека его родовая сущность предъявляет свои права, и через него она хочет увековечиваться; но его внутреннее существо отвечает на такое требование: «Я не то же, что ты, я сверх тебя, я *не род,* хотя *от рода,* – я не genus, а genius[1].

Я хочу и могу быть бесконечным и бессмертным не в тебе только, а сам по себе. Ты влечешь меня в бездну своей дурной, пустой бесконечности, чтобы поглотить меня и уничтожить, но я ищу себе той истинной и полной бесконечности, которою мог бы поделиться и с тобою. То, что у меня от тебя, хочет смешаться с тобою и втянуть меня самого в твою бездну, над которою я поднялся, но мое собственное существо, которое не от тебя, стыдится этого смешения и

[1] [Я не] род, [а] дух (*лат.*).

противится ему, оно хочет, как единственно себя достойного, того истинного соединения, в котором увековечиваются оба соединяемые».

В чувстве полового стыда – и этим определяется его огромное принципиальное значение как основания не только материальной, но и формальной нравственности – человек признает для себя постыдным и, следовательно, дурным, не должным не какое-нибудь частное и случайное уклонение от какой-нибудь нравственной нормы, а самую сущность того закона природы, которому подчиняется весь органический мир. Важно здесь не столько то, что человек вообще *стыдится,* сколько то, *чего* он стыдится. Обладая этою способностью стыда, не замечаемою у других животных, человек мог бы быть определен как животное *стыдящееся*. Это определение, лучшее многих других, не отмечало бы, однако, в человеке носителя особого мира, или нового порядка бытия. Но тот факт, что человек прежде и больше всего стыдится именно самой сущности животной жизни, или коренного проявления природного бытия, прямо показывает его как существо сверхживотное и сверхприродное. Таким образом в *этом* стыде человек становится человеком в полном смысле.

IV

В генитальном акте воплощается бесконечность природного процесса, и, стыдясь этого акта, человек отвергает саму эту бесконечность как недостойную себя. Недостойно человека быть только средством, или орудием, природного процесса, в котором слепая сила жизни увековечивает себя на счет рождающих и гибнущих особей, поочередно *вымещающих* друг друга. Человек, как нравственное существо, не хочет повиноваться этому природному закону *вымещения* поколений, закону *вечной смерти,* он не хочет быть вымещающим и вымещаемым, он ощущает, сначала смутно, и потребность и способность *вместить* в себе самом всю полноту *вечной жизни*. Идеально он ее уже вмещает в себе, в самом этом акте

своего человеческого сознания, но этого мало, ему надо осуществить идеальное в действительности, без чего идея есть только фантазия и высшее самосознание – только самомнение. *Сила* вечной жизни как факт существует: природа живет вечно и сияет вечною красою; но это равнодушная природа – равнодушная к отдельным существам, которые своею сменою поддерживают ее вечность. Но вот между этими существами оказывается одно, которое не согласно на такую страдательную роль: находя свою невольную службу природе постыдною для себя и награду за нее в виде личной смерти и родового бессмертия – недостаточною, это существо хочет быть не орудием, а обладателем вечной жизни. Для этого ему не нужно создавать из ничего никакой новой жизненной силы, а только овладеть тою, которая дана в природе, и воспользоваться ею для лучшего употребления.

Мы называем гениальными людей, у которых живая творческая сила не тратится вполне на внешнее дело плотского размножения, но идет еще и на внутреннее дело духовного творчества в той или другой области. Гениальный человек есть тот, который помимо жизни рода увековечивает себя самого и сохраняется в общем потомстве, хотя бы не производил своего. Но такое увековечение, если на нем остановиться как на окончательном, очевидно оказывается призрачным, ибо совершается на той же почве сменяющих друг друга и исчезающих поколений, так что ни тот, о котором помнят, ни те, которые помнят, настоящею жизнью не обладают. Значение гениальности в общепринятом смысле есть только *намек* на настоящее дело. Присущий нам истинный genius, говорящий громче всего в половом стыде, не требует от нас высоких способностей к искусствам и наукам, дающим славное имя в потомстве. Но он требует гораздо большего: как настоящий genius, т.е. связанный с целым родом (genus), хотя и выше его стоящий, он обращается не к одним только избранникам, а ко всем и каждому, всех и каждого остерегая от всего этого процесса дурной бесконечности, через который земная природа вечно, но напрасно строит жизнь на мертвых костях.

V

Предмет полового стыда есть не внешний факт животного соединения двух человеческих особей, а глубокий и всемирный смысл этого факта. Смысл этот прежде всего выражается, но далеко не исчерпывается тем, что при таком соединении человек подчиняется слепому влечению стихийной силы. Если бы тот путь, на который она его увлекает, был сам по себе хорош, то следовало бы примириться с темным характером этого влечения в надежде со временем войти в его разум и свободно принять то, чему сперва невольно покорялся. Но настоящая сила полового стыда в том, что мы стыдимся здесь не вообще только своего подчинения природе, а своего подчинения ей в *дурном* деле – дурном *вполне;* ибо тот путь, на который влечет нас плотский инстинкт и от которого остерегает чувство стыда, – путь, в начале своем постыдный, в конце оказывается и безжалостным и нечестивым, чем ясно обнаруживается внутренняя связь всех трех нравственных норм, уже заключенных в первой. Половое воздержание есть не только аскетическое, но вместе с тем и альтруистическое и религиозное требование.

Закон того животного размножения, которого мы стыдимся, есть закон вымещения или вытеснения одних поколений другими, закон, прямо противный принципу всечеловеческой солидарности. Обращая силу своей жизни на произведение детей, мы отвращаемся от отцов, которым остается только умереть. Мы не можем ничего создавать из себя самих – то, что мы даем будущему, мы отнимаем у прошедшего, и чрез нас потомки живут на счет предков, живут их смертью. Так поступает природа, она равнодушна и безжалостна, и мы за это, конечно, не отвечаем; но наше собственное участие в этом равнодушном и безжалостном деле природы есть уже наша вина, хотя и невольная, и мы эту вину заранее смутно чувствуем в половом стыде. И мы тем более виновны, что наше участие в безжалостном деле природы, вытесняющей прежние поколения новыми, отно-

сится ближайшим образом к тем, кому мы особенно и всего более обязаны, к нашим собственным отцам и предкам, так что это дело оказывается противным не только жалости, но и благочестию.

VI

Тут есть какое-то великое противоречие, какая-то роковая антиномия, которую мы должны во всяком случае признать, если бы даже и не имели надежды разрешить ее. *Деторождение есть добро;* оно добро для матери, которая, по слову апостола, спасается деторождением[1], и, конечно, также добро для отца, участвующего в этом спасительном деле, добро, наконец, для получающих дар жизни. А вместе с тем также несомненно, что есть зло в плотском размножении, не случайное и внешнее зло тех или других бедствий, сообщаемых рождаемым вместе с жизнью, а существенное и нравственное зло в самом плотском акте, чрез который мы утверждаем собственным согласием темный путь природы, *постыдный* для нас своею слепотою, *безжалостный* к отходящему поколению и *нечестивый* потому, что это поколение – наши отцы. Но ведь это зло природного пути для человека может быть исправлено только самим человеком, и то, чего не сделал человек настоящего, может быть сделано человеком будущего, который, родившись тем же путем животной природы, может отречься от него и переменить закон жизни. Вот разрешение рокового противоречия: зло деторождения может быть упразднено самим же деторождением, которое чрез это становится добром. Но эта спасительность деторождения будет призрачна, если рождаемые будут делать то же, что и рождающие, так же согрешат и умрут. Ведь вся прелесть детей для нас, особая, человеческая их прелесть неразрывно связана с предположением и надеждою, то они будут не то, что мы, будут лучше нас – не количественно лучше, на

[1] Впрочем, спасется чрез чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием. 1 Тим. 2, 15. – *Прим. изд.*

один или два градуса, а по самому существу, – что они будут люди другой жизни, что в них действительное наше спасение – нас и всех предков наших. Должна же *человеческая* любовь к детям иметь в себе что-нибудь сверх того, что есть в куриной, должна же она иметь разумный смысл. Но какой же разумный смысл в том, чтобы цель своей жизни с восхищением и умилением полагать в будущем негодяе, осуждая настоящего? Если представляемое детьми будущее отличается от настоящего только порядком времени, то в чем же эта особая прелесть детей? Если из этого зерна выйдет ядовитая или сорная трава, то чем же я восхищаюсь в зерне? Но дело в том, что возможность лучшего пути жизни, поднимающего нас над природою с ее темным и бессильным стремлением, чтобы открыть нам и в нас полноту силы и света, эта *возможность*, заключающаяся и в нас самих, как и в детях, – в них *полнее*, чем в нас, ибо сохраняется еще в своей целости, не растраченная, как у нас, в потоке пустой и дурной действительности. Эти существа еще не продали души своей и своего духовного первородства злым силам. Все согласны, что особая прелесть детей – в их невинности, но эта фактическая невинность не могла бы приводить нас в радость и восхищение, если бы мы были уверены, что она непременно будет потеряна. Мысль, что их ангелы прямо видят лицо Отца Небесного, не имела бы в себе ничего утешительного и назидательного, если бы соединялась с убеждением, что эти ангелы неизбежно сейчас ослепнут.

Если особая нравственная прелесть детей (на которой основана и эстетическая их привлекательность) зависит от большей для них возможности иного жизненного пути, то прежде, чем рождать детей ради этой *возможности,* не следует ли нам самим *действительно* изменить свой дурной путь? Поскольку мы не в силах этого сделать, деторождение *может быть* для нас добром и спасением; но на каком же основании мы будем заранее решать, что мы не в силах? И разве уверенность в нашем бессилии есть ручательство за будущую силу тех, кому мы передадим свою жизнь?

VII

Половой стыд относится не к физиологическому факту, отдельно взятому и в этой отдельности безразличному, а также и не к половой любви вообще, которая может быть непостыдной и составлять величайшее благо, – предостерегающий, а потом осуждающий голос полового стыда относится лишь к тому пути животной природы, который дурен для человека по существу своему, хотя может быть, при наличном состоянии человеческой жизни, злом меньшим, необходимым, т.е. относительным добром.

Но настоящего, безусловного добра нет на этом пути, и начинается он, по крайней мере для человека, с злоупотребления. В половой любви человеческой есть сторона положительная, которую я для ясности и краткости назову «влюбленностью». Конечно, это явление аналогично половому влечению животных и вырастает на его почве, но ясно, что оно не может быть сведено к этому влечению, если только вообще не сводить человека к животному. Влюбленность *существенно* отличается от половой страсти животных своим индивидуальным, сверхродовым характером: предмет для влюбленного – *это* определенное лицо, и он стремится увековечить не род, а именно это лицо и себя с ним. От других видов индивидуальной любви человеческой: родительской и детской, братской и т.д. – влюбленность отличается особенно нераздельным в ней единством духовной и физической стороны: она по преимуществу относится к целому человеку, для влюбленного психическое и телесное существо любимого хотя разным образом, но *в равной степени* интересны, значительны, дороги, он привязан к ним с одинаковою напряженностью чувства[1]. Что же это значит с нравственной точки зрения? В пору расцветания всех сил человека в нем открывается новая духовно-физическая сила, наполняющая его восторгом и героическими стремлениями, и высший голос говорит ему, что эта сила дана

[1] См. об этом и дальнейшем в моих статьях *Смысл любви* («Вопросы философии и психологии», 1892–94).

ему недаром, что он может воспользоваться ею для великого, что то истинное и вечное соединение с другим лицом, какого требует пафос его любви, может восстановить в них образ совершенного человека и положить начало такому же воссозданию во всем человечестве. Конечно, восторг любви не всем влюбленным говорит одни и те же слова, но смысл того, что он им говорит, одинаков и представляет лишь с другой, положительной стороны то самое, что говорит половой стыд. Стыд удерживает человека от недолжного, животного пути, а пафос любви указывает на путь должный и высшую цель для той положительной избыточной силы, которая заключается в самом этом пафосе. Когда же человек эту высшую силу обращает туда же, на животное дело родотворения, то ясно, что он тратит ее по-пустому; ибо дело деторождения у человека, как и у животных, этого вовсе не требует, оно весьма успешно совершается чрез обыкновенные органические отправления без всякого высокого пафоса личной любви. Когда для произведения результата *b* достаточно простого действия *c*, а между тем на это употребляют сложное действие *a*+*c*, то очевидно, что вся сила *a* теряется понапрасну.

VIII

Чувство стыда служит естественною основой для принципа аскетизма, но содержание этого чувства не исчерпывается отрицательными правилами воздержания. Кроме присущего стыду формального начала долга, запрещающего нам поступки постыдные или недостойные и осуждающего нас по их совершении, есть в стыде и положительная сторона (в половой сфере связанная с «влюбленностью»), указывающая на то жизненное благо, которое охраняется нашим воздержанием и подвергается опасности или даже погибели при нашем воздержании от «дел плоти». В стыде противится влечениям плотского, животного пути не только формальная высота человеческого достоинства или принадлежащих разуму сверхживотных способностей бесконечного понимания и стремления,

но еще и существенная жизненная *целость* человека, скрытая, однако не уничтоженная в данном его состоянии.

Здесь мы касаемся пределов метафизики, но, не переходя через них, не покидая почвы нравственной философии, мы можем и должны указать на эту положительную сторону основного нравственного чувства, фактически и логически несомненную. Стыд в своем первичном явлении не имел бы того особого жизненного характера, не был бы *локализированным* духовно-*органическим* чувством, если бы он выражал только формальное превосходство человеческого разума над иррациональным влечением животной природы: ведь *это* превосходство умственных способностей *не теряется* человеком на том пути, от которого его остерегает стыд, – теряется что-то другое, реально и существенно связанное с прямым предметом стыда, и недаром *половая* стыдливость называется также *целомудрием.*

Человек лишен *целости* своего существа и своей жизни, и в истинной, *целомудренной* любви к другому полу он стремится, надеется, мечтает восстановить эту целость. Такие стремления, надежды и мечты разрушаются тем актом минутного, внешнего и призрачного соединения, которым природа, заглушая стыд, подменивает желанную целость. Вместо духовно-телесного взаимопроникновения и общения двух человеческих существ является здесь лишь соприкосновение органических оболочек и смешение органических секретов (выделений), и это поверхностное, хотя и секретное, единение только подтверждает, усиливает и увековечивает глубокое фактическое разделение или раздробление человеческого существа. За основным делением на два пола, или пополам, идет обусловленное внешним соединением этих полов дробление в порядке последовательности на ряды сменяющих и вытесняющих друг друга поколений, что и в порядке сосуществования ведет к созданию множества друг другу внешних, чуждых и при встрече враждебных особей. Целость, или солидарность, человека нарушена и вглубь, и вширь, и вдаль. Но это стремление к раздроблению, эта центробежная сила жизни есть тенденция, которая, хотя всюду осуществляется по частям, никог-

да не может осуществиться вполне. В человеке, где она имеет внутренний характер сознаваемого недолжного, или греха, ей противостоит и реагирует против нее также внутренне пребывающая целость существа человеческого: во-первых, в основном чувстве стыда, или целомудрия, противящегося смесительным и раздробительным стремлениям природы в области жизни реальной, или чувственной; реагирует и в положительном проявлении стыда – в пафосе целомудренной любви, не мирящейся ни с разделением полов, ни с их внешним, обманчивым соединением; затем в области жизни общественной уже размножившегося человека центробежная сила природы, проявляющаяся как *эгоизм каждого и антагонизм всех,* вызывает противодействие той же целости человека, выражающейся здесь как внутренняя солидарность извне разрозненных особей, психически ощущаемая в чувстве *жалости.*

IX

Центробежная и противоцелостная сила природы, стремящаяся разорвать единство человека и в его психофизической, и в его социальной жизни, действует в том же смысле и против связи, соединяющей его с абсолютным началом его бытия. Как существует в человеке естественный материализм – стремление рабски, с пресмыкающимся наслаждением отдаться слепым силам животности, как существует в нем естественный эгоизм – стремление внутренне обособиться от всего другого и все свое поставить безотносительно выше всего чужого, так существует в нем и естественный атеизм (разумею практический, так как теоретический иногда имеет чисто мозговой характер и есть лишь заблуждение ума, невинное в нравственном смысле) – практический атеизм, или гордое стремление отрешиться от абсолютного совершенства, поставить себя как безусловно независимое начало своей жизни. Этот самый принципиальный и важный вид центробежной силы (ибо здесь происходит отделение от *абсолютного* центра вселенной), отнимающий у человека не только возможность,

но и желание всецелостного бытия (так как человек может становиться всем лишь чрез внутреннее свое соединение с тем, что по существу есть все), вызывает могущественное противодействие нашей сокровенной целости, выражающееся здесь в религиозном чувстве благочестия, которое дает нам прямое и неустранимое свидетельство о нашей частной и общей зависимости от высшего начала в тех или других его проявлениях, начиная с наших собственных родителей и кончая всемирным Провидением Отца Небесного. Исключительной важности *этого* отношения (религиозно-нравственного) соответствует и то особое видоизменение, которое испытывает сознание недолжного, когда оно вызвано нарушением именно религиозной обязанности: тут уже говорится не «стыдно» и не «совестно», а «страшно». Здесь духовное существо человека реагирует с особою сосредоточенностью и напряженностью в том чувстве «страха Божия», доходящего при совершившемся, хотя бы невольно, нарушении высшей воли до панического ужаса (horror sacrilegii[1]), который был так хорошо известен древним.

Horror sacrilegii (в смысле древних) проходит с духовным возрастанием человека, но страх Божий остается как необходимая отрицательная сторона благочестия – как «религиозный стыд». Иметь страх Божий, или быть богобоязненным, не значит, конечно, *пугаться* Божества, а значит бояться своего противоречия Божеству, или недолжного отношения к Нему, – это есть чувство действительного несоответствия нашего абсолютному Добру, или совершенству, – как в положительном чувстве благоговения, или благочестия, человек утверждает свою должную или подобающую связь с высшим началом – именно стремление участвовать в его совершенстве, сохраняя и реализируя целость своего существа.

X

Поняв коренящийся в половой области стыд как проявление здесь целости человеческого существа, мы не будем

[1] Ужас святотатства (*лат.*).

удивляться переливам этого чувства в другие нравственные сферы.

Вообще необходимо различать внутреннее существо нравственности от ее формального принципа, или нравственного закона, и от ее реальных проявлений. Существо нравственности само по себе *одно* – это *целость* человека, заложенная в его природе, как пребывающая *норма,* и осуществляемая в жизни и истории чрез борьбу с центробежными и дробящими силами бытия, как нравственное *делание.* Так же един сам по себе и формальный принцип или закон этого делания в своем чисто рациональном выражении, как *долженствование:* ты должен соблюдать во всем норму человеческого бытия, охранять целость человеческого существа – или отрицательно: ты не должен допускать ничего противоречащего этой норме, никакого нарушения этой целости. Но единое существо нравственности и единый закон ее видоизменяются в своих проявлениях сообразно тем действительным, фактическим отношениям, в которые вступает человек в жизни. Этих отношений неопределенное множество, но логическая необходимость и факты опыта одинаково заставляют нас, как мы знаем, различать три главные области всех подлежащих нравственной оценке отношений, смотря по тому, связаны ли они с низшим миром, с миром подобных нам существ или с высшим.

Корни всякой действительности скрываются в земной тьме, и нравственность не принадлежит к тому царству, где деревья растут корнями вверх. И ее корни скрываются в низшей сфере – вся она вырастает из чувства стыда. Здесь и внутренняя сущность, и реальное проявление, и формальный принцип, или закон нравственного порядка, содержатся в слитности, как растение в зерне, и различаются только рефлексией ума. Нераздельно в чувстве стыда ощущается и само нравственное существо человека, отстаивающее свою целость, и особый вид ее в данном отношении (генитальное целомудрие), и нравственный императив, запрещающий нам уступать могучим покушениям на нее со стороны низшей природы и укоряющий нас за уступки уже сделанные. Эти повеления и эти укоры стыда

не имеют только отрицательно-охранительный смысл. В них есть положительная *цель.* Мы должны охранять свою внутреннюю потенциальную целость для того, чтобы иметь возможность осуществить ее и в действительности, действительно создать целого человека лучшим и более прочным способом, чем тот, который предлагает нам природа. «Не то, не то!» – говорит чувство стыда, обещая таким образом «*то» настоящее и должное,* для чего стоит отказаться от плотского пути. Этот путь, осуждаемый стыдом, есть путь раздробления психофизического – не духовного только, но и телесного, и такому раздроблению целость человека противополагается тоже не как духовная только, а и телесная – психофизическая.

Но осуществление такой *полной* целости, для которой целомудрие есть только начало, требует полноты условий, обнимающих всю жизнь человека. Это осуществление осложняется и задерживается, но не устраняется совершившимся размножением человека, разделением его единого существа на множество особей. Благодаря этому новому условию, создающему человека-*общество*, пребывающая целость его существа проявляется уже не в одном целомудрии, охраняющем его от природного дробления, но еще в социальной солидарности, восстановляющей чрез чувство жалости нравственное единство уже раздробленного физически человека. Здесь уже яснее выступает различие нравственных элементов, слитых в первичном чувстве стыда. Чувство жалости выражает внутреннюю солидарность живых существ, однако не тождественно с нею, сохраняя свою психологическую отчетливость по сравнению с безотчетным стыдом. И формально-нравственный элемент стыда, слитый там со своею психофизическою основой, здесь выделяется в виде того более тонкого и отвлеченного чувства, которое называется *совестью* (в тесном смысле слова). Видоизменению плотского инстинкта в эгоизм соответствует видоизменение стыда в совесть. Но первичное, коренное значение стыда обнаруживается и здесь, ибо, как было указано, можно вместо «мне совестно» говорить «мне стыдно» и в тех случаях, когда дело идет о поступках чисто эгоистических, не имеющих

никакого отношения к половой сфере. Нравственность одна, и ее полное проявление в стыде, реагируя против дела плоти, тем самым (implicite) реагирует против дурных последствий этого дела, между прочим, и против эгоизма размножившегося человека. Но особая, определенная нравственная реакция против этого нового зла психологически выражается как жалость, а в формально-нравственном своем выражении есть совесть – этот «социальный стыд».

Но ни нравственная чистота охраняемого стыдом целомудрия, ни нравственная полнота солидарности, заставляющей наше сердце одинаково жалеть все живые существа, не дают еще нам достаточно силы, чтобы осуществить в действительности то, что требуется целомудренною любовью и всеобъемлющею жалостью. И, однако, совесть ясно говорит нам: «Ты должен, значит, ты можешь».

Человек стыдится плотского пути, потому что это есть путь раздробления, *рассеяния* жизненной силы, и затем – смерть и тление. Если он действительно этого стыдится, чувствует это как недолжное, то, значит, он должен идти противоположным путем целости и сосредоточения к бессмертию и нетлению. Если, далее, он действительно жалеет всех себе подобных, то *цель* этого пути – добыть бессмертие и нетление *для всех.* Совесть говорит ему, что он это должен, значит, может.

А вместе с тем очевидность говорит, что такая задача – создать бессмертие и нетленную жизнь для всех – выше человека. Но разве он отделен какою-нибудь непроницаемою стеною от того, что выше его? Ведь скрытое нормальное существо человека так же ясно реагирует в религиозном чувстве на немощь человеческую, как в стыде оно реагирует на плотские влечения, а в жалости – на эгоизм. И та же совесть, приняв новый вид страха Божия, говорит ему: все твое долженствование и все твое могущество – в Боге; ты должен, значит, можешь всецело отдаться ему и чрез Него дать действительное совершение своей целости – насытить до конца и целомудренную любовь и жалость свою, добыть для себя и для всех бессмертную и нетленную жизнь. Твоя *немощь*

есть, в сущности, такая же *аномалия,* какую ты сам видишь в бесстыдстве и безжалостности; эта аномалия происходит от твоего разобщения с безусловным началом всего должного и всего могучего, и чрез воссоединение с Ним ты должен и можешь исправить эту аномалию[1].

То высшее начало, с которым связывает нас религиозное чувство, не есть только *идеальное* совершенство. Совершенство в идее доступно и самому человеку. Но человек бессилен дать своему совершенству действительность, сделать свое добро настоящим благом. Здесь глубочайшее основание зависимости его от того, в ком абсолютное совершенство дано как вечная действительность и кто есть нераздельное и неизменное тождество Добра, Блага и Блаженства. Соединяясь с ним чистотою и полнотою своих добрых стремлений, мы, в меру их, получаем и мощь исполнения, силу превращения в действительность потенциальной целости нашего всечеловеческого существа.

Вот почему нам так стыдно или совестно от каждого дурного поступка, хотя бы мысленного. Не отвлеченный какой-нибудь принцип или произвольное какое-нибудь правило здесь нарушается. А сделан ложный шаг, произошла задержка для нас и для других на едином верном пути к единой достойной и дорогой цели – восстановлению бессмертной и нетленной жизни для всех.

И стыд, и совесть, и страх Божий суть только отрицательные выражения для необходимых условий столько же реального, сколько и высокого, богочеловеческого дела.

XI

Итак, нравственное *добро* по самому существу своему есть способ действительного достижения настоящего *блага,* или блаженства, т.е. такого, которое может дать человеку

[1] В церковной молитве немощи человеческие ставятся в один ряд с грехами и беззакониями: «Господи, очисти грехи наши; Владыко, прости беззакония наша; Святый, посети и исцели немощи наши» (слова из утренней молитвы). Немощи эти особенно противополагаются здесь именно святости.

устойчивое и окончательное удовлетворение. *Благо* (и блаженство) в этом смысле есть только другая сторона добра, или другая точка зрения на него, – между этими двумя понятиями такая же внутренняя связь и такая же невозможность противоречия, как между причиной и следствием, целью и средством и т.п. *Дóлжно* желать добра для него самого, но эта чистая воля нисколько не нарушается от нашего сознания, что само добро непременно есть и благо для исполняющего его требования. С другой стороны, *естественно* желать себе всякого блага, но это нисколько не мешает нам понимать и принимать к сведению тот факт опыта, что всякое благо, чтобы не оказаться мнимым, или призрачным, должно быть обусловлено добром, т.е. исполнением нравственных требований.

Если закон блага, или подлинной эвдемонии, определяется нравственным добром, то не может быть никакого противоречия между этикою чистого долга и эвдемонизмом вообще. Добрая воля должна быть самозаконна (автономна); но ведь противное этому – чужезаконность (гетерономия) воли состоит, конечно, не в признании того, что должное поведение ведет к настоящему благополучию. Такое признание, обусловливая благо нравственным добром, подчиняя благо добру, совершенно согласно с нравственною самозаконностью; чужезаконность же состоит, напротив, в отделении эвдемонии от нравственно-должного, в подчинении желательного не нравственному, а другому, *чуждому* нравственности, закону. Таким образом, основное противоречие в области этики относится не к эвдемонизму вообще, а лишь к эвдемонизму отвлеченному, или, точнее, *отвлекающему,* именно отвлекающему или отделяющему благо и благополучие от его *действительных* условий чисто нравственных, без которых возможно только мнимое или обманчивое благо.

Отчего же, однако, исполнение долга столь часто не дает *полного* удовлетворения? Я так мало желаю уклоняться от этого возражения, что даже усилю его: полного удовлетворения человеческая добродетель не дает *никогда.* Но когда же сама эта добродетель бывает *полною* и кто между рожденными «ἐχ

θελήματος σαρχός» и «εχ θελήματος ανδρός»[1] когда-нибудь совершенно исполнил свой долг? Ясно, что полнота добра никаким единичным человеческим лицом не осуществляется, и столь же ясно, что сверхчеловеческое лицо, способное осуществить полноту добра, найдет в этом и полное удовлетворение. Отсюда следует также, что автономия (самозаконность) воли, т.е. способность хотеть *только* чистое добро ради него самого, без всяких посторонних мотивов, и притом хотеть *все* добро, есть лишь формальное и субъективное свойство человека, которое для своей объективной реализации должно еще приобрести способность на деле *совершить все* добро и тем дать человеку совершенное удовлетворение. Без этого добродетель имеет лишь отрицательный и недостаточный характер, который, однако, из существа нравственного начала не вытекает. Так, во-первых, когда это начало требует, чтобы дух имел власть над плотью, то в этом требовании самом по себе не заключается никакого внешнего ограничения такой власти. Норма здесь – совершенная и безусловная власть духа над плотью, его полная и действительная самозаконность, вследствие которой он не должен подчиняться чуждому закону плотского бытия – смерти и тлению. Значит, в этой сфере только бессмертная и нетленная жизнь есть совершенное добро, но она же есть и совершенное благополучие. Итак, нравственность, не ведущая к действительному бессмертию и нетлению, не может, строго говоря, называться самозаконною, ибо она явно подчиняется чужому закону материальной жизни. Точно так же в сфере альтруизма нравственное начало, предписывая всем помогать, не ставит никаких принципиальных ограничений для этой помощи – очевидно, здесь *полное* добро требует доставления всем ближним полноты всех благ, или абсолютного блаженства, и если наш альтруизм этого не исполняет, то ведь эта недостаточность нашего добра имеет свое основание не в нравственном законе, требующем наибольшего, а в *чужом* законе ограниченного материального бытия, и, следовательно, альтруизм, подчиняющийся этому

[1] От хотения плоти, от хотения мужа (*греч.*).

чужому закону, не может уже признаваться в точном смысле автономною нравственностью, а оказывается, в сущности, гетерономным (чужезаконным).

XII

Итак, добро может соединяться с неудовлетворенностью или отсутствием блага лишь тогда и постольку, когда и поскольку само это добро неполно, несовершенно или нравственный закон не исполнен до конца и еще уступает место другому, чужому закону. Совершенное же добро, т.е. свободное от всякого чужого закона, дает и совершенное удовлетворение. Другими словами, добро отделяется от блага не внутренним существом своих требований, а лишь внешними препятствиями в их исполнении. Нравственный принцип, последовательно до конца осуществленный, долг, совершенно исполненный, неизбежно приводит к высшему благу, или блаженству, и, следовательно, между эвдемонизмом и чистою нравственностью противоречие только случайное, происходящее от эмпирического несовершенства человеческого добра или же от ложного понимания как добра, так и блага. В первом случае несовпадение добра с благом («бедствия праведных»)[1] свидетельствует только о недостаточности или неполноте – *незаконченности* данного нравственного состояния, а во втором случае, т.е. при ложном понимании, нравственный интерес вовсе отсутствует, все равно, совпадает ли ложно-понятое добро с ложно-понятым благом или не совпадает. Так, например, когда кто-нибудь усердно молится Богу, чтобы найти на улице кошелек с деньгами или выиграть в лотерею, то *безуспешность* такой молитвы нисколько не относится к вопросу о несоответствии между добродетелью (в данном случае религиозною) и эвдемонией, или добром и благом; ибо здесь действует лишь ложное понимание того и другого: молитва, противная и Божьему и человеческому достоинству, как средство для своекорыстной и низменной цели, не составляет действительного добра, а по-

[1] Пс. 33, 20. – *Прим. изд.*

лучение незаслуженных денег еще не есть получение блага, или действительное благополучие. С другой стороны, когда человек занимается филантропией не из жалости и не по альтруистическому принципу, а только для того, чтобы ему дали орден, каковой и в самом деле получает, подобное *совпадение* ложно-понятого добра с ложно-понятым благополучием имеет здесь так же мало значения для этики, как их несовпадение в первом примере: не нужно доказывать ни того, что подобная филантропия, хотя ею можно пользоваться в видах социально-практических, не есть, однако, добродетель, ни того, что орден есть благо только призрачное. Ясно, что *действительное* благо может родиться только от чувств и дел *благородных,* т.е. имеющих нравственное достоинство, согласных с добром, а действительное добро, в свою очередь, не может окончательно приводить к бедствиям, т.е. к злу. Весьма характерно, в самом деле, что одно и то же понятие «зло» одинаково выражает противоположность и добродетели, и благополучию – злом одинаково признается и злодейство, и злополучие, что явно свидетельствует о внутреннем сродстве между добром и благом, которые, впрочем, и сами по себе нередко отождествляются в общем словоупотреблении, замещаясь одно другим.

Итак, мы приходим к заключению, что раздвоение между добром и благом (или благополучием) есть лишь условное явление, а что безусловное существо добра заключает в себе и полноту блага.

Первоначальный вопрос о смысле жизни не решается, значит, окончательно ни фактом добрых чувств, заложенных в человеческой природе, ни теми принципами должного поведения, которые разум выводит из нравственного сознания этих чувств. От нравственных чувств и принципов, представляющих собою некоторое относительное добро, но не дающих полноты удовлетворения, и чувство и разум заставляют нас перейти к самому Добру в его безусловном существе, которое не подчинено никакой случайности, никаким внешним ограничениям и потому дает действительное удовлетворение, истинный и полный смысл всей жизни.

XIII

Что чистое нравственное добро должно в конце концов быть испытано как высшее благо, то есть как полнота удовлетворения, или блаженство, – это признавал и сам строгий проповедник категорического императива. Но путь, каким он думал прийти к единству этих двух верховных понятий, никак не может быть признан ведущим к цели.

Великий германский философ, безукоризненно определивший формальное существо нравственности как безусловно-независимое, или самозаконное, действие чистой воли, не избегнул и в области этической того одностороннего субъективного идеализма, который составляет общую границу всех его воззрений. На этой почве возможен только мнимый синтез добра и блага, только мнимое осуществление совершенного нравственного порядка.

Субъективизм в грубом, элементарном смысле устранен, конечно, самым понятием *чистой воли,* то есть воли, свободной от всяких эмпирических случайных мотивов и определяемой только безусловным долженствованием (das Sollen), т.е. всеобщею и необходимою нормою практического разума, в силу которой нравственным правилом нашей деятельности (и каждого нашего действия) может быть только то, что мы без внутреннего противоречия можем утверждать как безусловно-всеобщий закон, применимый, следовательно, и к нам самим не иначе, нежели и ко всякому другому.

Эта формула сама по себе (т.е. логически) совершенно объективна; но в чем заключается ее действительная сила? Выставляя в безусловной форме требование нравственного порядка, Кант ручается только за *возможность* его *исполнения:* ты должен, значит, ты можешь. Но эта возможность нисколько не ручается за действительность, и, следовательно, совершенный нравственный порядок вообще может остаться неосуществленным. Да не видно с этой точки зрения и окончательное внутреннее основание самого нравственного требования. Чтобы наша воля была чистою, или (формально) самоза-

конною, она должна определяться исключительно уважением к нравственному долгу – это ясно, как то, что *A* равно *A*. Но почему требуется вообще это *A*? На чем основано требование именно «чистой» воли? Если я хочу получить чистый водород из воды, то, конечно, я должен удалить из нее кислород. Но если я хочу пить или умываться, то мне именно чистого водорода совсем не нужно, а требуется только его определенное соединение с кислородом H_2O, называемое водою.

В Канте, без сомнения, следует признать Лавуазье нравственной философии. Его разложение нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственного закона представляют один из величайших успехов человеческого ума. Но ведь дело не может ограничиваться здесь одним теоретическим научным интересом. Кант говорит о практическом разуме как безусловном принципе действительного человеческого поведения, и тут его утверждения похожи на то, как если бы химик стал требовать или считал возможным, чтобы люди употребляли вместо воды чистый водород.

Как на действительную опору для своей этической точки зрения Кант ссылается на совесть[1]. Конечно, совесть есть более, чем требование, она есть факт. Но при всем искреннем благоговении философа перед этим свидетельством нашей высшей природы оно вовсе не служит ему на пользу. Во-первых, голос совести говорит не совсем то, что он должен бы говорить, по мысли Канта, а во-вторых, объективное значение этого голоса остается, несмотря на все, проблематичным, с точки зрения нашего философа.

Кант, как известно, признает чуждыми для истинной нравственности, или чужезаконными, не только мотивы своекорыстного расчета, побуждающие нас делать добро ради собственной выгоды (в чем он, безусловно, прав), но также и всякие другие мотивы, кроме одного только уважения к нравственному закону; так, человек, который из простого чувства жалости помогает бедствующему ближнему, не обнаруживает этим «чистой воли», и его действие лишено нравственного

[1] См.: Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 3. С. 416–437. – *Прим. изд.*

достоинства, на взгляд Канта. И в этом случае он прав с точки зрения своей моральной химии, но дело в том, что высшая инстанция, к которой он сам апеллирует, – совесть – *не* становится на эту точку зрения. Можно только в шутку (как это и делает Шиллер в известной эпиграмме) представить себе человека, которого совесть упрекала бы в том, что он жалеет своих ближних и помогает им с сердечным участием:

Делать добро моим близким привык я, но только, к несчастью,
С радостью благотворю, сердцем их нежно любя.
Как же тут быть? Ненавидь их и, полон враждою и злобой,
Благотвори: лишь тогда будешь ты нравственно прав.[1]

Действительная совесть обязывает нас относиться должным образом ко всему, а принимает ли это должное отношение форму отвлеченного сознания общих принципов, или прямо действует в виде непосредственного чувства, или – что всего лучше – соединяет и то, и другое, – это уже вопрос о степенях и формах нравственного развития, – вопрос очень важный сам

---

[1] Шиллер Ф. Философы. Вероятно, перевод самого Вл. Соловьева, хотя он отличается от другого перевода Вл. Соловьева этого же стихотворения:

Сомнение совести

Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Решение

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.
(См.: Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243)

В «Критике отвлеченных начал» (1877 – 1880) Вл. Соловьев дает еще один перевод тех же строк из «Философов» Шиллера:

Делать добро моим ближним привык я, но только, к несчастью,
Делаю это охотно, зане я сердечно люблю их.
Как же тут быть? – Ненавидь их, и с чувством враждебным и злобным
Делай добро, и тогда только будешь морально оправдан.
(Собр. соч. Т. 2. С. 65). – *Прим. изд.*

по себе, но посторонний для совести и потому не имеющий решительного значения для общей оценки человеческих действий по их нравственному существу.

Но помимо несогласия этических требований Канта с тем, что говорит нам совесть, на которую он ссылается, какое значение может иметь для «трансцендентального идеализма» самый факт совести? Голос совести, свидетельствующий о нравственном порядке, наполнял душу Канта благоговением. Но мы знаем, что такое же благоговение возбуждал в нем вид звездного неба. А что такое звездное небо, с точки зрения Канта? Быть может, оно еще представляло какую-нибудь реальность для автора «Естественной истории неба»[1], но автор «Критики чистого разума» разрушил обольщения простодушного реализма. Звездное небо, как и вся вселенная, есть только представление, явление в нашем сознании. Хотя и вызываемое в нас какими-то неведомыми воздействиями чего-то от нас не зависящего, это явление в своем действительном виде и свойствах не имеет ничего общего с теми безусловно таинственными сущностями и не выражает вовсе подлинного бытия вещей: оно всецело создается формами нашего чувственного воззрения и вообразительною силой, действующею по категориям нашего рассудка. И если Кант благоговел перед величием звездного неба, то настоящим предметом этого чувства могло быть только величие человеческого ума, или, точнее, умственной деятельности, создающей порядок вселенной, чтобы потом познавать его.

Но кантовский «идеализм» отнял подлинную действительность не только у видимого мира, но и у мира душевного. В критике рациональной психологии доказывается, что душа не имеет собственного существования, что на самом деле существует только сложная совокупность явлений и рядов явлений внутреннего чувства, никак не имеющих более реальности, нежели явления так называемого внешнего мира. Связь внутренних (как и «внешних») явлений вовсе не проис-

[1] Главное произведение Канта в его докритическую эпоху («Всеобщая естественная история и теория неба» была написана Кантом в 1755 г.).

ходит от того, что они испытываются тем существом, которое в них страдает и действует, а эта связь, или единство душевной жизни, зависит всецело от известных законов или общих взаимоотношений, образующих определенный порядок или заведенный механизм психических явлений.

Если в этом механизме мы находим важную пружину, именуемую совестью, то при всей специфической особенности этого явления оно так же мало выводит нас из области субъективных представлений, как и единственное в своем роде кольцо Сатурна, которое мы созерцаем через телескоп.

XIV

Кант – который столько же тяготился своим субъективизмом в области нравственной, сколько гордился им в сфере теоретической, – хорошо понимал, что факт совести сам по себе еще не освобождает его от этого субъективизма. Если совесть есть только психическое явление, то в чем ее обязывающая сила? А если она есть нечто большее, то, значит, нравственный закон имеет свою основу не только в нас, но и независимо от нас, другими словами, этот безусловный закон предполагает абсолютного законодателя.

Вместе с тем Кант, несмотря на влияние Руссо[1], чуждый морального оптимизма, ясно видел бездну между тем, что должно быть по безусловному нравственному закону, и тем, что есть в действительности, и хорошо понимал, что эта бездна не может быть заполнена, добро не может вполне торжествовать и идеал не может быть совершенно осуществлен в условиях данного эмпирического существования, или смертной жизни, и вот он «постулирует» бессмертие души – той самой души, существование которой было им устранено в «Критике чистого разума».

Таким образом, вопреки своей критике, за звездным небом над нами Кант захотел найти Бога, а за голосом совести в нас – бессмертную душу по образу и подобию Божию.

[1] См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 89–90. – *Прим. изд.*

Он называет это *постулатами практического разума и* предметами *разумной веры*[1,2]. Веры тут нет никакой, так как вера не может быть выводом, да и разумности мало, так как все рассуждение вращается в ложном круге: Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертною душой.

Сами по себе эти две метафизические идеи не имеют, с точки зрения Канта, никакой достоверности; но так как для действительного значения нравственного закона требуется действительность Бога и бессмертной души, то следует признать эти идеи как достоверные истины. Но всякий скептик или «критический философ» может с полным правом обернуть это рассуждение прямо против Канта: так как для обоснования чистой нравственности необходимо бытие Божие и бессмертной души, а достоверность этих идей доказана быть не может, то, следовательно, и чистая нравственность, ими обусловленная, остается предположением, лишенным достоверности.

Если нравственный закон действительно имеет безусловное значение, то он должен покоиться на самом себе, и незачем связывать его с этими «постулатами», предмет которых к тому же столь систематически опозорен в «Критике чистого разума»; а если нравственный закон для своей действительной силы нуждается в основаниях, то во всяком случае эти основания должны иметь самостоятельную, не зависящую от него достоверность, – он никак не может быть основан на том, что в нем же самом имеет свое основание.

Нравственность действительно самозаконна – в этом Кант не ошибся, и этот великий успех сознания, связанный с его именем, не пропадет для человечества. Но нравственность самозаконна именно потому, что ее сущность не есть отвлеченная формула, висящая в воздухе, а *имеет в себе все условия своей действительности.* И то, что необходимо предполагается нравственною жизнью – существование Бога и бессмертной

[1] См.: Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 454–468. – *Прим. изд.*

[2] Ограничиваемся здесь только этими двумя, так как вопрос о свободе воли входит в другой порядок мыслей.

души, – не есть требование чего-то другого, привходящего к нравственности, а есть ее собственная, внутренняя основа. Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности.

Тот факт, что добро не имеет для нас всеобщего и окончательного осуществления, что добродетель не всегда бывает действительною и *никогда* (в нашей наличной жизни) не бывает *вполне* действительною, не упраздняет, очевидно, того другого факта, что добро все-таки есть, и того третьего, что мера добра в человечестве вообще *возрастает.* Не в том смысле, чтобы отдельные люди становились сильнее в добродетели или чтобы число добродетельных людей становилось больше, а в том смысле, что средний уровень *общеобязательных* и *реализуемых* нравственных требований повышается. Это – исторический факт, против которого нельзя добросовестно спорить. Откуда же происходит это возрастание добра в человечестве как собирательном целом, независимо от нравственного состояния человеческих единиц, *отдельно взятых?* Мы знаем, что рост физического организма происходит чрез избыток питания, получаемого им из окружающей его действительной физико-органической среды, *предсуществующей* данному организму. Подобным образом и нравственный рост, логически необъяснимый из физического (ибо такое объяснение сводилось бы окончательно к выведению большего из меньшего или чего-нибудь из ничего, что нелепо), может объясняться только из избытка питания, т.е. вообще положительного воздействия действительной нравственной или духовной среды. А так как помимо непостоянного и большею частью сомнительного нравственного роста отдельных лиц, объяснимого воспитательным действием среды общественной, *есть* постоянный и несомненный духовный рост человечества или самой общественной среды (в чем весь смысл истории), то для объяснения этого факта логически требуется принять действительность сверхчеловеческой среды, духовно питающей собирательную жизнь человечества и избытком этого питания обусловливающей ее нравственный прогресс. А раз

действительность сверхчеловеческого Добра принята по необходимости, нет уже никакого основания устранять от духовного воздействия этого Добра и личную нравственную жизнь человека: ясно, что это высшее действие распространяется на все, способное к его восприятию, причем действие общественной среды должно пониматься не как источник, а лишь как одно из необходимых условий нравственной жизни каждого лица. Далее, раз нравственная жизнь (и собирательная, и личная) понята как взаимодействие человека (и человечества) с совершенным сверхчеловеческим Добром, то эта жизнь по существу изъята из области преходящих материальных явлений, т.е. как единичная, так и собирательная душа признана бессмертною. Причем это бессмертие совсем не предполагает субстанциальности душ самих по себе. Возможно мыслить каждую душу вовсе не как отдельную самостоятельную субстанцию, а лишь как одно из множества нераздельно между собою связанных, постоянных и, следовательно, бессмертных *отношений* Божества к какому-либо всеобщему субстрату мировой жизни, ближайшее определение которого не входит прямо в интерес нравственной философии. Мы ничего не знаем *пока* (т.е. до теоретического исследования метафизических вопросов) о субстанциальности души, равно как и о субстанциальности Божества; но мы твердо знаем одно: *жив Бог – жива душа моя,* – отказавшись от этого основоположения, мы перестали бы понимать и утверждать себя как существо нравственное, т.е. отреклись бы от самого смысла своего бытия.

Глава восьмая.
Безусловное начало нравственности

I

Ни естественная склонность к добру в отдельных людях, ни разумное сознание долга недостаточны сами по себе для

осуществления добра. Но в нашей нравственной природе действительно живет начало чего-то большего, чем она сама.

Уже первые две нравственные основы: стыд и жалость – не исчерпываются в своем содержании ни данным психическим *состоянием* того или другого лица, ни общим разумным *требованием* должного. Когда человек стыдится каких-нибудь желаний и поступков, происходящих из его материальной природы, то он в этом не только высказывает свое личное мнение или состояние своего ума в данную минуту, но и *познает на деле некоторую,* не зависящую от его мнений и случайных состояний, *действительность,* именно действительность духовного, сверхматериального существа человека. В чувстве стыда основные материальные влечения действительно *отталкиваются* нами как чуждые и враждебные. Ясно, что здесь отталкивающий и отталкиваемое не могут быть одно и то же, – человек, стыдящийся материального факта, не может быть сам *только* материальным фактом. Что такое материальный факт, сам себя стыдящийся и отталкивающий, судящий самого себя и признающий себя недостойным? Не есть ли это прямая бессмыслица, образчик логически-невозможного?

Итак, чувство стыда, в котором коренится наше должное отношение к материальной природе, есть нечто большее, чем простое психическое явление: в нем самоочевидным образом открывается некоторая общая истина, именно что в человеке есть духовное, сверхматериальное существо. В стыде и в основанной на нем аскетической нравственности это духовное существо человека является не как возможность только, но и как *действительность,* не как требование только, но уже и как некоторое осуществление. Люди, показывающие власть духа над материальною природою, действительно существовали и существуют, и если их сравнительно мало, то это значит только, что нравственное требование не достигло своего окончательного и полного осуществления, а никак не то, что оно вовсе не осуществляется или остается одним требованием. Нельзя сказать, чтобы этому нравственному началу недоставало действительности, – ему недостает только

совершенной действительности, или, что то же, действительного совершенства.

Подобным образом и чувство жалости, или сострадания, в котором коренится должное отношение человека к ему подобным, выражает не только душевное состояние данного лица, а и некоторую общую объективную истину, именно истину единосущия, или реальной солидарности всех существ. В самом деле, если бы жизнь всех не была связана этим основным единством, если бы они были чужды и внешни друг другу, то одно не могло бы действительно ставить себя на место другого, переносить на себя чужие состояния или внутренне переживать их вместе с другими, ибо сочувствие есть действительное состояние, а не воображаемое только и не отвлеченная мысль. Симпатическая связь существ, выражающаяся в основном чувстве жалости и развивающаяся в нравственности альтруизма, не есть только требование, а и действительное начало исполнения, о чем свидетельствует реальная и возрастающая исторически солидарность людей в их общежитии; и недостаток этой нравственности состоит опять-таки не в том, чтобы она вовсе не осуществлялась, а лишь в том, что она не осуществлена вполне и всецело. – Как чувство стыда, хотя не дает нам никакого *теоретического понятия* о духовном начале в человеке, но *существование* этого начала доказывает с несомненностью, так и чувство жалости, не сообщая нам ничего определенного о метафизической сущности всемирного единства, показывает, однако, *на деле* существование некоторой коренной, *доопытной* связи между отдельными особями, эмпирически разобщенными и, однако, все более и более объединяющимися в той же эмпирической действительности.

II

В двух нравственных областях, обозначаемых стыдом и жалостью, добро уже познается как истина и осуществляется в действительности, но только несовершенно. В третьей области нравственных отношений, определяемой религиозным

чувством, или благоговением, истинный предмет этого чувства дает о себе знать как высшее или совершенное добро, не осуществляющееся только, а безусловно и всецело осуществленное, вечно-сущее.

Внутренняя основа религии не состоит в одном лишь сознании нашей зависимости от безмерно превосходящей нас силы; в чистом своем виде религиозное состояние сводится окончательно к радостному *ощущению,* что *есть* существо бесконечно лучшее, чем мы сами, и что наша жизнь и судьба, как и все существующее, зависит именно от него, – не от чего-то бессмысленно-рокового, а от действительного и совершенного Добра – *единого, заключающего в себе все.*

В настоящем религиозном ощущении дана действительность ощущаемого, мы на деле воспринимаем реальное присутствие Божества, испытываем в себе его действие. Против переживаемой действительности бессильны всякие отвлеченные возражения. Когда человек стыдится своих животных влечений, возможно ли доказывать ему, что он только животное? *В самом факте* стыда он ощущает и показывает себя на деле как нечто большее и высшее, чем животное. Когда в чувстве жалости чужое страдание действительно вызывает в нас соответствующие состояния и заставляет нас ощущать в ближнем такое же существо, как мы сами, – какую силу могут иметь теоретические рассуждения о том, что этот ближний, за которого болит мое сердце, есть мое представление, не имеющее, может быть, никакой собственной действительности? Если я ощущаю внутреннюю связь между собой и другим, такое ощущение свидетельствует о действительном существовании этого другого не менее, чем о моем собственном. Но это заключение имеет силу не только при сострадании, или жалости, но и при религиозном чувстве, лишь с тою разницею, что предмет последнего ощущается не как что-нибудь равное с нами, а как безусловно высшее, всеобъемлющее и совершенное. Если я не могу допустить мысли, что существо, возбуждающее во мне живое чувство сострадания, само не живет и не страдает, то еще менее возможно допустить, что-

бы то высшее, что внушает нам благоговение и наполняет нашу душу несказанным блаженством, вовсе не существовало. Мы не можем сомневаться в действительности того, что на нас ощутительно действует и чье действие дано в самом факте нашего ощущения. То обстоятельство, что я не всегда испытываю это ощущение, а иные и вовсе его не испытывают, так же мало вредит действительности моего ощущения и его предмета, как мало вредит солнцу и зрению то, что ночью я не вижу дневного света, а слепорожденные никогда не видали его и днем. Помимо этого многие люди имеют, а прежде и все имели, ложные понятия о солнце, приписывали ему малые размеры и движение вокруг Земли. Но ни существование солнца, ни моя уверенность в нем нисколько от этого не изменяются. Точно так же все теологические противоречия и заблуждения, связанные с религией, нисколько не касаются ее действительного предмета. Теологические системы, как и астрономические, суть дело человеческого ума и зависят от степени его развития и от количества положительных знаний. Правильная теология, как и правильная астрономия, есть дело важное и необходимое; но это не есть дело *первой* необходимости. Эпициклы александрийских астрономов и раздвоение солнечной системы по теории Тихо де Браге никому не мешали пользоваться светом и теплом солнечным, и обличенное заблуждение этих астрономов ни в ком не могло возбудить практического сомнения в действительном бытии солнца и планет. Подобным образом и самое ложное и нелепое теологическое учение никому не может препятствовать ощущать Божество и ни в ком не может вызвать сомнения в действительности того, что дано в его ощущении.

Отвлеченные теоретические сомнения возникали и возникают не только относительно бытия Божия, но и относительно всякого другого бытия. Только люди, совсем не причастные философскому мышлению, могут думать, что существование физического мира или даже наших ближних есть нечто самоочевидное *для ума.* На деле сомнение в этом существовании есть первое основание всякой умозрительной

философии, заслуживающей этого имени. Эти теоретические сомнения так или иначе разрешаются различными гносеологическими и метафизическими теориями. При всем интересе и при всей важности таких теорий прямое значение для жизни и деятельности имеют не они, а нравственная философия, предмет которой – то, что действительно дано в духовной природе, и те руководственные, практические истины, которые из этих данных вытекают с логическою необходимостью.

Указанное соответствие между духовною и физическою слепотою усиливается еще следующим обстоятельством. Известно, что слепорожденные бывают не только совершенно здоровы в других отношениях, но еще имеют перед зрячими прямое преимущество в лучшем развитии других чувств – слуха, осязания. Подобным же образом люди, лишенные восприимчивости к свету Божества, бывают в других, практических и теоретических, отношениях не только вполне нормальны, но и оказываются обыкновенно более других способными к разным делам и наукам. Понятно, что человек, особенно тяготеющий к абсолютному центру жизни, не может с одинаковым вниманием сосредоточиваться на предметах относительных. А потому нельзя удивляться, что в мирских специальных задачах человечества бóльшая доля трудов и успехов принадлежит людям, для которых высший свет закрыт. Но кроме естественности такого «разделения труда» мы находим в нем и некоторое телеологическое объяснение атеизма, который не может же существовать без какой-нибудь положительной, доброй цели в общем, каковы бы, впрочем, ни были его особые отрицательные причины в каждом случае. Если нужно историческое делание, если нужно реальное объединение человечества, если нужно, чтобы в данную эпоху люди изобретали и строили всякие машины, прорывали Суэцкий канал, открывали неведомые земли и т.д., то для успешного исполнения этих задач нужно также и то, чтобы не все люди были мистиками и даже не все – серьезно верующими. Само собою разумеется, что высшая воля никого нарочно не делает атеистом для своих исторических целей. Но раз сложная цепь причин, окончатель-

но утвержденная тем или иным добровольным решением самого человека, произвела в данном случае духовную слепоту, то уже дело Провидения направить и это «худо» таким образом, чтобы и оно было «не без добра», – чтобы субъективная неправда имела объективное оправдание.

III

Действительность божества не есть *вывод* из религиозного ощущения, а *содержание* этого ощущения – *то* самое, *что ощущается*. Отнимите эту ощущаемую действительность высшего начала – и в религиозном ощущении ничего не останется. Его самого не будет больше. Но оно есть, и, значит, есть то, что в нем дано, то, что в нем ощущается. *Есть Бог в нас – значит, Он есть.*

Как бы полно ни было ощущение нашего внутреннего единства с Богом, оно никогда не переходит в сознание простого, безразличного тождества, или слияния: всегда остается с ощущением единства нераздельное ощущение, что Божество, которое действует и открывается в нас, с которым мы соединяемся, есть нечто отличное и независимое от нас, что оно прежде, выше и больше, чем мы. Итак, Бог есть сам по себе. Ощущаемое логически первее всякого данного ощущения. Действительность предмета не зависит от тех или других его действий. Когда нам приходится говорить кому-нибудь: *Бога нет в тебе*, то всякий понимает, что это не есть отрицание Божества, а только признание нравственной негодности того человека, в котором не нашлось места для Бога, т.е. никакой внутренней восприимчивости для действия Божия. И это заключение, конечно, не изменилось бы для нас и в том случае, если бы во всех людях мы признали такую невместимость для Божества.

Как из чувства моего сострадания к другому человеку вовсе не следует, что я и этот другой – одно и то же (тот же самый субъект), а следует только, что я однороден и солидарен с ним, точно так же и в религиозном чувстве из того, что мы ощущаем

Бога в себе или себя в Боге, никак не следует, что мы и Он – одно и то же, а следует только, что мы внутренне связаны с тем, «Его же и род есмы»[1]. Притом эта связь не братская, как с нашими ближними, а сыновняя – не солидарность равенства, а солидарность зависимости. Но эта зависимость не внешняя и случайная, а существенная и внутренняя. В настоящем религиозном чувстве Божество полагается как полнота всех условий нашей жизни, или то, без чего жизнь была бы для нас бессмысленна и невозможна, как *первоначало,* как истинная *среда* и как окончательная *цель* существования. Так как все уже есть в Боге, то от себя мы не можем привнести ничего, никакого нового содержания: мы не можем сделать, чтобы абсолютное совершенство стало совершеннее. Но мы можем все более и более усвоять его, все теснее и теснее с ним соединяться. Таким образом, мы относимся к Божеству как *форма к содержанию.*

Разбирая далее то, что дано в религиозном чувстве как живое ощущение действительности Божества, мы находим себя в трояком отношении к этой совершенной действительности, абсолютному Добру, или верховному Благу: 1) мы сознаем свое отличие от Него, а так как в нем вся полнота совершенства, то, значит, мы можем отличаться от Него только отрицательными качествами или определениями – своим несовершенством, немощью, злобой, страданием. В этом отношении мы составляем противоположность Божества, его *отрицательное другое:* это – низшее, земное начало, *из которого* создан человек (его ὕλη, или causa materialis)[2], то, что в Библии называется «прахом земли» *(афар гаадамá*). 2) Но, будучи лишь соединением всевозможных несовершенств, мы сознаем абсолютное совершенство как то, что истинно есть, и в этом сознании идеально соединяемся с Ним, воображаем Его в себе; эта идея всеединства, как образующее начало нашей жизни (εἶδος, causa formalis)[3], есть, по библейскому слову, «образ Божий» в нас (точнее – отображение, *цэлэм* – от *цэл* – тень). 3) Но

[1] Деян. 17, 28. – *Прим. изд.*

[2] Материя (*греч.*), материальная причина (*лат.*).

[3] Форма (*греч.*), формальная причина (*лат.*).

в Боге идеальное совершенство обладает полною действительностью, и мы, сознавая Божество как идею или воображая его в себе, не довольствуемся этим, а хотим, подобно Богу, быть *действительно* совершенными; а так как фактическое наше бытие противоположно тому, то мы и стремимся преобразовать его, усовершенствовать, уподобить (ассимилировать) свою дурную действительность абсолютному идеалу. Таким образом, будучи противоположны Божеству в данном (или унаследованном) своем состоянии, мы уподобляемся ему в том, к чему стремимся, – цель нашей жизни, то, ради чего мы существуем (οὑ ένεχα, causa finalis)[1], есть это «Божие подобие» *(д'мут)*.

Религиозное отношение непременно заключает в себе различение и сравнение. Мы можем религиозно относиться к высшему, только сознавая его в этом качестве – как высшее или сознавая его превосходство над собою, следовательно, свое недостоинство. Но мы не можем сознавать себя недостойными или несовершенными, если не имеем идеи о противоположном, т.е. о совершенстве. Притом это наше сознание своего несовершенства и божественного совершенства, если оно имеет действующую силу, не может остановиться на этой противоположности, а непременно вызывает стремление устранить ее чрез преобразование нашей действительности по высшему идеалу, т.е. по образу и подобию Божию. Итак, полное религиозное отношение логически слагается из трех нравственных категорий: 1) *несовершенства* (в нас), 2) *совершенства* (в Боге) и 3) *совершенствования* (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи.

IV

Логический анализ религиозного отношения в его троичном составе вполне подтверждается как с точки зрения психологической, так и с точки зрения формально-нравственной.

Психологически, т.е. как субъективное состояние, основное религиозное отношение проявляется в чувстве бла-

[1] Цель (*греч.*), целевая причина (*лат.*).

гоговения, или, точнее, благоговейной любви[1]. Это чувство необходимо содержит в себе: 1) самоосуждение того, кто его испытывает, или неодобрение им его наличной действительности; 2) положительное ощущение высшего идеала как другой действительности или как истинно сущего – благоговеть перед заведомым вымыслом или собственною фантазией психологически невозможно; 3) стремление к действительной перемене себя и своей действительности в смысле приближения к высшему совершенству – без этого стремления религиозное чувство превращается в отвлеченную мысль. Напротив того, действительное стремление к Божеству есть уже начало соединения с Ним. В религиозной любви, различая себя от Бога, мы вместе с тем чувствуем свою внутреннюю связь с Ним. Ощущая в себе Его действительность, мы тем самым уже оказываемся соединенными с этою высшею действительностью и полагаем начало (внутреннее, субъективное) предстоящему полному соединению всего мира с Богом. Отсюда то присущее истинному религиозному настроению чувство внутреннего подъема и блаженства, которое апостол называет «радостью о Духе Святом» и «залогом Духа в сердцах наших»[2]. Это дух пророческий, предваряющий полноту окончательного уподобления и соединения нашего с Божеством: оно еще не совершилось, но уже действительно начинается и началось, и мы уже предвкушаем радость исполнения.

Со стороны формально-нравственной сознание (в религиозном чувстве) высшего идеала как действительно существующего и нашего несоответствия ему *обязывает* нас к действительному совершенствованию. То, что вызывает в нас чувство благоговения, тем самым утверждает свое *право* на нашу преданность, и если мы сознаем действительное и безусловное превосходство Божества над нами, то наша преданность ему

[1] Лучше других языков эту субъективную основу религии выражает язык немецкий в словах «Ehrfurcht, ehrfurchtsvolle Liebe» (благоговение, благоговейная любовь (*нем*)). Можно даже назвать это восходящею любовью, amor ascendens, см. заключение этой книги.

[2] 1 Фес. 1, 6; 2 Коринф. 1, 22; 5, 5. – *Прим. изд.*

должна быть действительною и неограниченною, т.е. составлять безусловное правило нашей жизни.

Религиозное чувство, выраженное в форме повелительного наклонения (категорический императив), говорит нам не только *желай совершенства,* а *будь совершен.* А это значит: не только имей добрую волю, будь честен, добронравен и добродетелен, а еще – будь безболезненным, будь бессмертным, нетленным, да и не это только, а еще – сделай так, чтобы все твои ближние, ставши нравственно-совершенными, вместе с тем были безболезненны, бессмертны и нетленны в телах своих. В самом деле, подлинное совершенство каждого человека должно захватывать его всего, должно распространяться на всю его действительность, а в эту действительность входят и другие существа. Если мы *не хотим* сверх нравственного их усовершенствования сделать их безболезненными, бессмертными и нетленными, то, значит, мы не имеем к ним жалости, т.е. мы несовершенны внутренне, а если мы хотим, но *не можем,* то, значит, мы немощны, т.е. наше внутреннее совершенство недостаточно, чтобы проявиться объективно, значит, оно есть лишь субъективное, половинное совершенство, или – что то же – несовершенство. И в том, и в другом случае мы не исполнили безусловного повеления: будьте совершенны.

Но что же значит это повеление? Ведь ясно вполне, что одним действием своей воли, хотя бы самой чистой и самой напряженной, мы не только не можем воскресить мертвого, но даже, вопреки притязаниям доктрины «умственного целения» (mental healing), далеко не всегда можем избавить себя или своего ближнего от зубной боли или от подагры.

Ясно, значит, что в повелении «будьте совершенны» требуются не единичные акты воли, а ставится *задача жизни.* Простой акт чистой воли необходим, чтобы *принять* эту задачу, но он один еще недостаточен для ее исполнения. Требуется *процесс совершенствования* как неизбежный путь к совершенству, так что безусловное повеление «будьте совершенны» означает на деле: *становитесь совершенными.*

V

Совершенство, т.е. полнота добра, или единство добра и блага, выражается в трех видах: 1) безусловно сущее, вечно действительное совершенство – в Боге; 2) потенциальное – в человеческом сознании, вмещающем в себе абсолютную полноту бытия как идею, и в человеческой воле, ставящей ее как идеал и норму для себя; наконец, 3) в действительном осуществлении совершенства или в историческом процессе *совершенствования.*

Тут со стороны отвлеченного *морализма*[1] ставится (и предрешается) вопрос: зачем нужен этот третий вид – совершенство, деятельно осуществляемое, зачем нужно историческое *делание* с его политическими и культурными задачами? Если в нас есть свет истины и чистая воля, то о чем же еще заботиться?

Но ведь цель исторического делания именно и состоит в окончательном *оправдании* добра, данного в нашем истинном сознании и лучшей воле; весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием и без которых оно не может осуществляться. Все историческое развитие – и не только человечества, но и физического мира – есть необходимый путь к совершенству. Никто же не станет доказывать, что моллюск или губка могут познавать истину и свободно согласовать свою волю с абсолютным добром. Значит, нужно было, чтобы вырабатывались в мире все более и более сложные и утонченные органические формы, пока не создана такая форма, в которой может раскрыться сознание и желание совершенства. Но это сознание и желание есть только *возможность* совершенства, и раз человек сознает и хочет того, чего не имеет, то ясно, что это сознание и воля никак не могут быть *завершени-*

[1] Термин «отвлеченный морализм» отсутствовал в журнальном варианте. Введен в книгу при первом издании в связи с полемикой против воззрений Л. Толстого. Об этой полемике см.: Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его ближайшее литературное окружение. Ч. 1. Вл. Соловьев и Л. Толстой // Литературная учеба. 1987. № 3. – *Прим. изд.*

ем – они только *начало* его жизни и деятельности. Капля живой протоплазмы, создание которой требовало тоже немалых творческих сил, хотя и заключает в себе возможность человеческого организма, но осуществление этой возможности потребовало целого биологического процесса, весьма сложного и продолжительного. Но как ни бесформенный комок органического вещества, ни еще недостаточно оформленное живое тело, вроде губки, полипа, каракатицы, не может само по себе породить человека, хотя и содержит его в себе потенциально, точно так же из бесформенной толпы дикарей или даже из недостаточно оформленного организма государств варварских невозможно прямо родиться Царству Божию, т.е. совершенному образу человеческого и всемирного общения жизни, хотя бы отдаленная возможность такого общения и заключалась уже в чувствах и мыслях этих дикарей и варваров.

Как дух человеческий в природе, для того чтобы реально проявляться, требует необходимо совершеннейшего из физических организмов, так Дух Божий в человечестве, или Царство Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирною историей. Насколько простейший элемент этого исторического процесса – единичный человек – более способен к сознательному и свободному действию, нежели простейший элемент процесса биологического – органическая клеточка, настолько и самое созидание собирательного, всемирного тела имеет более сознательный и волевой характер сравнительно с органическими процессами, определившими происхождение нашего телесного существа, хотя безусловной противоположности тут нет, ибо, с одной стороны, начатки сознания и воли несомненно присущи всем живым существам, не имея, впрочем, решающего значения в общем процессе усовершенствования органических форм, а с другой стороны, ход и исход всемирной истории далеко не покрываются сознательною и намеренною деятельностью исторических лиц. Но во всяком случае на известной степени умственного и нравственного развития отдельного человека

вопрос о том, как ему относиться к историческим задачам, ставится неизбежно.

Значение исторического процесса (в отличие от космического) состоит в том, что он совершается при все более и более возрастающем участии личных деятелей. И не странно ли в нынешнее именно время, когда этот характер истории достаточно выяснился, утверждать, что человек должен отказаться от всякого исторического делания, что совершенное состояние человечества и всей вселенной будет достигнуто *само собой*? Это «само собой» не означает здесь, конечно, игру слепых физических сил, которые вовсе не стремятся и никак не могут создать из себя Царство Божие, – «само собой» значит здесь: непосредственным действием Божиим. Но как же объяснить с этой точки зрения, что Бог до сих пор не действовал непосредственно? Если для осуществления совершенной жизни, или Царства Божия, нужны только два начала: Бог и душа человеческая, Его (потенциально) воспринимающая, то Царство Божие могло бы быть установлено с появлением первого человека. Зачем же понадобились все эти долгие века и тысячелетия человеческой истории? А если этот процесс был нужен, потому что Царство Божие так же мало может открыться среди диких каннибалов, как и среди диких зверей, если необходимо было человечеству из звериного, бесформенного и разрозненного состояния дорабатываться до определенной организации и единства, то яснее дня, что этот процесс еще не кончился и что как историческое деление было необходимо вчера, так оно необходимо и сегодня и будет необходимо и завтра, пока не создадутся все условия для действительного и совершенного осуществления Царства Божия.

VI

Исторический процесс есть долгий и трудный *переход* от *зверочеловечества* к *богочеловечеству,* и кто же станет серьезно утверждать, что последний шаг уже сделан, что образ и подобие зверя внутренне упразднены в человечестве и заме-

нены образом и подобием Божиим, что никакой исторической задачи, требующей организованного действия общественных групп, больше нет и что нам остается только признать этот факт, засвидетельствовать эту истину и затем успокоиться? И однако, несмотря на нелепость такого взгляда, просто и прямо выраженного, к нему главным образом сводится та довольно-распространенная ныне проповедь общественного разложения и индивидуального квиэтизма, которая выдает себя за исповедание безусловного нравственного начала[1].

Но безусловное начало нравственности не может быть обманом. А разве это не обман, когда отдельный человек свое собственное бессилие осуществить на деле идеал всемирного совершенства выставляет как *ненужность* такого осуществления? Это явный обман. А вот правда, которую говорят нам совесть и разум – на почве действительного религиозного чувства:

Я один не могу на деле осуществить то, что должно, я один не могу ничего делать. Но, слава Богу, я один и не существую вовсе, мое бессильное одиночество есть только субъективное состояние, от меня самого зависящее. Я могу в своих мыслях и воле отделять себя ото всего, но это только самообман. Вне этих ложных мыслей и этой дурной воли ничего в отдельности не существует, все связано неразрывно внутренним и внешним образом.

Я не один. Есть со мною Бог Вседержитель и есть мир, т.е. все, что содержится Богом. И если они существуют, то между ними есть и положительное взаимодействие. Ибо из самого понятия Божества явствует, что то, к чему Бог находился бы только в отрицательном отношении или чего Он безусловно не хотел бы, вовсе не могло бы и существовать. Но мир существует, следовательно, есть в нем и положительное действие Божие. Но мир не может быть целью этого действия, ибо мир несовершенен. Если же он не может быть целью, то он должен быть средством. Он есть система условий для осу-

[1] Вл. Соловьев имеет в виду религиозные воззрения Л. Толстого и его последователей; см.: Соловьев В. С. Идолы и идеалы // Собр. соч. Т. V. – *Прим. изд.*

ществления царства целей. То, что в нем способно к восприятию совершенства, войдет с полнотою прав в это царство, прочее же служит материалом и орудием при его созидании. Все существующее существует только в силу одобрения от Бога; но Бог одобряет двояким образом: иное есть добро как орудие, а другое – как цель и успокоение (*шаббат*). Каждая степень мирозиждительного делания имеет одобрение свыше, но слово Божие различает одобрение простое и усиленное; о всех творениях шести мировых дней говорит оно, что они – *добро* (*тоб,* χαλά)[1], но только о последнем из них – человеке – *добро зело* (*тоб меод*, χαλα λίαν)[2], как и в другой св. книге говорится о Премудрости Божией[3], что она занималась всеми творениями, но что радость ее – в сынах человеческих. В их сознании и свободе есть внутренняя возможность для каждого из них от себя, самостоятельно относиться к Богу и, следовательно, быть Его прямою целью или полноправным гражданином в царстве целей. Осуществление этой возможности для всех есть всемирная история. Участвующий в ней человек собственным опытом, чрез свое взаимодействие с другими, достигает действительного совершенства, и это им самим достигнутое совершенство, т.е. полное, сознательное и свободное соединение с Божеством, есть именно то, чего Бог хочет окончательно, – безусловное добро. Внутренняя свобода, т.е. добровольное и сознательное предпочтение добра злу во всем, есть главное, принципиальное условие этого совершенства, или полного добра (*тоб меод*).

Человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли – таких орудий довольно и в мире физическом, – а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута, так как в самом Боге не может быть никакого процесса

[1] Хорошо (*древнеевр., греч.*) (Быт. 1, 10, 12, 18, 21, 25). – *Прим. изд.*

[2] Весьма хорошо (*древнеевр., греч.*) (Быт. 1, 31). – *Прим. изд.*

[3] Притч. 3, 19–20. – *Прим. изд.*

совершенствования, а одна вечная и неизменная полнота всех благ. И как для существа абсолютного немыслимо преуспевать в добре и совершенстве, так для человека, наоборот, немыслимо получить совершенство одним разом, без процесса совершенствования. Ведь это не есть вещь, которую один может подарить другому, а внутреннее состояние, достигаемое только чрез собственный опыт. Без сомнения, всякое положительное содержание жизни, а тем более ее совершенство человек получает от Бога; но чтобы быть способным получить его, чтобы стать восприимчивою формой божественного содержания (а в этом только и состоит человеческое совершенство), необходимо, чтобы человек действительным опытом отделался и очистился от всего несовместимого с этим совершенным состоянием, что и достигается для совокупности всех людей в историческом процессе, чрез который таким образом осуществляется воля Божия в мире.

Эта воля открывается и отдельному человеку, но, конечно, не в обмане его, а в его истине, истина же человека состоит в том, чтобы не отделять себя ото всего, а чтобы быть вместе со всем.

VII

Нравственный долг религии требует от нас, чтобы мы соединили свою волю с волею Божиею. Но воля Божия всеобъемлюща, и, соединяясь с нею или вступая с нею в действительное согласие, мы получаем тем самым безусловное и всеобщее правило действия. Понятие о Боге, выводимое разумом из данных действительного религиозного опыта, настолько ясно и определенно, что мы всегда можем, если только хотим, знать, чего хочет от нас Бог. Прежде всего Бог хочет от нас, чтобы мы были сообразны и подобны Ему. Мы должны проявлять свое внутреннее сродство с Божеством, свою способность и решимость к обладанию свободным совершенством. В виде правила это может выражаться так: *имей в себе Бога.*

Кто имеет в себе Бога, тот ко всему относится по мысли Божией, или «с точки зрения абсолютного». Итак, *относись ко всему по-Божьи.*

Но отношение Бога ко всему не есть равнодушие. Бог выше противоречия между добром и злом, но это не есть безразличие. Бездушные предметы безразличны в отношении добра и зла, но это низшее состояние не может быть приписано Божеству. Если по евангельскому слову Бог возводит солнце свое над добрыми и злыми, то ведь этот единый свет, освещая разные лица и дела, именно и показывает их различие; и если по тому же слову Бог посылает дождь свой и праведным и грешным, то ведь эта единая влага Божьей благодати на разной почве и из разных семян производит плоды не одинаковые[1]. Нельзя допустить ни того, чтобы Бог утверждал зло, ни того, чтобы Он отрицал его безусловно: первого – потому, что тогда зло было бы добром, а второго – потому, что тогда зло не могло бы вовсе существовать, а, однако, оно существует. Бог отрицает зло как окончательное, или пребывающее, и в силу этого отрицания оно и погибает, но Он допускает его как *превосходящее условие свободы, т.е. большего добра*. Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т.е. бóльшим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире *невозможным,* а с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости *возможность* извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла[2]. Таким образом, зло есть нечто служебное, и отрицать его безусловно значило бы относиться к нему неправедно. И к злу мы должны относиться по-Божьи, т.е., не будучи к нему равнодушными, оставаться, однако, выше безусловного противоречия с ним и допускать его – когда оно не от нас происходит – как

[1] Матф. 5, 45. – *Прим. изд.*

[2] Здесь я, конечно, должен ограничиться общим логическим указанием. Реальное решение вопроса возможно только на основании метафизического исследования о существе Божием и о происхождении зла в мире.

орудие совершенствования, поскольку можно извлечь из него большее добро. Во всем, что существует, мы должны признавать *возможность* (потенцию) добра и способствовать к тому, чтобы эта возможность стала действительностью. Прямая возможность совершенного добра дана в существах разумно-свободных, каковы мы сами. Признавая за собою безусловное значение в силу присущего нам *сознания* абсолютного идеала (образ Божий) и *стремления* вполне осуществить его (подобие Божие), мы по справедливости должны признать то же самое и за всеми другими и свою обязанность совершенствования понимать не только как задачу личной жизни, но и как нераздельную часть всемирно-исторического делания.

Итак, мы можем дать безусловному началу нравственности следующее полное выражение:

В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире.

VIII

Дойдя до безусловного начала нравственности, мы легко можем видеть, что в нем совмещаются и осуществляются все положительные нравственные начала и что оно вместе с тем дает полное удовлетворение естественному требованию блаженства в смысле возможности обладания высшим благом.

Требуя от человека быть другом и помощником Божиим, безусловное нравственное начало не отменяет частных требований нравственности, а, напротив, утверждает их и дает им высшее освещение и освящение.

Прежде всего оно относится к религиозной основе нравственности как ее прямое развитие и окончательное выражение. Высшее требование предполагает здесь низшие. Как грудной младенец по существу дела не может быть другом и помощни-

ком своего отца, так и человек, духовно несовершеннолетний, имеет внутреннее существенное препятствие к тому, чтобы быть с Богом в отношении непосредственной свободной солидарности. И в том и в другом случае одинаково необходимо сначала властное руководство и воспитание. В этом – полное оправдание внешних религиозных учреждений – жертв, иерархии и т.д. Независимо от их глубокого мистического смысла, делающего из них пребывающую связь между небом и землею, они, несомненно, имеют первостепенное педагогическое значение для человечества. Не было и не могло быть такого времени, когда все люди были бы духовно-равными между собою. Пользуясь этим неизбежным неравенством, Провидение изначала ставило избранных, лучших духовными воспитателями толпы. Разумеется, неравенство здесь было только относительное – наставники дикарей были полудикарями, а потому характер самих религиозных учреждений изменяется, совершенствуясь сообразно общему ходу истории. Но пока не завершился исторический процесс, конечно, не будет такого человека, который мог бы по совести считать совершенно ненужным для других, да и для самого себя всякое посредство религиозных учреждений, связывающих его с тем действием Божиим, которое уже осуществлено в истории. Да если б и мог найтись такой человек, то он во всяком случае не стал бы относиться отрицательно к религиозной «внешности». Для него она и не была бы *только внешностью,* так как он понимал бы полноту заложенного в ней внутреннего смысла и ее реальную связь с будущим осуществлением этого смысла. Тот, кто вышел из школьного возраста и достиг вершин образованности, конечно, не имеет причин идти в школу, но еще меньше имеет он причин отрицать ее и внушать школьникам, что все их учителя – тунеядцы и обманщики, а они сами – совершенные люди, что учебные заведения суть корень всякого зла и потому должны быть стерты с лица земли.

Истинному «другу Божьему» понятны и дороги все проявления божественного и в физическом мире, и еще более в истории человеческой, и если он находится на одной из верх-

них ступеней богочеловеческой лестницы, то он, конечно, не станет рубить те нижние ступени, на которых стоят его братья и которые еще поддерживают и его самого.

Религиозное чувство, возвышенное до безусловного и всеобъемлющего начала жизни, возводит затем на ту же высоту и два другие основные нравственные чувства с вытекающими из них обязанностями, именно чувство жалости, определяющее наше должное отношение к нам подобным, и чувство стыда, на котором основывается наше должное отношение к низшей, материальной природе.

IX

Жалость, которую мы испытываем к существу, подобному нам, получает иное значение, когда мы видим в этом существе образ и подобие Божие. Тут мы признаем за этим существом *безусловное* достоинство, признаем, что оно есть цель для Бога и тем более должно быть целью для нас, что сам Бог не делает его *только* орудием своего действия и тем менее имеем мы право делать его таким орудием для себя, – *мы уважаем это существо, так как Бог его уважает,* или, точнее: *мы должны* с *ним считаться, так как Бог* с *ним считается.* Жалость в тех случаях, когда она сама по себе была бы естественна, не исчезает и при этой высшей точке зрения – напротив, она только усиливается и углубляется. Я жалею в этом существе не только его страдания, но и причину их – я жалею о том, что его действительность так далека от его существенного достоинства и возможного совершенства. Возвышается и *обязанность,* вытекающая из альтруистического чувства. Мы уже не можем ограничиться тем, что будем воздерживаться от обидных действий относительно этого ближнего, не можем довольствоваться и тем, чтобы помогать ему в его бедах, а должны способствовать его совершенствованию ради осуществления и в нем образа и подобия Божия, которые мы за ним признаем. И так как никакой человек в одиночку не может осуществить ни в себе, ни в другом ком-либо ту бесконечную

полноту совершенства, стремление к которой уподобляет нас Богу, то альтруизм на этой высшей религиозной своей ступени обязывает нас принимать деятельное участие в общем историческом процессе, создающем условия для явления Царства Божия, а следовательно, и в тех собирательных организациях (особенно государственной, как обнимающей все прочие), посредством которых этот процесс совершается по воле Провидения. Не всякий призван к политической деятельности или к службе государственной в тесном смысле, но всякий обязан служить на своем месте той самой цели – общему благу, – которой должно служить и само государство.

И как в области религиозной безусловное нравственное начало внушает нам положительное отношение к учреждениям и преданиям церковным в смысле воспитательных средств, ведущих человечество к цели высшего совершенства, так и в области чисто человеческих отношений, направляемых жалостью и альтруизмом, то же безусловное нравственное начало предписывает нам деятельное служение тем собирательным организациям (как государство), через которые то же Провидение охраняет человечество от материального распадения, объединяет его и делает возможным его реальное совершенствование. Мы знаем, что, только опираясь на то, что дали и дают человечеству исторические формы религии, мы можем достигнуть действительно того свободного и совершенного соединения с Божеством, возможность и залог которого даны в нашем внутреннем религиозном чувстве, и точно так же мы знаем, что без той сосредоточенной и организованной общественной силы, которая представляется государством, мы не можем действительно оказать всем нашим ближним той помощи, к которой настойчиво побуждают нас и простое нравственное чувство жалости к их бедствиям, и высшее религиозное начало уважения к их безусловному достоинству, требующему осуществления.

И в том и в другом случае, связывая свое подчинение церковным и государственным формам общей жизни с безусловным началом нравственности, мы тем самым признаем

такое подчинение *условным,* именно поскольку оно определяется этим высшим смыслом жизни и от него зависит. Те учреждения, которые должны служить Добру в человечестве, могут более или менее уклоняться от своего назначения и даже вовсе изменять ему, и тогда обязанность человека, верного Добру, не может состоять по отношению к этим учреждениям ни в том, чтобы безусловно отрицать их ради их злоупотреблений, что было бы несправедливо, ни в том, чтобы слепо им подчиняться в зле, как и в добре, что было бы и нечестиво и недостойно, – его обязанностью тогда становится деятельное старание исправлять эти учреждения, настаивая на их нормальной задаче. Если мы знаем, почему и во имя чего мы должны подчиняться известному учреждению, то мы тем самым знаем способ и меру этого своего подчинения, оно никогда не будет у нас безграничным, слепым и рабским, мы никогда не сделаемся безвольными и бессмысленными орудиями внешних сил, – никогда не поставим церковь на место Божества и государство – на место человечества. Преходящие формы и орудия провиденциального дела в истории мы не примем за сущность и цель этого дела. Подчиняя историческим силам свою личную немощь и недостаточность, мы в своем высшем сознании относимся к этим силам по-Божьи, пользуемся ими как орудиями и условиями совершенного добра и чрез это не отказываемся, конечно, от своего человеческого достоинства, а, напротив, утверждаем и осуществляем его как безусловное.

Если я без всякого умаления, а, напротив, с приращением своего нравственного достоинства пользуюсь материальною силой и движением своих рук, чтобы вытащить из воды утопающего или дать пищу голодному, то почему пользование духовно-материальными силами государства для блага целых народов и всего человечества есть умаление, а не приращение нашей нравственности? Это безусловное презрение к материальной силе отзывается дуализмом, одинаково противным и разуму, и нравственности. Если стыдно подчиняться материальным стихиям, то несправедливо и пагубно

отрицать у них право на существование. Во всяком случае *безусловное* начало нравственности распространяется и на область материи.

X

Единственное чувство стыда свидетельствует о самостоятельности нашего существа и охраняет его целость от разрушительного вторжения чужих сил. На низших ступенях развития, где исключительно преобладает чувственная сфера, особенное значение имеет телесное целомудрие, и чувство стыда первоначально связано именно с этой стороной жизни. Но с дальнейшим развитием нравственных чувств и отношений человек начинает более многосторонне понимать свое достоинство; он стыдится уже не только своих уступок низшей, материальной природе, но и всяких нарушений того, что *дóлжно* по отношению к людям и богам. Тут безотчетный инстинкт стыда превращается, как мы видели, в ясный голос *совести*, укоряющей человека не за одни плотские грехи, но также и за всякую неправду – за все чувства и действия несправедливые и безжалостные, а вместе с тем развивается и особое чувство страха Божия, удерживающее нас ото всякого столкновения с тем, в чем выражена для нас святость Божия. Когда же связь человека с Божеством возвышается до абсолютного сознания, то этим и охраняющее человеческую целость чувство возводится на новую и окончательную ступень. Здесь уже охраняется не относительное, а безусловное достоинство человека – его идеальное совершенство, как долженствующее быть осуществленным. Отрицательный голос стыда, совести и страха Божия на этой высоте становится в человеке прямым и положительным сознанием его божественности, или его сознанием Бога в себе. Если это сознание еще укоряет его, то уже не в том, что он делает дурное и вредное, а в том, что он чувствует и действует как существо несовершенное, тогда как совершенство есть его назначение и долг. Вместо того демона, который удерживал Сократа от

недолжных поступков, мы слышим божественный голос: «Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен»[1].

Но чтобы совершенство было осуществляемо совершенным образом, оно должно распространяться и на область материальной жизни. С точки зрения безусловного начала материально-аскетическая нравственность также получает новое значение. Тут уже мы воздерживаемся от плотских грехов не из инстинкта духовного самосохранения и не для укрепления своих внутренних сил, а ради самого нашего тела как последнего предела богочеловеческого процесса, как предназначенного жилища Духа Святого[2].

Глава девятая.
Действительность нравственного порядка

I

Логически развиваемое из религиозного ощущения, безусловное нравственное начало не только представляет собою полноту добра (или должное отношение всего ко всему) как идею или требование, но и обнаруживает содержащиеся в нем действительные силы, осуществляющие это требование, создающие совершенный нравственный порядок, или Царство Божие, в котором реализуется безусловное значение всякого существа. Только в силу этого высшего начала нравственное добро может давать нам окончательное и полное удовлетворение, или быть для нас истинным благом и источником бесконечного блаженства.

Мы ощущаем действительность Божию не как что-то неопределенно-божественное – δαιμόνιόν τι, а в Его собственном свойстве, как всесовершенное, или абсолютное. И душу свою мы находим во внутреннем опыте не только как что-то

[1] Матф. 5, 48. О «демоне» Сократа см.: Платон. Апология Сократа 31d, Федр 242b, Теэтет 151a. – *Прим. изд.*

[2] Рим. 8, 9, 11; 1 Коринф. 3, 16; 2 Тим. 1, 14. – *Прим. изд.*

отличное от материальных фактов, а как положительную силу, борющуюся с материальными процессами и преодолевающую их. В опыте физиологического аскетизма даны основания не только для истины бессмертия души (дальше чего не шел Кант в своих постулатах), но и для уповаемого телесного воскресения, так как в победе духа над материей, как мы знаем уже и по собственным предварительным и зачаточным опытам, материя не уничтожается, а увековечивается как образ духовного качества и орудие духовного действия.

Что такое материя сама по себе, мы из опыта не знаем – это задача метафизического исследования. Но опыт – как ближайший, личный, так и общий, естественнонаучный и исторический, – показывает с несомненностью, что, несмотря на качественную несоизмеримость психических и физических явлений со стороны их познаваемости (ибо первые мы познаем прямо внутренним чувством, а вторые – чрез посредство внешних чувств), между реальным бытием духовной и материальной природы нет разделения, а существует теснейшая связь и постоянное взаимодействие, в силу чего и процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и *богоматериальный.*

Главные конкретные ступени этого процесса, данные в нашем опыте, носят традиционное и знаменательное название *царств,* – знаменательное потому, что оно действительно подходит лишь к последней, высшей ступени, которая обыкновенно вовсе не принималась тут в расчет. С нею их пять: *царство минеральное* (или общее – неорганическое), царство *растительное,* царство *животное,* царство *человеческое* и *Царство Божие.* Минералы, растения, животные, природное человечество и духовное человечество – вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса всемирного совершенствования. С различных других точек зрения можно умножать число этих форм и степеней или же, напротив, сокращать их до четырех, трех и двух. Можно соединить растения и животных в один органический мир; можно, далее, всю область физического бытия, как органического, так и неорга-

нического, совместить в одном понятии – природы, оставляя, таким образом, лишь тройственное различие: Божеского, человеческого и природного царств; можно, наконец, остановиться на простой противоположности между Царством Божиим и царством мира сего.

Нисколько не отвергая этих и всяких других распределений, следует признать, что указанные пять царств представляют собою ряд наиболее твердо определенных и характерных *повышений бытия* с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе.

Камни и металлы отличаются от всего прочего своим крайним самодовольством и консерватизмом; если бы от них одних зависело, природа никогда бы не вышла из непробудного сна, но зато без них ее дальнейший рост не имел бы твердой почвы и опоры. Растения в неподвижных грезах безотчетно *тянутся* к свету, теплу и влаге. Животные, при посредстве *ощущений* и свободных *движений, ищут* полноты чувственного бытия: сытости, полового восполнения – и радости существования (их игры и пение). Природное человечество кроме всего этого разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к *улучшению* своей жизни, действительно совершенствует ее в различных отношениях и, наконец, возвышается до *идеи* безусловного совершенства. Человечество духовное, или от Бога рожденное, не только *понимает* умом, но и *принимает* сердцем и делом это безусловное совершенство как *действительное начало того, что должно быть во всем,* и стремится осуществить его до конца, или воплотить в жизни всего мира.

Каждое предыдущее царство очевидно служит ближайшею материею для последующего. Неорганические вещества питают жизнь растений, животные существуют на счет растительного царства, люди живут на счет животных, а Царство Божие составляется из людей. Если мы будем рассматривать любой организм с точки зрения его материального состава, то не найдем в нем ничего, кроме элементов неорганического вещества, но это вещество *перестает* быть *только* веще-

ством, поскольку входит в *особый план* жизни органической, *пользующейся* химическими и физическими свойствами и законами вещества, но не выводимой из них. Подобным образом человеческая жизнь с материальной стороны слагается из процессов жизни животной, но эти процессы не имеют уже здесь значения сами по себе, как в животном мире, а служат средствами и орудиями для новых целей и задач, вытекающих из нового, высшего плана жизни разумной, или человеческой. Цель животного (типического) есть сытость (желудочная и половая), человека же, который этим довольствуется, справедливо называют скотиной не для брани только, а именно в том смысле, что он ниспадает на другую, низшую ступень бытия. Как живой организм состоит из химического вещества, перестающего быть только веществом, так человечество состоит из животных, перестающих быть *только* животными. Подобным же образом и Царство Божие составляется из людей, перестающих быть *только* людьми, входящих в новый, высший план существования, в котором их чисто человеческие задачи становятся лишь средствами и орудиями другой, окончательной цели.

II

Камень существует, растение существует и живет, животное, сверх того, сознает свою жизнь в ее фактических состояниях, человек уразумевает ее смысл по идеям, сыны Божии осуществляют действительно этот смысл, или совершенный нравственный порядок, во всем до конца.

Камень существует – это ясно из ощутительного действия, которое он на нас оказывает. Кто отрицает эту истину, тот, как уже давно многими замечено, легко может в ней убедиться, если стукнется о камень головою[1]. Камень есть типич-

[1] Такой аргумент, как справедливо полагает Кант, недостаточен для философии теоретической, и мы еще будем в своей гносеологии заниматься вопросом о бытии вещей; но в нравственной философии можно ограничиться указанным аргументом, так как он *по совести* убедителен.

нейшее воплощение категории бытия как такого, и в отличие от гегелевского отвлеченного понятия о бытии он не обнаруживает никакой склонности к переходу в свое противоположное[1]: камень есть то, что он есть, и он всегда служил символом неизменного бытия. Он только существует, но не живет, как и не умирает: его распавшиеся части не отличаются качественно от целого[2]. Растение не только существует, но и живет, что ясно уже из того, что оно умирает: жизнь не предполагает смерти, но смерть очевидно предполагает жизнь. Между растущим деревом и дровами, между цветущим и увядшим цветком есть определенное и существенное различие, которому нет соответствующего в царстве минералов.

Как нельзя у растений отрицать жизнь, так невозможно у животных отрицать сознания, иначе как с помощью произвольной и искусственной терминологии, ни для кого не обязательной. По естественному значению слова сознание вообще есть определенное и правильное умственное совмещение или взаимоотношение внутренней, психической жизни данного существа с его внешнею средою. Такое соотношение, без сомнения, существует у животных. Как присутствие жизни в

[1] Как известно, по диалектике Гегеля, чистое бытие переходит в чистое ничто. Ввиду одной ученой критики замечу, что, признавая камень вообще типичнейшим воплощением и символом неизменного бытия, я ничуть не отождествляю камень с категорией бытия и не отрицаю механических и физических свойств всякого действительного камня. Все считают, например, свинью типичнейшим воплощением и символом нравственной категории неограниченного плотоугодия, которое поэтому и называется свинством, причем нисколько не отрицается, однако, что у всякой действительной свиньи кроме свинства есть еще четыре ноги, два глаза, два уха и т.д.

[2] Здесь говорится о камне как о наиболее характерном и конкретном образчике неорганических тел вообще. Такое тело, в отдельности взятое, не имеет собственной и действительной жизни, чем нисколько не предрешается как вопрос о жизни природы вообще, так и вопрос об одушевленности более или менее сложных природных совокупностей, или целых, каковы море, реки, горы, леса. Эти вопросы должны быть отнесены к метафизике. – Впрочем, и отдельные неорганические тела, как, напр., камни, не имея жизни в себе, могут служить постоянными проводниками локализированного живого действия духовных существ. Таковы были священные камни, т.наз. бетели или бетили (домы Божии), с которыми было связано явление и действие ангелов, или сил Божиих, как бы обитавших в этих камнях.

мире растительном наглядно доказывается различием между живыми и умершими растениями, так и присутствие сознания у животных (по крайней мере высших, типичных для всего царства) наглядно доказывается различием животного спящего от животного бодрствующего, ибо в чем же состоит это различие, как не в том, что животное бодрствующее сознательно участвует в окружающей его жизни, тогда как психический мир животного спящего отрезан от прямого сообщения с этой жизнью[1]. – Животное не только имеет ощущения и представления, но оно связывает их правильными ассоциациями, и хотя в его жизни преобладают впечатления и интересы настоящей минуты, однако оно помнит свои прошедшие состояния и предвидит будущие, без чего было бы невозможно воспитание или дрессировка животных, а эта дрессировка есть факт. Никто не решится отрицать память у собаки или лошади, а между тем быть в памяти и быть сознательным – одно и то же, и отрицание сознания у животных есть только аберрация человеческого сознания у некоторых философов.

Уже один сравнительно-анатомический факт достаточен был бы для устранения этой грубой ошибки. Отрицание сознательности животных сводит всю их жизнь к слепым внушениям инстинкта. Но как же объяснить с этой точки зрения постепенное развитие у высших животных органа сознательной душевной деятельности – головного мозга? Каким образом мог появиться и развиваться у животных этот орган, если у них нет соответствующих функций? Ведь бессознательная, инстинктивная жизнь не нуждается в головном мозге, что явствует из того, что она не только вообще является раньше этого органа, но и высшего своего развития достигает именно у существ безмозглых. Превосходство общественных, хищнических и зиждительных инстинктов у пчел и муравьев связано, конечно, не

[1] Во сне для животного закрываются обычные пути его психического соотношения с данною внешнею средою. Но этим нисколько не исключается возможность другой среды и других способов душевного взаимодействия, т.е. другой области сознания. Но в таком случае периодический переход данной душевной жизни из одной сферы сознания в другую еще яснее доказывал бы сознательность этой жизни вообще.

с головным мозгом, которого у них, строго говоря, вовсе нет, а лишь с брюшными узлами (симпатический нерв), которые у них действительно сильно развиты.

Человек отличается от животных не присутствием сознания, которого не лишены и те, а усвоением разума, или способностью общих понятий и идей. Прямым свидетельством сознательности у животных служат их целесообразные движения, мимика и язык разнообразных криков; коренное свидетельство человеческой разумности есть слово, выражающее не состояния данного сознания только, а общий смысл всего, и древняя мудрость справедливо определяла человека не как существо сознательное – что для него слишком мало, – а как существо словесное или разумное.

Заложенная в самой природе разума и слова способность постигать всеединую и всеединящую истину многообразно действовала в различных отделенных друг от друга народах, постепенно образуя над почвою животной жизни царство человеческое. Окончательная сущность этого человеческого царства состоит в идеальном требовании: совершенного нравственного порядка, т.е. в требовании Царства Божия. Двумя путями – пророческим вдохновением у евреев и философскою мыслию у греков – человеческий дух подошел к *идее* Царства Божия и к *идеалу* богочеловека[1]. Параллельно этому двойному внутреннему процессу и естественным образом медленнее его происходил внешний процесс культурно-политического объединения главных исторических народов Востока и Запада, совершившийся в Римской империи. В Греции и Риме (природное или языческое) человечество дошло до своего предела – до утверждения своего безусловного божественного значения: в прекрасной чувственной форме и умозрительной идее – у эллинов, в практическом разуме, воле или власти – у римлян. Явилась идея абсолютного человека, или *человекобога*. Но эта идея по существу своему не может

[1] Эти два пути – библейский и философский – совпали в уме александрийского еврея Филона, который с этой точки зрения есть последний и самый значительный мыслитель древнего мира.

оставаться отвлеченною или чисто-умозрительною, она требует *воплощения*. Между тем сделать из себя самого бога для человека так же невозможно, как для животного собственными усилиями достигнуть человеческого достоинства, стать разумным и словесным существом. Оставаясь на том же плане развития, в пределах того же царства, животная природа могла достигнуть только до обезьяны, а человеческая – до римского кесаря. Как предваряющее явление обезьяны относится к человеку, так предваряющее явление обожествленного кесаря относится к богочеловеку.

III

В то время как языческий мир созерцал свое духовное крушение в лице мнимого человекобога – кесаря, бессильно корчившего божество, отдельные философские умы и верующие души ждали воплощения божественного Слова, или явления Мессии, Сына Божия и Царя Правды. Человекобог, хотя бы в лице всемирного владыки, есть только пустой обман, богочеловек мог открыть свою действительность и в образе странствующего раввина.

Историческое существование Христа, так же как и реальность Его характера, сохраненного в Евангелиях, не подлежит серьезным сомнениям. Выдумать его не было никакой возможности, да и некому, и этот совершенно-исторический образ есть образ совершенного человека, но человека, не говорящего: я сделался Богом, а говорящего: и рожден и послан от Бога, и я до создания мира был одно с Богом[1]. Верить этому свидетельству нас заставляет разум, ибо историческое явление Христа, как богочеловека, неразрывно связано со всем мировым процессом, и с отрицанием этого явления падает смысл и целесообразность мироздания.

Когда среди неорганического мира явились первые растительные формы, которые потом развились в роскошное царство деревьев и цветов, было бы совершенною нелепостью

[1] Иоан. 10, 22–38; 1, 9–14. – *Прим. изд.*

утверждать, что эти формы явились сами собою, из ничего, и такою же, только замаскированною, нелепостью – предполагать, что они произошли от случайных комбинаций неорганических веществ. Жизнь есть некоторое новое положительное содержание, нечто большее сравнительно с безжизненною материей, и выводить это большее из меньшего – значит утверждать, что нечто в действительности происходит из ничего, т.е. чистую нелепость. Пусть *явления* растительной жизни непрерывно примыкают к явлениям мира неорганического: *то*, *что является,* в обоих царствах существенно различно, и эта разнородность обнаруживается все яснее и резче с дальнейшим развитием нового царства. Точно так же, хотя мир растений и мир животных как бы выходят из одного корня, элементарные формы тех и других существ настолько схожи, что биология знает целый отдел *животнорастений* (зоофиты), но под этою кажущеюся (являемою, феноменальною) однородностью, несомненно, скрывается основное и существенное различие типов, которое затем и проявляется в двух расходящихся направлениях или началах бытия – растительного и животного. И тут опять то, что есть нового и большего в животном типе сравнительно с растительным, никак не может быть без явной нелепости сведено на меньшее, т.е. на их общие свойства, ибо это значило бы *а* + *б* отожествлять с *а,* или нечто признавать равным ничему. Точно так же, несмотря на всю близость и тесную материальную связь (в порядке явлений) между человеческим и животным миром, существенная особенность первого – проявляющаяся, конечно, более в Платоне и Гете, чем в папуасе или эскимосе, – как новое, положительное содержание, – известный *плюс* бытия не может быть выведен из старого, животного типа. Какой-нибудь каннибал сам по себе немногим выше обезьяны, но все дело в том, что он не представляет законченного человеческого типа и что непрерывные ряды *совершенствующихся* поколений ведут от этого каннибала к Платону и Гете, тогда как обезьяна, пока она обезьяна, существенно *не совершенствуется.* Мы связаны с нашими полудикими предками историческою памятью, или единством соби-

рательного сознания, чего нет у животных: у них есть только память индивидуального сознания, а с другой стороны, связь физиологически-родовая, выражающаяся в наследственности, но не переходящая в их сознание; поэтому совершенствование животных форм (по теории эволюции) хотя и происходит при некотором участии самих животных, но по своим результатам и целям остается для них внешним и чуждым фактом. Совершенствование же человечества обусловлено теми способностями разума и воли, которые существуют и у дикаря, хотя лишь в зачаточном состоянии. Но как эти высшие способности не могут быть выведены из природы животной, а потому и образуют особое царство человеческое, так точно свойства духовного человека – человека не совершенствующегося только, а *совершенного*, или богочеловека, – не могут быть выведены из свойств и состояний природно-человеческих, и, следовательно, Царство Божие не может быть понято как следствие непрерывного *развития мира чисто-человеческого – богочеловек не может быть понят как человекобог*, хотя и среди природного человечества могли существовать и существовали предварения грядущей высшей жизни. Но как морская лилия на первый взгляд представляется водяным растением, тогда как она, несомненно, уже есть животное, так и зачаточные носители Царства Божия ничем, *по-видимому,* не отличались и не отличаются от людей мира сего, имея, однако, в себе уже действующее начало нового образа бытия.

Из того, что высшие формы, или типы, бытия являются или открываются после низших, никак не следует, что они суть произведение или создание этих низших. Порядок сущего не есть то же, что порядок явления. Высшие, более положительные и полные образы и состояния бытия существуют (метафизически) первее низших, хотя являются или открываются после них. Этим не отрицается эволюция; ее нельзя отрицать, она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т.е. окончательно из ничего, – значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших,

но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Таким образом, каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле новое *творение,* но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо, во-первых, материальною основой для возникновения нового типа служит тип прежний, а во-вторых, и собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений. Условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое – от Бога[1].

IV

Взаимоотношение между основными типами бытия (которые являются и главными ступенями мирового процесса) не исчерпывается тем отрицательным фактом, в силу которого эти типы, имея каждый свою особенность, несводимы один к другому: между ними есть прямая связь, дающая положительное единство и всему процессу. Это единство (внутреннее существо которого мы не можем здесь исследовать) открывается с трех сторон: во-первых, в том, что каждый новый тип представляет *новое условие,* необходимое для осуществления высшей и окончательной цели – действительного явления в мире совершенного нравственного порядка, Царства Божия, или «откровения свободы и славы сынов Божиих»[2]. Для того чтобы достигнуть своей высшей цели, или проявить свое безусловное значение, существо должно прежде всего *быть,* затем оно должно быть *живым,* потом – быть *сознательным,* далее – быть *разумным* и, наконец, – уже *совершенным.* Дефективные понятия небытия, безжизненности, бессознатель-

[1] Первоначальное отношение Бога к природе лежит вне пределов мирового процесса и есть предмет чисто-метафизический, которого мы не будем затрагивать здесь мимоходом.

[2] Рим. 8, 19–21. – *Прим. изд.*

ности и неразумности *логически* несовместимы с понятием совершенства. Конкретное воплощение каждой из положительных степеней существования и образует действительные царства вселенной, так что и низшие входят в нравственный порядок как необходимые условия его осуществления. Но этим инструментальным отношением (явная, данная в опыте) мировая связь не исчерпывается: низшие типы сами тяготеют к высшим, стремятся их достигнуть, имея в них как бы свой предел и свою цель, в чем также обнаруживается целесообразный характер всего процесса (самое наглядное проявление этого стремления есть уже указанный факт человекообразности обезьяны). Наконец, положительная связь постепенных царств в том, что каждый тип (и чем далее, тем полнее) обнимает собою или включает в себя низшие, так что мировой процесс не есть только процесс развития и совершенствования, но и *процесс собирания вселенной.* Растения физиологически вбирают в себя окружающую среду (неорганические вещества и физические воздействия, благодаря которым они питаются и растут); животные сверх того, что питаются растениями, и психологически вбирают в себя (в свое сознание) уже более широкий круг соотносящихся с ними, через ощущения, явлений; человек, кроме того, разумом включает в себя и отдаленные, непосредственно не ощущаемые круги бытия, он может (на высокой степени развития) обнять все в одном или понять смысл всего; наконец, богочеловек, или сущий разум (Логос), не отвлеченно только понимает, а в действительности осуществляет смысл всего, или совершенный нравственный порядок, обнимая и связывая все живою личною силой любви. Высшая задача человека как такого (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит в том, чтобы *собирать вселенную в идее,* задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы собирать вселенную *в действительности.*

И как растительная жизнь не упраздняет неорганического мира, а только указывает ему его низшее, подчиненное место, как то же мы видим и на дальнейших ступенях всемирного процесса, точно так же и в конце его Царство Божие своим

явлением не упраздняет низших типов бытия, а ставит их все на должное место, но уже не как особенные сферы бытия, а как неразрывно-соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы *собранной* вселенной. Вот почему Царство Божие есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка, или – что то же – всеобщее воскресение и восстановление всяческих (αποκατάστασις των πάντων)[1].

V

Когда богочеловека, полагающего начало Царству Божию, обозначают как идеал, то это справедливо никак не в том смысле, чтобы он был только мыслимым, нереальным, а лишь в том смысле, в каком можно сказать, что действительный человек есть идеал для животного или действительное растение – идеал для той земли, из которой оно вырастает. Представляя собою бытие более идеальное (в смысле большего достоинства), это растение имеет не меньшую, а, напротив, *большую действительность* или полноту существования сравнительно с глыбой земли, точно так же как животное сравнительно с растением, природный человек – с животным и богочеловек – с природным человеком. В общем, возвышению идеального содержания *прямо пропорционально* возрастание реальной силы: растение имеет такие действительные способности (наприм., целесообразно перерабатывать неорганические вещества), каких вовсе нет у куска земли, человек гораздо могущественнее обезьяны, и у Христа несравненно больше власти, нежели у римского кесаря.

Между природным и духовным человеком разница не в том, что первый вовсе лишен высшего, духовного элемента, а в том, что этот элемент в нем не имеет сам по себе силы совершенного осуществления и, чтобы получить ее, должен быть

[1] Всеобщее (полное) спасение (*греч.*). Апокатасис (т.е. неизбежное спасение, просветление и соединение с Богом всех, включая дьявола) – одна из главных идей Оригена. – *Прим. изд.*

оплодотворен новым творческим актом, или действием того, что в богословии называется *благодатию* и что дает сынам человеческим «власть становиться детьми Божиими»[1]. Благодать, и по учению правоверующих богословов, не упраздняет природы вообще и нравственной природы человека в особенности, а *совершает* ее. Нравственная природа человека есть необходимое условие и предположение богочеловечества. Как не всякое неорганическое вещество, а лишь известные определенные химические соединения могут воспринимать действие жизненной силы и входить в состав растительных и животных организмов, подобным образом не всякие живые существа, а лишь обладающие нравственною природой могут воспринимать действие благодати и входить в состав Царства Божия. И действительно, человек уже по самой природе своей обнаруживает начатки духовной жизни в присущих ему чувствах стыда, жалости, благоговения и в вытекающих отсюда правилах жизни, охраняемых совестью, или сознанием должного. Это природное добро в человеке есть добро несовершенное, и логически неизбежно, чтоб оно само по себе оставалось всегда несовершенным, ибо иначе пришлось бы допустить, что бесконечное может произойти из нарастания конечных величин, безусловное из условного и в конце концов нечто из ничего. Но если человеческая природа не заключает в себе, а потому и не может создать из себя действительной бесконечности, или полноты совершенства, то она уже, по присущему ей разуму или универсальному смыслу, заключает в себе возможность этой нравственной бесконечности и стремление к ее осуществлению, т.е. к восприятию Божества. Как бессловесное существо, тяготеющее к разуму, есть только животное, но существо, действительно обладающее разумом, перестает быть животным и есть человек, образующий новое царство, не выводимое из простой непрерывной эволюции низших форм, подобным образом и это новое, разумное, но не осуществляющее своего разума до конца, не совершенное и лишь тяготеющее к совершенству существо есть только человек, тогда как существо, *обладающее*

[1] Иоан. 1, 12. – *Прим. изд.*

совершенством, не может быть *только* человеком, а открывает новое и окончательное Царство Божие, в котором осуществляется не относительное, а безусловное Добро, или достоинство бытия, не выводимое из относительного (ибо различие здесь не количественное, или степенное, а качественное).

Богочеловек отличается от простого человека не как идеал представляемый, а как идеал *осуществленный.* Тот мнимый идеализм, который признает идеал неосуществимым и не нуждается в его осуществлении, есть пустословие, не заслуживающее критики. Но есть тут другой вопрос, с которым нужно считаться. Допуская вообще действительное, а не представляемое только значение богочеловека, или совершенного человека, можно отрицать исторический факт Его явления в прошедшем. Такое отрицание не имеет, однако, за себя никаких разумных оснований, и – более того – оно прямо отнимает всякий смысл у общего хода всемирной истории. Если историческое лицо, известное нам из книг Нового завета, не было явление богочеловека, или осуществленного «идеала»[1], по Кантовой терминологии, то оно могло быть только естественным произведением исторической эволюции; но в таком случае почему же эта эволюция не пошла далее в том же направлении и не произвела других лиц, более совершенных? Отчего после И. Х. прогресс замечается во всех областях жизни, но только не в коренной области личной духовной силы? Всякий, не закрывающий нарочно глаза, должен признать огромное расстояние между тем благороднейшим типом естественной, испытующей мудрости, который увековечен Ксенофонтом в его памятных записках и Платоном в его разговорах, и тем лучезарным явлением торжествующей духовности, которое сохранилось в Евангелиях и ослепило Савла, чтобы переродить его[2]. Между тем от Сократа до Христа прошло менее четырех веков, и если в этот короткий срок историческая эволюция могла произвести такое возрастание духовной силы в человеческой личности, то каким же образом в гораздо

[1] См.: Кант И. Трактаты и письма. С. 129. – *Прим. изд.*

[2] Деян. 9, 1–19. – *Прим. изд.*

большее количество времени и при ускоренном историческом движении эта эволюция оказалась решительно бессильною не только соответственно повысить личное духовное совершенство, но и удержать его на том же уровне? Отчего, например, Спинозу и Канта, живших через 16 и 17 веков после Христа и представляющих весьма благородные типы естественной мудрости, можно сравнивать с Сократом, но никому и в голову не придет сравнивать их с Христом? Разве потому только, что они действовали в другой сфере? Но вот деятели, прославленные в области религиозной: Мухаммед, Савонарола, Лютер, Кальвин, Игнатий Лойола[1], Фокс, Сведенборг – все могучие проявления человеческой природы, но попробуйте по совести сравнить их с Христом! Отчего, наконец, те исторические лица, которые наиболее приближаются к нравственному идеалу, например св. Франциск, решительно признают свою прямую зависимость от Христа как от высшего существа?

VI

Если видеть в Христе лишь одну из относительных степеней нравственного совершенства, то отсутствие дальнейших степеней в течение почти двухтысячелетнего духовного роста человечества есть факт совершенно бессмысленный. Если же признавать в Нем степень безусловно высшую, хотя и естественно происшедшую, то, во-первых, Он должен бы был тогда явиться *в конце,* а никак не в середине истории; а во-вторых, Он все равно не мог бы явиться как простое произведение исторической эволюции, так как между абсолютным и относительным совершенством разница не степенная, или

[1] Известно, что Авг. Конт в письмах, писанных им незадолго до смерти, ставил Игнатия Лойолу выше Христа, но именно эта оценка, как и другие подобные мнения и соответственные поступки основателя позитивной философии, заставляет всех беспристрастных критиков признавать, что этот мыслитель, переживший в молодости двухлетнюю мозговую болезнь, снова был на пороге умственного расстройства в самые последние годы своей жизни. См. мою статью «Конт» в энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона.

количественная, а качественная и существенная и вывести первое из второго логически невозможно.

Итак, разум истории по самому ее фактическому ходу заставляет нас признать в Иисусе Христе не последнее слово царства человечества, а первое и всеединое Слово Царства Божия – не человекобога, а Богочеловека, или безусловную индивидуальность. С этой точки зрения совершенно понятно и то, почему Он сперва явился *среди* истории, а не в конце ее. Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия, или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, *духовно вырастающим из Богочеловека,* то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека. Как первая половина истории до Христа подготовляла среду, или внешние условия, для Его личного рождения, так вторая половина подготовляет внешние условия для Его универсального откровения, или явления Царства Божия. И тут имеет силу общий закон мирового порядка (логически достоверный), что высший тип существования *не создается* предшествующим процессом, а только обусловливается им в своем явлении. Царство Божие не есть *произведение* христианской истории, как сам Христос не был произведением еврейской и языческой истории: история вырабатывала и вырабатывает только необходимые естественные и нравственные *условия* для явления Богочеловека и богочеловечества.

VII

Своим словом и подвигом своей жизни, начиная с победы над всеми искушениями *нравственного* зла и кончая воскресением, т.е. победой над злом *физическим,* – над законом смерти и тления, – действительный Богочеловек открыл людям Царствие Божие; но откровение здесь не может совпадать с достижением по самому смыслу и закону этого нового Царства. Осуществляя безусловное значение каждого лица, совершенный нравственный порядок предполагает

нравственную свободу каждого. Но действительная свобода для конечного духа приобретается только опытом: свободно выбирать может только тот, кто познал или испытал то, что он выбирает, и его противоположное. И хотя Христос окончательно победил зло в истинном средоточии вселенной, т.е. в Себе, но преодоление зла на окружности мира, т.е. в собирательном целом человечества, должно было совершиться чрез собственное испытание человечества, для чего потребовался новый процесс развития христианского мира, крестившегося, но еще не облекшегося во Христа[1, 2].

Действительное основание совершенного нравственного порядка есть универсальность духа Христова, способного все обнять и переродить. Значит, сущность дела для человечества в том, чтобы, приняв Христа, в Его Духе отнестись *ко всему* и чрез это дать возможность Его Духу воплотиться *во всем*. Ибо это воплощение не может быть только физическим событием. Как для индивидуального воплощения Слова Божия потребовалось согласие личной женской воли: да будет Мне по глаголу Твоему[3], так для вселенского воплощения Духа Христова, или явления Царства Божия, необходимо согласие собирательной воли в человечестве на воссоединение всего с Богом. А для того чтоб это согласие было, во-первых, совершенно сознательным, необходимо, чтобы Христос был понят не только как безусловное *начало добра,* но и как *полнота* добра, т.е. чтобы определилось христианское (и антихристианское) отношение ко всем сторонам и областям человеческой жизни; а во-вторых, чтобы согласие было совершенно свободным, чтобы оно не было делом превозмогающей высшей силы,

---

[1] Сколько-нибудь внимательный читатель видит, что я не подавал ни малейшего повода серьезной критике приписывать мне нелепое отождествление Царства Божия с историческим христианством, или видимою церковью (какою именно?). Это отождествление, так же как и признание всякого крещеного негодяя за «духовного» человека, или «сына Божия», исключено из моей мысли не только implicite, но и explicite ([не только] косвенным образом, [но и] прямо (*лат.*)).

[2] Гал. 3, 27; Рим. 13, 14. – *Прим. изд.*

[3] Лук. 1, 38. – *Прим. изд.*

а настоящим нравственным актом, или исполнением внутренней правды, – для того и другого нужно было Христу удалиться в запредельную сферу невидимого бытия и удержать свое явное действие в истории. Оно обнаружится тогда, когда не отдельные только лица, а целое человеческое общество будет готово для сознательного и свободного выбора между безусловным добром и его противоположным. Таким образом, безусловное нравственное требование («будьте совершенны, как Отец ваш Небесный»[1]), обращенное к каждому человеку, но не в отдельности, а лишь вместе с другими (*будьте,* а не *будь*), – это требование (если только оно понято и принято как действительная жизненная задача) неизбежно переносит нас в область условий, определяющих текущее *историческое* существование *общества*, или собирательного человека.

[1] Матф. 5, 48. – *Прим. изд.*

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
ДОБРО ЧЕРЕЗ ИСТОРИЮ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Глава десятая.
Личность и общество

I

Мы знаем, что добро в своем полном смысле, включающем и понятие блага, или удовлетворения, определяется окончательно как действительный нравственный порядок, выражающий безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому. Это называется Царством Божиим, и с нравственной точки зрения совершенно ясно, что только осуществление Царства Божия есть окончательная цель всякой жизни и деятельности, как высшее добро, благо и блаженство. Столь же ясно при отчетливом и жизненном мышлении об этом предмете, что действительный нравственный порядок, или Царство Божие, есть дело совершенно общее и вместе с тем совершенно личное, потому что *каждый* хочет его для себя и для всех и только *вместе со всеми* может получить его. Следовательно, нельзя, по существу, противопоставлять личность и общество, нельзя спрашивать, что из этих двух есть цель и что только средство. Такой вопрос предполагал бы реальное существование единичной личности как уединенного и замкнутого круга, тогда как на самом деле каждое

единичное лицо есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими, и отделять его от этих отношений – значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни, превращать личность в пустую возможность существования. Представлять личное средоточие своего бытия как действительно отделенное от своей и общей жизненной сферы, связывающей его с другими центрами, есть не более как болезненная иллюзия самосознания.

Когда перед глазами петуха проводят мелом черту, он, как известно, принимает эту черту за какую-то роковую преграду, переступить которую для него делается совершенно невозможным. Он, очевидно, не в состоянии понимать, что подавляющее, роковое для него значение меловой черты происходит только от того, что он исключительно *занят* этим необычным ему и неожиданным представлением и, следовательно, *не свободен* относительно его. Заблуждение, довольно естественное для петуха, менее естественно для разумно-мыслящего человека. Однако и он слишком часто не понимает, что данное ограничение его субъективности получает свою непреодолимость и непроницаемость единственно лишь от исключительного сосредоточения его внимания на этой ограниченности, что роковая отдельность его *я* ото всего другого заключается только в том, что он представляет ее себе роковою. Он тоже есть жертва самовнушения, хотя и имеющего, конечно, объективные точки опоры, но столь же условные и легко устранимые, как проведенная мелом линия.

Этот самообман, в силу которого единичный человек считает себя действительным в своей отдельности ото всего и такую свою мнимую обособленность предполагает как настоящую основу и даже единственно возможную исходную точку для всех своих отношений, – этот самообман отвлеченного субъективизма производит опустошения не только в области метафизики (которая с этой точки зрения даже совсем упраздняется), но и в сфере нравственной и политической жизни. Сколько здесь из-за этого возникает запутанных теорий, непримиримых противоречий и роковых вопросов! И вся эта

неразрешимость и фатальность исчезла бы сама собой, если бы мы, не пугаясь громких имен, приняли в соображение тот простой факт, что эти теории могли быть созданы и эти роковые вопросы могли возникнуть единственно только с точки зрения загипнотизированного петуха.

II

Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек, *есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания.* В уме человека заключается бесконечная возможность все более и более истинного познания о смысле всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возможность все более и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде. Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии. Но вот отвлеченный субъективизм проводит перед глазами неосторожного мыслителя свою меловую черту, и плодотворнейшая аксиома превращается в безысходную нелепость. Личность человеческая как бесконечная возможность отделяется от всяких действительных условий и действительных результатов своего осуществления, представляемых чрез общество, и не только отделяется, но и противополагается им. Является неразрешимое противоречие между личностью и обществом и «роковой вопрос»: которое из двух начал должно быть принесено в жертву? С одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а с другой стороны, выступают гипнотики коллективизма, которые, видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества, не имеющий никаких собственных прав и с которым можно не считаться во имя так

называемого общего интереса. Но что же это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? Будет ли это во всяком случае общество *человеческое*? В чем будет заключаться и откуда возьмется его достоинство, внутренняя ценность его существования, и какою силою оно будет держаться? Не ясно ли, что это печальная химера, столь же неосуществимая, сколь и нежелательная. И не такая ли же химера противоположный идеал себе-довлеющей личности? Отнимите у *действительной* человеческой личности все то, что так или иначе обусловлено ее связями с общественными или собирательными целыми, и вы получите животную особь с одною лишь чистою возможностью, или пустою формой человека, т.е. нечто в действительности вовсе не существующее. Те, кому приходилось спускаться в ад или подниматься на небеса, как, напр., Дант и Сведенборг[1], и там не нашли одинокой личности, а видели только общественные группы и круги.

Общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая, а и то и другое возможно только в образе бытия общественном. Разумное познание со стороны *формальной* обусловлено *общими понятиями,* выражающими единство смысла в неуловимой множественности явлений; но действительная и объективная общность (общий смысл) понятий обнаруживается в словесном общении, без которого разумная деятельность, задержанная и лишенная осуществления, естественно атрофируется, а затем и самая способность разумения исчезает или переходит в состояние чистой возможности. Язык – этот реальный разум – не мог быть создан личностью одинокою, следовательно, личность одинокая не была бы существом словесным, не была бы человеком. Со стороны же *материальной* познание истины основано на *опыте* – наследственном, собирательном и накопляющемся, опыт же еди-

[1] Имеются в виду «Божественная комедия» Данте и «Arcana coelestia» Сведенборга (рус. сокр. перевод – «О небесах, о мире духов и об аде». Лейпциг, 1863). – *Прим. изд.*

ничного существа, безусловно изолированного, если бы даже оно могло существовать, был бы, очевидно, совершенно недостаточен для познания истины. Что касается до *нравственного* определения личности, то хотя сама идея добра или нравственной оценки и не есть только следствие социальных отношений, как думают многие, однако слишком очевидно, что *осуществление* этой идеи или действительное развитие человеческой нравственности возможно для лица только в общественной среде чрез взаимодействие с нею. И в этом главном отношении общество есть не что иное, как объективно-осуществляемое содержание личности.

Вместо неразрешимого противоречия двух исключающих друг друга начал, двух отвлеченных *измов* мы находим в действительности два соотносительных и логически и исторически взаимно друг друга предполагающих и требующих термина. По существенному своему значению общество не есть внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение, и относительно множественности единичных лиц общество не есть их арифметическая сумма или механический агрегат, а нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем и сохраняемой чрез пребывающее общественное *предание,* отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных *служений* и, наконец, предваряющей в лучшем сознании общественного *идеала* свое будущее совершенное осуществление.

Этим трем основным и пребывающим моментам лично-общественной жизни – религиозному, политическому и пророческому – соответствуют в целом ходе исторического развития три последовательно выступающие, главные конкретные ступени человеческого сознания и жизненного строя, а именно: 1) *родовая,* принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая в видоизмененной форме семьи, затем 2) *национально-государственный* строй, господствующий в настоящем, и, наконец, 3) *всемирное* общение жизни как идеал будущего.

На всех этих ступенях общество по своему существенному содержанию есть нравственное *восполнение* или осущест-

вление личности в данном жизненном круге; лишь объем этого круга не одинаков: на первой ступени он ограничивается для каждого своим родом, на второй – своим отечеством, а лишь на третьей личность человеческая, достигшая ясного сознания своей внутренней бесконечности, стремится соответственным образом осуществить ее в *совершенном* обществе с упразднением уже всяких ограничений не по содержанию только, но и по объему жизненного взаимодействия.

III

Каждый единичный человек, как личность, обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить в живое единство со всем. Эта двоякая бесконечность – силы представления и силы стремления и действия, называемая в Библии (по толкованию отцов церкви) образом и подобием Божиим, есть непременная принадлежность каждого лица, в этом, собственно, состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав[1]. Ясно, что осуществление этой бесконечности, или действительность этого совершенства, обусловлена совместностью всех и не может быть личною принадлежностью каждого, *в отдельности взятого,* а усвояется им чрез взаимодействие со всеми, – иначе, оставаясь в своей отдельности и ограниченности, единичное лицо тем самым лишает себя действительной полноты всего, т.е. лишает себя совершенства и бесконечности. Последовательно утверждать свою отдельность

[1] Это значение образа и подобия Божия во внутренней связи и относительном различии этих терминов есть, в сущности, то же самое, как и указанное выше, во второй части. Ясно в самом деле, что бесконечная сила представления и понимания всего может дать нам лишь *образ* («схему») совершенства, тогда как бесконечное стремление, имея целью *действительное* осуществление совершенства, есть начало нашего *подобия* живому Богу, который есть совершенство не в идее только, а в действительности, к чему и мы стремимся.

или обособленность было бы для лица даже физическою невозможностью. Все, что есть в жизни общей, непременно так или иначе воздействует на единичных лиц, усвояется ими и только в них и чрез них доходит до своей окончательной действительности, или завершения; а если смотреть на то же самое дело с другой стороны – в жизни личной все *действительное* ее содержание получается чрез общественную среду и так или иначе обусловлено ее данным состоянием. В этом смысле можно сказать, что *общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество.*

Мировая задача состоит не в создании солидарности между каждым и всеми – она уже и так существует по природе вещей, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого, в ее превращении из метафизической и физической только в нравственно-метафизическую и нравственно-физическую. Жизнь человека уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; *достоинство* этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т.е. действительно-*личным*, – чтобы каждый все более и более понимал и исполнял *общее дело*, как *свое собственное*. Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется, или из возможности переходит в действительность.

Но самый этот переход – это одухотворение, или морализация солидарности, по природе существующей, – есть тоже нераздельная часть общего дела; исполнение этой высшей задачи зависит в своем действительном успехе не от одних личных условий, а определяется непременно и общим ходом мировой истории, или наличным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность – от общественной.

IV

Действительная нравственность есть должное взаимодействие между единичным лицом и его данною средою (в широком смысле этого слова, обнимающем все области бытия, высшие и низшие, с которыми человек практически соотносится). Действительное личное достоинство каждого несомненно выражается и воплощается в его отношениях к тому, что его окружает. В этой *лично-общественной* действительности постепенно осуществляются те бесконечные возможности, которые заложены и в самой природе человеческой – в каждом и во всех. Исторический опыт застает человека уже восполненным некоторою общественною средой, и затем вся история есть лишь возвышение и расширение той двусторонней, лично-общественной жизни. Указанные мною три главные степени, или формации, в этом процессе: родовая, национально-государственная и универсальная – связаны, разумеется, множеством промежуточных звеньев, и, помимо этого, высшая форма не заменяет и не упраздняет всецело низшую, а только, вбирая ее в свою сферу, видоизменяет ее, из самостоятельного целого делая подчиненною частью. Так, родовой союз с возникновением государства становится его подчиненным, частным элементом в виде семьи, в которой родственная связь не упраздняется, а скорее углубляется нравственно, изменяя только свое социологическое и правовое значение, переставая быть основанием независимой власти или собственной юрисдикции.

При переходе от низших форм собирательной жизни к высшим личность в силу присущей ей бесконечной потенции понимания и стремления к лучшему является в избранных своих представителях началом движения и прогресса (динамический элемент истории), тогда как данная общественная среда, как уже достигнутая действительность, как законченная в своей сфере и на своей степени объективация нравственного содержания, естественно представляет косную, охранительную сторону (статический элемент истории).

Когда единичные лица, более других одаренные или более развитые, начинают испытывать действие своей общественной среды не как осуществление и восполнение их жизни, а лишь как внешнее ограничение и препятствие для их положительных нравственных стремлений, тогда они становятся носителями высшего общественного сознания, которое стремится затем к поглощению в новых соответствующих ему формах и порядках жизни.

Всякая общественная среда есть объективное проявление или воплощение нравственности (должных отношений) на известной степени человеческого развития; но нравственная личность в силу своего стремления к безусловному добру перерастает данную ограниченную форму воплощенного в обществе нравственного содержания и начинает относиться к нему отрицательно – не к самому по себе, а только к данной низшей ступени его воплощения. Очевидно, такое столкновение не есть принципиальное противоречие между личным началом и общественным началом как таковыми, а только между прежнею и новою стадиями лично-общественного развития.

V

Впервые нравственное значение и достоинство человека проявляются в *родовой жизни*[1]. Здесь мы находим зачаточное воплощение или организацию всей нравственности: религиозной, альтруистической и аскетической, другими словами, род есть осуществление личного человеческого достоинства в самом тесном и основном круге общества. Первое условие действительного достоинства человека – благоговение перед тем, что выше его, перед сверхматериальными силами, управляющими его жизнью, – осуществляется здесь в почитании предков или умерших родоначальников; второе условие личного

[1] Разумею род в широком смысле – как группу лиц, связанных в единое замкнутое общежитие кровным родством и свойством, в какой бы основной форме ни проявлялась эта связь – «парной» или «пуналуальной», матриархальной или патриархальной.

достоинства – признание такового за другим – выражается в солидарном взаимоотношении между членами рода, в их любви и совете; наконец, третье (а с иной точки зрения – первое) условие человеческого достоинства – свобода от преобладания плотских влечений – достигается здесь в известной мере посредством того или другого обязательного ограничения или упорядочения половых сношений в различных формах брака, а также посредством иных сдерживающих правил родового общежития, требовавших того *стыдения,* о котором говорит древний летописец.

Таким образом, в этом первичном круге человеческой жизни нравственное достоинство лица во всех отношениях осуществляется обществом и в обществе. В чем же тут может выразиться и откуда явиться принципиальное противоречие и противоборство между личностью и обществом? Отношение между ними прямое и положительное. Общественный закон не есть что-нибудь чужое для личности, извне на нее налагаемое вопреки ее природе, – он только сообщает определенную, объективную и постоянную форму внутренним мотивам личной нравственности. Так, собственное религиозное чувство человека (встречаемое в зачаточном состоянии уже у отдельных животных) побуждает его чтить тайные причины и условия его существования – родовой культ предков дает только предметное выражение этому стремлению; точно так же присущее человеку чувство жалости склоняет его к справедливому и человеколюбивому обращению с его родичами – закон общественный только закрепляет этот личный альтруизм постоянными и определенными формами и дает ему способ верного осуществления (так, защита слабых членов рода от чужой обиды, невозможная для человека одинокого, организуется в целом роде и союзе родов); наконец, присущая человеческой личности стыдливость реализуется в общественных заповедях определенного воздержания. Как отделить здесь личную нравственность от общественной, когда первая есть внутреннее начало второй, а вторая – предметное осуществление первой? Раз правила родового общежития – каковы почитание общих

предков, взаимопомощь родичей, ограничение чувственности браками – имеют нравственный источник и характер, то ясно, что исполнение этих общественных правил идет не в ущерб, а в пользу личности. Чем более единичный член рода входит на деле в смысл родового строя, требующего благоговения к невидимым, солидарности с ближними и умерения плотских страстей, тем нравственнее он, очевидно, становится, а чем он нравственнее, тем выше его внутреннее значение или личное достоинство; таким образом, *подчинение обществу есть возвышение лица.* С другой стороны, чем свободнее это подчинение, т.е. чем самостоятельнее единичное лицо следует внутренним побуждениям своей нравственной природы, согласным с требованиями общественной нравственности, тем более верною и прочною опорою может такое лицо служить для общества; значит, *самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза*. Другими словами, между действительным значением личности и действительною силою общества отношение не обратное, а прямое.

Итак, в чем же на самом деле могли бы выразиться в родовом быту принципиальное восстание лица против общества и возвышение над ним? Разве в том, что этот мнимый боец за права личности осквернил бы гробницы своих предков, надругался бы над своим отцом, опозорил мать, убил братьев и вступил в брак с родными сестрами? Насколько ясно, однако, что такие деяния ниже самого низкого общественного уровня, настолько ясно и то, что действительное осуществление безусловного личного достоинства невозможно чрез простое отрицание данного общественного строя.

VI

Нравственное содержание родовой жизни вековечно – ограниченная форма родового быта неизбежно расторгается историческим процессом при деятельном участии личности. Первоначальное расширение элементарной жизни обусловлено, конечно, естественным ходом размножения. Уже в пределах

одного рода вслед за ближайшими являются и более отдаленные степени родства, но нравственные обязанности распространяются и на них. Затем, подобно прогрессирующему делению живой органической клеточки, происходит разделение общественной клеточки – рода на многие роды, сохраняющие, однако, связь между собою и память единого происхождения, – из рода образуется новая общественная группа – племя, обнимающее несколько ближних родов. Так, напр., у североамериканских краснокожих племя Сенека, которого устройство и быт изучил и описал известный социолог Морган[1], состояло из восьми самостоятельных родов, очевидно происшедших из разделения одного первоначального рода, в силу чего они сохраняли определенную связь между собою. Каждый род был основан на признанном кровном родстве, и браки внутри рода безусловно запрещались как кровосмешение. Такой род пользовался автономией, которая, однако, уже была в известных отношениях подчинена общей власти целого племени, именно племенному совету, куда входили представители всех восьми родов. Кроме этого военно-политического учреждения единство племени выражалось в общности языка и в общих религиозных празднествах. Переходною степенью между родом и племенем были те группы, на которые Морган перенес классическое название *фратрий.* Так, племя Сенека делилось на две фратрии с ровным числом родов в каждой; первая заключала в себе роды: Волк, Медведь, Черепаха, Бобер; вторая: Олень, Кулик, Цапля, Сокол; роды в каждой группе считались между собою родами-*братьями*, а по отношению к родам другой группы – *двоюродными.* Ясно, первичный род, из которого вышло племя Сенека, разделился сначала на два новых рода, а из них каждый разделился впоследствии на четыре, и эта постепенность сохранилась в общей памяти.

Нет причины, чтобы распространение общественной солидарности на целую группу родов остановилось на границах племени. Совершившееся расширение нравственного кру-

[1] *Morgan L. H.* League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois. Rochester. New York, 1851 *(Морган Л. Г.* Лига Ходеносауни, или ирокезов. М., 1983). – *Прим. изд.*

гозора, с одной стороны, и познанные выгоды совокупного действия – с другой, побуждают многие племена сначала приступать к временным, а потом входить и в постоянные союзы между собою. Так, племя Сенека вместе со многими другими входит в союз племен, носящих общее название Ирокезов. В таких племенных союзах общность отдаленных предков есть предположение обыкновенное, не составляя, однако, непременного условия. Во многих, если не в большинстве случаев несколько племен, родоначальники которых разошлись в незапамятные времена и которые выросли затем и развились самостоятельно, вне всякой связи между собою, сойдясь при новых условиях, вступают в союз посредством *договоров* ради взаимной защиты и общих предприятий. Договор имеет здесь во всяком случае несравненно более значения, нежели кровное родство, которое может и вовсе не предполагаться.

Союз племен, в особенности таких, которые достигли известной степени образованности и занимают определенную территорию, есть уже переход к государству, зародыш нации. Ирокезы, как и большинство других племен краснокожих, оставшихся в диких лесах и степях Северной Америки, не пошли дальше такого зародыша нации и государства. Но другие представители той же расы, двинувшиеся к югу, довольно быстро перешли от военного союза племен к постоянному политическому строю. Ацтеки в Мексике, Инки в Перу основали настоящие национальные государства того же типа, как великие теократические монархии Старого Света. Внутренняя, существенная связь между первоначальною общественною клеточкой – родом – и широкою политическою организацией ясно выражается в слове *отечество*, которым обозначается на всех почти языках союз национально-государственный. Выражая отношение родственное, термин «отечество» (patria, Faterland и т.д.) указывает этим не на то, что государственное единство есть только разросшийся род, – что противоречило бы истине, – а на то, что нравственный принцип этого нового великого союза должен быть, в сущности, тот же, как и принцип малого союза – родового. В действительности государства произошли

из войн и договоров, но это не мешает тому, что цель или смысл их образования состоит в том, чтобы установить в широком кругу народных и даже международных отношений такую же солидарность или мирное сожитие людей, какое существует искони в пределах рода.

Процесс образования государств и связанные с ним перемены во внешней жизни людей не входят в нашу задачу; нас занимает только нравственное положение личности относительно этой новой общественной среды. Пока над родом поднимались только начатки и попытки образования высших форм – в виде племен и племенных союзов, – положение личности существенно не изменялось или изменялось, так сказать, лишь количественно: нравственное сознание получало большее удовлетворение и полнее осуществлялось благодаря расширению области практического взаимодействия – вот и все. Бог-предок данного рода находил себе братьев в таких же богах и других родов, происходило взаимное признание богов, религии отдельных родов соединялись и получали отчасти (периодически, во время общих племенных празднеств) собирательное значение, но характер богопочитания оставался тот же. Точно так же и выражение человеческой солидарности – защита своих и обязанность воздаяния за обиды, им нанесенные, – при образовании племени и союза племен оставалось неприкосновенным. Существенное изменение явилось с возникновением отечества и государства. Хотя бы национальная религия и произошла из развившегося культа родоначальников, но это происхождение ее забыто самим народом; точно так же бесстрастная государственная юстиция есть нечто существенно иное, чем кровавая месть. Тут мы уже видим не расширение только прежнего (родового) порядка, а создание нового. И вот в связи с возникновением этого нового, национально-государственного порядка могло явиться и действительно являлось нравственное, принципиальное столкновение между образующими общественными силами, которое на поверхностный взгляд может быть принято за столкновение между алчностью и обществом как таковыми.

VII

Не только племя и племенной союз, но и национально-государственная организация – отечество – не упраздняет первичной общественной клеточки, а только изменяет ее значение. Это изменение может быть выражено в такой краткой, но совершенно точной формуле: *государственный порядок превращает род в семью.* В самом деле, до образования государства семейной жизни, строго говоря, не существует. Та элементарная группа связанных более или менее близким кровным родством людей, которая образует общественную организацию в те времена, совсем не похожа на настоящую семью в весьма существенном отношении. Отличительный признак семьи есть то, что она представляет форму жизни частной, приватной, в противоположность публичной: «публичная семья» есть противоречие в терминах. Но это различие между публичным и частным могло возникнуть только с образованием и развитием государственности, представляющей именно публичную (по преимуществу) сторону общежития. А раньше, до отделения юридических и политических отправлений общественной жизни от бытовых, когда суд и расправа, война и мир были еще собственным делом элементарных кровно связанных групп, ясно, что такие группы, и даже самые тесные из них, не имели отличительного признака семьи, или домашнего общества, и получили этот новый характер лишь тогда, когда упомянутые функции отошли к государству как к особой публичной или всенародной организации.

Но это превращение прежнего рода, т.е. союза политико-бытового, в семью, т.е. в союз исключительно бытовой, частный, или домашний, могло быть понятно двояко: со стороны очищения и внутреннего возвышения родовой связи и со стороны ее внешнего умаления и унижения[1]. Так как обязанности

[1] Можно пояснить эту двоякую точку зрения аналогичным примером из совершенно другой сферы отношений. На отнятие у римского папы светской власти или на упразднение церковного государства даже искренние и добрые католики могут смотреть различным и прямо противоположным образом: или как на благоприятное условие для *возвышения* внутреннего

лица к его роду были долгое время единственным выражением его нравственности, то натуры косные и пассивные могут находить безнравственным подчинение рода новому, высшему единству – отечества или государства. Для личного сознания является небывалый прежде вопрос: на сторону какого из двух общественных союзов стать: на сторону более тесного и близкого или же более широкого и отдаленного? Но как бы ни решился этот вопрос тем или другим человеком, во всяком случае ясно, что это не есть вопрос между личностью и обществом и даже не вопрос между двумя видами общественной связи – родственной и национальной, а только вопрос между остановкою человеческой жизни на степени родового быта и прогрессом этой жизни при посредстве государственного порядка.

Если в родовом союзе, в его нравственных условиях и учреждениях человеческая личность может лучше осуществлять свое внутреннее достоинство, нежели в состоянии звериного обособления, то уже исторический опыт показывает, что дальнейшее ее развитие и совершенствование требует тех более сложных жизненных условий, которые создаются лишь в образованных государствах. Пусть незрелая фантазия начинающего поэта прославляет полудикий быт кочующих цыган: непререкаемая оценка этой фантазии заключается в том простом факте, что сын образованного общества, Пушкин, мог создать своих «Цыган», тогда как сами цыгане при своих мнимых преимуществах никак не могли создать своего Пушкина[1].

Все, чем мы питаем свою духовную природу, все, что дает красоту и достоинство нашей жизни в области религии, науки и искусства, все это выросло на почве образованного общежития, обусловленного государственным порядком, – все это создано не родом, а отечеством. А потому те люди, которые, при еще

нравственного авторитета папы, или же как на прискорбное умаление и *унижение* его политической роли.

[1] Впрочем, тот же поэт более зрелое свое произведение «с благоговением» посвящает *историку государства Российского* (Драма «Борис Годунов», следующее посвящение: «Драгоценной для россиян памяти Николая Михайловича Карамзина сей труд, гением его вдохновенный, с благоговением и благодарностию посвящает Александр Пушкин».).

господствующем родовом быте, становились на сторону только еще возникавшего или даже только еще предвидимого ими, ими же и основываемого отечества, были носителями высшего сознания, лучшей лично-общественной нравственности, были благодетелями человечества и историческими подвижниками, и не напрасно благодарные гражданские общины Греции и других стран почитали таких людей как своих героев – эпонимов.

Прогресс общества не есть дело безличное. Столкновение предприимчивой личности с ее ближайшею общественною средой приводило к основанию более обширного и значительного отечества. Носители *сверхродового* сознания или, точнее, полусознательного стремления к более широкой нравственности и общественности, чувствовавшие себя тесно в родовом быту, разрывали с ним связь, собирали вокруг себя *вольную дружину,* основывали города и государства. Произвол мнимонаучной критики поспешил превратить в миф беглянку Дидону, основывающую Карфаген, или братьев-изгоев, основывающих Рим[1]. Но и времена вполне исторические представляют достаточно примеров, внушающих нам законное доверие к тем древним сказаниям. Личный подвиг, расторгающий данные общественные границы для создания новых и высших культурно-политических образований, есть явление слишком основное, чтобы оно могло не встречаться во все возрасты человечества[2].

---

[1] См.: Whately R. Historical Doubts Relative To Napoleon Buonaparte. London, 1819 (Исторические сомнения относительно Наполеона Бонапарта). – *Прим. изд.*

[2] Нелепость тех точек зрения, на которые обыкновенно становится отрицательная историческая критика, избегает общего осмеяния лишь благодаря тому «мраку времен», в котором скрываются предметы ее упражнений. Если бы ее излюбленные приемы и соображения применить, напр., к Мухаммеду или к Петру В., то и от этих исторических героев осталось бы так же мало, как и от Дидоны или Ромула. Всякий, читавший превосходную книжку Уэтли о Наполеоне, должен согласиться, что солярное значение этого мифологического героя раскрыто в ней по строгим правилам критической школы, и притом с такою последовательностью, ясностью и полнотою, каких мы не встречаем во многих более или менее знаменитых произведениях отрицательной критики, написанных не на смех, а с самыми серьезными намерениями.

Невозможно допустить не только на основании исторического, но и естественно-исторического опыта, чтобы данная организованная группа распалась или подверглась какому-нибудь существенному преобразованию (наприм., вошла бы в состав другого, более обширного целого) иначе как при участии окончательных единиц, ее составляющих. Окончательная единица человеческого общества есть личность, и она всегда была деятельным началом исторического прогресса, т.е. перехода от узко ограниченных и скудных форм жизни к более обширным и содержательным общественным образованиям.

VIII

Данная тесная общественная группа (скажем, род) имеет права на единичного человека, так как только в ней и чрез нее он мог начать реализацию своего внутреннего достоинства. Но эти общественные права над личностью никак не могут быть *безусловными,* потому что данная группа, в своем обособлении, представляет лишь одну из относительных ступеней исторического прогресса, тогда как личность человеческая может проходить все эти ступени, имея в себе стремление к бесконечному совершенству, которое, очевидно, не исчерпывается и не удовлетворяется окончательно никаким ограниченным общественным строем. Другими словами, *личность в силу присущей ей внутренней беспредельности может быть окончательно и безусловно солидарною и нераздельною с общественною средою не в ее данных ограничениях, а только в ее бесконечной целости, которая постепенно проявляется по мере того, как общие формы во взаимодействии с единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются.* Личный *подвиг* плодотворен только в обществе, но в обществе *подвижном. Беззаветно* отдаться какой-нибудь ограниченной и неподвижной форме общежития человек не только не обязан, но и *не имеет права,* ибо он мог бы это сделать лишь в ущерб своему человеческому достоинству.

Но если, таким образом, предприимчивый член рода нравственно прав, восставая против родового консерватизма и содействуя образованию государства, в силу которого прежние самостоятельные общественные группы превращаются в элементарные клеточки нового обширного целого, то отсюда же следует, что и этот новый государственный строй не имеет *безусловных* прав над прежними родовыми (отныне только *семейными)* связями. Представляя *сравнительно* высшую, но никак не абсолютную форму человеческого общежития, государственный порядок имеет лишь *относительное* преимущество перед родовым бытом. А этот, будучи лишь преходящею ступенью общественного развития, заключает в себе, однако, и некоторый безусловный нравственный элемент, который сохраняет свою силу и в государстве, должен быть священным и для него. В самом деле, мы ясно различаем в родовой нравственности ее двоякий состав: 1) то, что связано с представлением о роде как о совершенно независимой, или самозаконной, форме общежития, чем он и был в свое время, но чем перестал быть с образованием государства, – это, значит, есть преходящий, упраздняемый элемент родовой нравственности; и 2) естественные обязанности, вытекающие из близкой, кровной связи и постоянного сожития, которые очевидно сохраняют все свое значение и при переходе к быту государственному, или – что то же – при превращении рода в семью. Жесткая оболочка родовой организации лопнула и распалась, но нравственное зерно семьи осталось и останется до конца истории. Между тем, когда переход из одного быта в другой только что совершился, представители новообразованной государственности в сознании ее недавно открывшегося преимущества перед родовым союзом легко могли приписать новому порядку не принадлежащее ему абсолютное значение и закон государственный поставить выше закона естественного. В происходящих отсюда столкновениях нравственная правота принадлежит уже не этим представителям *относительно* высшего общественного порядка, а защитникам того *безусловного* в старине, что должно оставаться оди-

наково священным при *всяком* общественном порядке. Тут консерватизм перестает быть слепою или же своекорыстною косностью и становится чистым сознанием высшего долга; тут воплощение охранительного начала – женщина – обычный оплот низменной рутины – становится носительницею нравственного героизма. Софоклова Антигона есть олицетворение того безусловно ценного, что осталось и навсегда останется от родового быта при превращении рода в семью с наступлением государственного порядка. Она нисколько не помышляет о политической автономии рода, о праве кровавой мести и т.д. – она стоит только за свое безусловное право на исполнение своей безусловной обязанности благочестия и братолюбия: дать честное погребение ближайшему родичу, который ни от кого, кроме нее, не может его получить. В ней нет никакой вражды к государственному порядку в его нравственных основах, а только сознание – совершенно истинное, – что вне этих основ требования положительного закона не безусловны, а имеют свои границы в праве естественном, освященном религией и охраняющем семейные обязанности, хотя бы против государства, когда оно присваивает себе недолжное. Столкновение Антигоны с Креоном не есть коллизия двух нравственных сил – личной и общественной, это есть столкновение нравственной силы, как такой, с силою противонравственной. Нельзя согласиться с общепринятым взглядом на Антигону как на носительницу и поборницу личного чувства против общего закона, воплощенного в представителе отечества – Креоне. Действительный смысл трагедии совершенно иной. Религиозное отношение к умершим есть нравственная обязанность, на исполнении которой основано всякое общество, а личное чувство выражает только субъективную сторону дела. И в наши дни погребение и почитание умерших родичей совершаются не по одному личному чувству, тем более – во времена древние. Чувства может и не быть, но обязанность остается. Сердечную привязанность Антигона имела к обоим братьям, но священная обязанность связывала ее с тем из них, который нуждался в ее

религиозной помощи. И будучи образцом нравственной личности, Антигона вместе с тем и тем самым есть представительница истинной общественности, которая держится только исполнением обязанностей. Нисколько не скрывая своих чувств, она ссылается как на основание своих действий не на них, а на священную обязанность, которая должна быть исполнена до конца (φίλη μετ:αυτού κείσομαι, φίλου μετά,– όσια πανουργήσασα)[1], хотя, разумеется, эта обязанность не есть отвлеченный долг, выражение вечного реального порядка:

Так как более времени
Угождать мне подземным пред здешними,
Ибо *там пребуду навеки я.* Ты ж, если хочешь.
Богами чтимое имей в небрежении.[2]

И на вопрос Креона: и ты дерзнула объявленные преступить законы?[3] – она ссылается не на свое личное чувство, а на абсолютное право вечного нравственного порядка, не отменимого гражданскими законами:

Ибо не Зевс то был, кто возвестил мне их,
И не подруга богов подземных, Правда,
Такие людям дала Законы.
И не может быть столько силы в твоих веленьях,
Чтобы смертную волю поставить выше
Неписаных и неизгладимых божьих уставов.[4]

Со своей стороны Креон никак не есть представитель государственности, нравственная основа которой та же, что и в роде, лишь с преимуществом более полного осуществления, – он есть представитель государственности, извращенной или поставившей себя в ложное положение – *зазнавшейся.* Но

[1] Софокл. Антигона 73. – *Прим. изд.*

[2] Софокл. Антигона 74–77. – *Прим. изд.*

[3] Софокл. Антигона 453. – *Прим. изд.*

[4] Софокл. Антигона 454–459. – *Прим. изд.*

откуда же произошло это извращение, не лежащее в существе и цели государства, как не от злых личных страстей его представителей, в настоящем случае Креона? Значит, можно было бы с одинаковым правом прямо наоборот популярному представлению сказать, что Антигона есть носительница общественного, а Креон – личного начала. Но и то, и другое будет неточно и недостаточно. Ясно, что самое противоположение личности и общества, личного и общественного начала в этом случае, как и во всех других, несогласно с истиною дела. Действительное противоположение и столкновение тут не социологическое, а чисто-нравственное – между добром и злом, из коих каждое проявляется нераздельно и в личной и в общественной сфере. Каин убил Авеля не потому, что был представителем личного начала против родственного союза, – ибо тогда бы все развитые «личности» должны были непременно умерщвлять своих братьев, – а потому убил, что был представителем *злого* начала, которое может проявляться и единично, и собирательно, и лично, и публично. И Креон в свою очередь запретил гражданам исполнение известных религиозно-нравственных обязанностей не потому, что был глава государства, а потому, что был зол и подчинялся тому же началу, которое действовало в Каине раньше всякого государства. Конечно, всякий закон есть акт государственный, но положение Креона определяется не тем, что он издал закон, а тем, что он издал закон *нечестивый,* а в этом виновата была уже не государственность, а собственная нравственная негодность Креона; ибо едва ли кто решится утверждать, что непременная функция государства состоит в том, чтобы издавать не иные какие-либо, а именно только нечестивые и бесчеловечные законы.

Итак, Креон есть носитель не государственного, а злого начала, коренящегося в личной воле, но проявляющегося и воплощающегося и в жизни общественной, в данном случае в виде дурного государственного закона. И в свою очередь Антигона, жертвующая жизнью для исполнения религиозно-нравственной обязанности, лежащей в основе общежития, есть

только представительница добра, также коренящегося в личной воле, но осуществляемого в истинной общественности.

Всякое столкновение в жизни человечества *окончательно* сводится не к относительным противоположениям социологическим, а к безусловной противоположности добра и самоутверждающегося зла. Но если, таким образом, глубочайшая сущность вопроса всегда одна и та же, отсюда не следует, чтобы различные исторические положения, в которых он снова и снова открывается, были лишены – даже с этической точки зрения – собственного интереса и значения. Внутреннее существо добра и зла с полною отчетливостью познается не иначе как в их типичных проявлениях. Зло, проявляющееся в извращении государственной идеи, или в превознесении закона государственного над законом нравственным, есть зло совершенно специфическое, или особая, более высокая степень зла, чем, например, простое убийство или даже братоубийство, но именно вследствие своей большей тонкости и сложности оно субъективно более извинительно или меньше вменяется в вину, нежели эти грубые злодеяния. Поэтому Креон, напр., должен быть признан хотя общественно более вредным, но лично менее виновным, нежели Каин.

Есть еще другой важный оттенок положения в этой глубочайшей драме. Государственный порядок вообще есть высшая ступень исторического развития сравнительно с родовым строем. Эта высшая ступень только что достигнута в Элладе. В представителях нового порядка еще свежа память о его возникновении, борьбе и торжестве. Эта недавняя победа нового над старым, высшего над низшим не есть что-нибудь случайное – ввиду явных преимуществ объединяющей государственности перед родовым раздором ее торжество сознается как явление прогрессивное, необходимое и должное. Отсюда самоуверенность Креона в начале драмы. Изданный им злой закон, ставящий преданность новому отечеству выше первоначальных религиозных обязанностей, не есть только злоупотребление государственною властью, а и злоупотребление победою – не местною *победою* фивян над аргивяна-

ми, а общею победой государственного порядка – отечества и города – над родом. Поэтому на Креона нельзя смотреть – и древние не смотрели – как на тирана только, в смысле представителя личного произвола и фактической силы[1]. В изданном им законе предполагалось выражение общей воли граждан. Краткое предисловие Аристофана-грамматика, помещаемое обыкновенно перед драмой, начинается так: Антигона, похоронившая Полиника *вопреки распоряжению города* (или государства), – παρά την πρόσταζιν της πόλεωζ. И у самого Софокла Исмена оправдывает свой отказ помогать Антигоне, говоря, что она не может насиловать волю сограждан. И Креон выступает не во имя самовластия, а во имя безусловного значения патриотизма:

И всякого, кто выше отечества
Друга поставит, – за ничто почту[2].

Этико-психологическая основа дурного закона лежит, конечно, в дурной воле Креона, но эта воля не есть только бессмысленный личный произвол, а связана с общею идеей, ложною, но все-таки идеею, в силу которой государственная власть и ее законы выше закона нравственного. Креон формулирует эту ложную идею с полною ясностью:

Кого город поставит, того должно слушаться
И в самом малом, в правде *и против нее*[3].

Этою идеей, несмотря на ее вопиющую ложь, вдохновлялись и вдохновляются люди и не имеющие того извинения, какое было у Креона, увлекавшегося недавним прогрессом –

[1] Греческое слово τύραννος первоначально не имело, как известно, дурного смысла, а обозначало всякого монарха: так, в той же трилогии Софокла первая драма называется «Οἰδίπουζ, τύραννος», что безошибочно переводится «Эдип царь», – не иначе должно переводить это слово и в Антигоне в применении к Креону.

[2] Софокл. Антигона 189–190. – *Прим. изд.*

[3] Софокл. Антигона 677–678. – *Прим. изд.*

победою государственного строя над родовым и племенным безначалием. С другой стороны, если в те полуисторические времена и не поднимались, может быть, против этой ложной идеи такие ясные протесты лучшего сознания, какие Софокл влагает в уста своей Антигоне, то в эпоху самого Софокла лучшие умы уже достаточно понимали, что исторический прогресс, создающий новые формы общества, никак не может иметь преимущества перед коренными основами *всякой* общественности, что он есть явление хотя и необходимое и важное, но все-таки относительное, подчиненное высшей цели, и что он теряет всякое оправдание, когда обращается против того безусловного нравственного добра, ради осуществления которого происходит все движение истории. И как бы мы высоко ни ценили триумфаторов прогресса, но высочайшее достоинство человека, вызывающее к нему полноту одобрения и сочувствия, состоит не в том, чтобы побеждать во времени, а в том, чтобы хранить *пределы вечные,* одинаково священные для прошедшего и для будущего.

Глава одиннадцатая.
Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах

I

С установлением национально-государственного строя нравственный кругозор личности, область применения ее добрых чувств и правильного упражнения ее деятельной воли в нравственных поступках, несомненно, расширяются существенным образом. Представления о Божестве обобщаются и возвышаются, происходит некоторое религиозное развитие. Альтруизм, или нравственная солидарность с другими человеческими существами, не только возрастает количественно, или в своем объеме, но возвышается и качественно, теряя пре-

обладающий характер природного инстинкта, обращаясь на предметы невидимые, идеальные: отечество, государство. Хотя эти идеи ощутительно реализуются в единстве языка, бытовых форм, в данных представителях власти и т.д., но всякий понимает, что существо дела не исчерпывается этими реальными знаками, что отечество не упраздняется с переменою тех или других обычаев, что государство не исчезает с исчезновением данных его представителей. Итак, духовная природа и идеальное значение таких предметов, как отечество, государство, сохраняется во всяком случае, и нравственное отношение к ним со стороны личности, выражающееся в истинном патриотизме или гражданской доблести, представляет в этом смысле (при равенстве других условий) более высокую степень нравственности, нежели простые чувства родства или кровной связи. Но, с другой стороны, обыкновенно указывается на то, что с расширением объема нравственных отношений или общественной среды личная, внутренняя подкладка нравственности теряет соответственно свою живую силу и действенность, что напряженность (интенсивность) нравственных побуждений обратно пропорциональна их предметному объему, что нельзя любить отечество так же искренно и непосредственно, как своих домашних или друзей, и что с живым интересом к своему частному благу никогда не может сравниться отвлеченный интерес к благу государственному, не говоря уже о всеобщем благе человечества, интерес к которому даже прямо отрицается как вымысел.

Оставляя пока в стороне вопрос о человечестве, следует признать, что приведенное замечание касательно обратного отношения между напряженностью и объемом нравственных чувств имеет фактическое основание, требуя, однако, для верной оценки следующих трех оговорок:

1) Независимо от того, как относятся к более или менее широкому общественному целому единичные лица, в отдельности взятые, существует *собирательная* нравственность, захватывающая эти лица в их совокупности – как толпу, как народ. Если существует преступная толпа, которою теперь

стали заниматься криминалисты, если еще более дает себя чувствовать толпа бессмысленная, стадо человеческое, то существует также и доблестная толпа, толпа героическая, и как толпа, возбужденная зверскими, или скотскими, инстинктами, понижает духовный уровень захватываемых ею единиц, так народная масса, одушевленная побуждениями собирательно-нравственными, поднимает до них и те единицы, у которых эти побуждения сами по себе слабы и неискренни. Стремление лучших людей (в эпоху родового быта) к более широкой собирательной нравственности обусловливало создание государства, или отечества, но, будучи уже создано, это новое – действительное и могучее при всей своей идеальной природе – *общественное целое оказывает прямое воздействие не на лучших только, но и на средних и далее плохих людей, входящих в его состав.*

2) Помимо собирательной нравственности – если большинство людей, отдельно взятых, остается плохими патриотами и слабыми гражданами, то это количественное обстоятельство качественно уравновешивается теми, хотя и немногими, высокими образцами истинного патриотизма и гражданской доблести, которые не могли бы явиться в первобытных условиях жизни и стали возможны только с возникновением отечества, государства, нации.

3) Наконец, велика или мала нравственная прибыль, достигаемая расширением общественной среды в национально-государственном строе, это во всяком случае есть *прибыль,* ибо прежнее достояние нравственности родовой не упразднено этим расширением, а только видоизменено и очищено в форме семейных связей и добродетелей, которые не заменяются, а только дополняются патриотизмом. Таким образом, и с точки зрения индивидуальной если наша любовь к миллионам наших сограждан и не может иметь такой силы, как наша любовь к десяткам близких лиц, то все-таки эта широкая, хотя бы и слабая сравнительно, любовь, не уничтожающая той другой, более сильной, есть прямое приобретение, и, следовательно, с какой бы стороны мы ни смотрели,

распространение жизненной сферы людей от пределов рода к пределам государства или отечества представляет собою несомненный нравственный прогресс, который помимо отношений человека к его богам и к его ближним можно, как сейчас увидим, указать и в области отношений его к низшей, материальной природе.

II

Нравственное начало, требующее от человека подчинения высшему и солидарности с ближними, требует от него господства над природою вещественною, как материей разума. Это господство ближайшим своим предметом имеет собственную плоть каждого единичного человека – отсюда нравственность аскетическая в тесном смысле этого слова. Но материальная жизнь единичного человека есть только частица общей материальной жизни, его окружающей, и отделять эту частицу от целого нет ни логического основания, ни практической возможности. Пока внешняя природа совершенно подавляет человека, беспомощно затерянного в девственных лесах среди диких зверей, принужденного думать только о сохранении и поддержании своего существования, мысль о господстве духа над плотью едва ли может даже возникнуть, не говоря уже об опытах осуществления такой задачи. Человеку, по нужде голодающему, не свойственно упражняться в посте ради целей аскетических. От самого рождения подвергаемый всяким лишениям, живущий под непрерывною угрозою насильственной смерти, человек в диком состоянии есть аскет невольный и бессознательный, и подвиги его терпения имеют так же мало нравственной силы, как и страдания мелкой рыбы, преследуемой щуками или акулами.

Появление внутренней нравственной силы духа над плотью предполагает некоторую степень обеспеченности человека от разрушительных действий внешней природы, а достигнуть этой обеспеченности невозможно человеку одинокому – для нее требуется общественный союз. Хотя

аскетическая нравственность в некоторых своих видах стремится к отрешению от общественных связей, но самое это стремление могло, очевидно, возникнуть лишь на почве общества уже существующего. И в браминской Индии, и в христианском Египте аскеты-отшельники были порождениями культурной общественной среды, которую они духовно переросли, но без которой они сами исторически и материально были бы невозможны. Перед одинокими подвижниками, добровольно ушедшими из общества в пустыню, смирялись дикие звери, не имевшие никакой причины смиряться перед вынужденным одиночеством бродячих дикарей, которые, уступая этим зверям во внешней силе, были слишком еще близки к ним по своему внутреннему состоянию. Для обеих побед – и над злыми зверями кругом, и над злыми страстями в самом себе – необходима была некоторая образованность, возможная только чрез развитие общественной жизни. Следовательно, и аскетическая нравственность не есть *дело* единичной личности, отвлеченно взятой, а может быть *проявлена* человеком лишь как существом лично-общественным. Внутренние основы добра в человеке не зависят сами по себе от форм общежития, но реальное осуществление этих добрых начал предполагает такие формы.

На первичной ступени общественности – в родовом быту – нравственность аскетическая имеет лишь ограничительный характер: кроме упомянутых прежде стеснений половой чувственности браками являются запрещения той или другой еды (например, животных-тотемов, связанных с данным родом в качестве духов-покровителей или воплощения родоначальников), а также ограничение мясной пищи одними жертвенными пиршествами (так, в особенности у семитических народов мясо домашних животных было первоначально лишь предметом религиозного употребления, см. Robertson Smith, The Religion of the Semites[1]).

[1] См.: Smith W. R. Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institution. London, 1889 (Смит У. Р. Лекции по религии семитских народов. Раздел первый. Основные институты). – *Прим. изд.*

Но в условиях родового быта по самому существу его аскетизм не может идти дальше подобных элементарных ограничений. Пока личное достоинство осуществляется только в родовой связи или во всяком случае лишь под ее условием, не может быть и речи об идеале полного воздержания или о нравственно-обязательной борьбе с такими страстями, которыми только и держится родовой быт. Добродетельный родич должен отличаться мстительностью, хищностью и не имеет права мечтать о совершенной непорочности. Идеальный представитель родовой нравственности есть библейский Иаков, имеющий двух жен и нескольких наложниц, родивший двенадцать сыновей и умноживший родовое достояние, не разбирая средств[1].

Образование быта государственного оказало огромное, хотя косвенное, влияние и на нравственность аскетическую (в широком смысле слова), т.е. на ту сторону нравственного начала, которая обращена к материальной природе человека и мира и имеет в виду полное торжество разумного духа над слепыми, стихийными силами. Власть человека над природой, совершенно невозможная для одинокого дикаря, или человека-зверя, лишь в зачаточных и необеспеченных формах достигаемая при варварском строе родового быта, становится значительною, прочною и, главное, непрерывно возрастающею при условиях культурного существования в широко и крепко организованных политических союзах. Условием духовного развития для единичного лица, школою деятельного аскетизма для народных масс и началом покорения земли для человечества был тот военно-теократический деспотизм, который соединил людей в обширные группы для культурной работы в четырех различных местах земного шара – между Желтою и Голубою реками, между Индом и Гангом, между Тигром и Евфратом и, наконец, в долине Нила. Эти военно-теократические деспотии, о которых в миниатюре напомнили нам военные поселения Аракчеева, были, конечно, совсем далеки от нормальной человеческой общественности. Но их великое историческое значение в качестве необходимой нрав-

[1] Быт. 29–31. – *Прим. изд.*

ственной школы для первобытного человечества признается даже теоретиками безусловного анархизма[1].

Вообще, для того *чтобы возвыситься над принудительною формою общественной нравственности, дикое человечество должно пройти через нее, – чтобы перерасти деспотизм, оно должно пережить его*. А в частности, здесь несомненны три соображения: 1) Чем труднее была начальная борьба с первобытною природой, тем необходимее было людям соединяться в обширные, но притом тесно связанные сообщества, а совместить обширный объем общественной группы с тесною и крепкою связью ее членов возможно только при строжайшей *дисциплине,* поддерживаемой самою могущественною *санкцией,* именно религиозною; следовательно, эти политические союзы, впервые покорившие дикую природу и заложившие краеугольный камень человеческой культуры, должны были иметь характер религиозно-военной деспотии или принудительной теократии. И этот вынужденный нравственным и материальным давлением культурный труд – эти «египетские работы»[2] были не только по самому устройству своему школою человеческой солидарности для народных масс, но могут быть названы со стороны их предметной цели и результата *первым подвигом собирательного аскетизма* в человечестве, первым историческим торжеством разума над слепыми силами вещества. 2) Принудительное свойство этого собирательного подвига, не позволяя приписывать ему идеальное достоинство, не лишает его, однако, вовсе нравственного значения, ибо принуждение здесь не есть только материальное, а окончательно опирается на собственной вере народных масс в божественность той власти, которая заставляет их работать; как бы несовершенна по своему предмету и по своей форме ни была эта вера, во всяком слу-

[1] Укажу в особенности на интересную книгу Льва Мечникова «La civilisation et les grands fleuves». См. о ней мою статью «Из философии истории» в «Вопросах философии и психологии» 1891 г., а также статью проф. Виноградова в том же журнале. Один почтенный критик вообразил, что, говоря о военной теократии как исторической школе аскетизма, я имел в виду *личные намерения* египетских фараонов и халдейских царей!

[2] Исх. 1, 13. – *Прим. изд.*

чае подчинять ей свою жизнь, претерпевать по ее требованию всякие лишения и труды есть уже нравственное дело, которое не только по своему общему историческому результату, но и по своему психологическому действию внутри каждого из лиц, составляющих народную массу, имеет характер настоящего, хотя несовершенного, аскетизма, то есть победы духовного начала над плотским. Если бесчисленные китайцы искренно признают богдыхана за Сына Неба, если индусы серьезно верили, что жрецы произошли из головы Брамы, а цари и князья – из рук его, если царь ассирийский был действительно в глазах своего народа воплощением национального бога Ашура и фараон для египтян был действительно явлением верховного солнечного божества, то безусловное подчинение таким властителям было для этих народов религиозно-нравственною обязанностью, а принудительные работы по их воле – аскетическим упражнением. Это не имело, однако, силы для рабов в тесном смысле – из военнопленных инородцев, для которых боги их новых господ были *чужие боги*. Но и помимо этого национального ограничения общий строй этих первобытных религиозно-политических союзов представлял коренное несовершенство в том отношении, что сами боги, принимавшие и добровольные и невольные человеческие жертвоприношения (как в переносном, так и в буквальном смысле), были лишены безусловного внутреннего достоинства, представляя только бесконечность силы, а не бесконечность правды. За человеком остается нравственное преимущество перед такими богами, преимущество подвига, и, следовательно, жертвуя собою этим богам и их земным представителям, он не находит здесь того высшего, ради чего стоит отдавать низшее. Если смысл жертвы – в культурном прогрессе, то это смысл лишь относительный, ибо самый прогресс есть, очевидно, лишь средство, путь, направление, а не безусловная и окончательная цель. Между тем в личности человеческой есть именно нечто безусловное, что никогда не может быть только средством, – присущая ей внутренняя возможность бесконечного совершенства чрез восприятие и усвоение абсолютной полноты бытия. Такое общество, где личность не при-

знается в этом своем значении, где ей присваивается лишь относительная ценность орудия для политических и культурных целей, хотя бы самых возвышенных, не может быть идеалом человеческой общественности, а представляет лишь преходящую стадию исторического развития. Таковы в особенности те военно-теократические деспотии, от которых ведет свое начало всемирная история. Но 3) эти первобытные формы религиозно-политического союза не только своим несовершенством требовали дальнейшего прогресса, но создавали по природе своей внешние условия, необходимые для этого прогресса. Пока – в пределах родового быта – каждый член данной общественной группы должен был и по нужде, и по чувству обязанности заниматься хищениями, грабежами и убийствами, борьбою с дикими зверями, воспитанием домашнего скота и произведением многочисленного потомства, очевидно, здесь не было места для высшего, духовного развития человеческой личности. Оно стало естественно возможным тогда, когда с принудительным разделением труда в великих религиозно-политических организациях над обреченными черной работе народными массами образовался класс людей, свободных от такой работы, обеспеченных и досужих, и здесь рядом с воинами явились также профессиональные жрецы, писцы, гадатели и т.д., в среде которых и стало действительно пробуждаться высшее сознание. Этот великий исторический момент увековечен Библией в глубокомысленном и величавом сказании о том, как лучший представитель родового быта, Авраам, с толпой вооруженных домочадцев преклоняется перед *безродным* священником Бога Вышнего, Мельхиседеком, выходящим к нему с дарами новой оседлой культуры – хлебом и вином и с духовным благословением Правды и Мира[1, 2].

В то время как тяжелая собирательная работа народных масс, область которой постепенно расширялась оружием великих завоевателей, обеспечивала внешние, материальные успехи человеческой культуры, внутренняя работа мысли у досужих и мирных представителей национально-теократического

[1] Говорю здесь, разумеется, только о культурно-историческом смысле этого сказания, не касаясь его таинственного значения.

[2] Быт. 14, 17–21. – *Прим. изд.*

строя двигала человеческое сознание к более совершенному идеалу личного и общественного *универсализма.*

III

Первое всемирно-историческое пробуждение человеческого самосознания произошло там, где его сон был всего богаче фантастическими и дикими видениями, – в Индии. Подавляющей пестроте индийской мифологии соответствовала такая же пестрота и нагроможденность религиозно-политических и религиозно-бытовых форм и условий жизни. Нигде теократический строй не был так сложен и тягостен и связан с такою национальною и сословною исключительностью. Не из Китая и Египта, не от халдеев и финикиян и не из греко-римского мира, а именно из Индии взяли мы понятия, выражающие крайнюю степень разграничения между классами людей[1] и крайнюю степень отрицания человеческого достоинства. Если «парии» были лишены человеческого достоинства, как стоящие вне закона, то люди каст подзаконных и самых высших из них были лишены всякой свободы в силу сложнейшей системы предписаний и обрядов, религиозных и бытовых. Но чем крепче и искусственнее оковы, созданные духом из себя и для себя, тем более они свидетельствуют о его внутренней силе и о том, что ничто внешнее не может окончательно связать и подавить его. Среди кошмара обрядовых жертв, обязательных дел и мучительных подвигов он пробуждается и говорит себе: все это только мой собственный вымысел, который я во сне принимал за действительность; стоит мне только бодрствовать, и все эти страхи и страдания исчезнут. – Но что же останется? На это мы находим очень тонкий и сразу не ясный, но во всяком случае значительный ответ в *религии пробуждения.* Здесь увековечен самый момент возвращения человеческой личности от внешних предметов к себе, акт опознания ею своей чисто-отрицательной, или формальной, бесконечности, безо всякого определенного содержания. Лич-

[1] Хотя слово *каста* не индийское, а португальское, но оно возникло (в данном смысле) для обозначения именно индийских отношений.

ность сознает здесь свою безграничность, свою свободу и универсальность только потому, что превосходит всякое данное определение, всякую данную связь и особенность, чувствует в себе что-то такое, что больше и выше этой касты, этой национальности, этого культа, этого жизненного пути, – выше всего этого. Какое бы предметное определение ни поставила пред собою самосознающая личность, она не останавливается на нем, она знает, что это ею же поставлено, знает, что это ее создание не стоит ее, и потому оставляет его: *все пусто.* Но если в мире предметном все отринуто, ничто не признано достойным существования, то остается все-таки самая эта духовная сила отрицания в человеке, и весьма замечательно, что буддизм признает эту силу не в форме уединенной личности, а в форме лично-общественной, в виде так называемых *Триратна*[1]*, т.е. «трех драгоценностей» или «трех сокровищ», веру в которые должен исповедовать всякий буддист: «Признаю Будду, признаю учение или закон (Дарма),* признаю общину учеников *(Самга)».* Таким образом, даже в сознании своей отрицательной бесконечности личность человеческая не может сохранить свою отдельность и обособленность, а посредством общего учения неудержимо переходит в общественную организацию.

Все обман, кроме трех вещей, достойных признания: 1) духовно пробудившегося человека, 2) слова пробуждения и 3) братства пробужденных, – вот подлинная сущность буддизма, доселе питающего миллионы душ в дальней Азии[2]. Это

[1] По-видимому, имеется в виду сборник раннебуддийских текстов, который называется «Типитака» на языке пали или «Трипитака» на санскрите, что означает «Три корзины». – *Прим. изд.*

[2] Заметим, кстати, что с легкой руки тенденциозного Шопенгауэра число буддистов обыкновенно преувеличивается свыше всякой меры: говорят о 400, о 600 и даже 700 миллионах последователей этой религии. Эти цифры были бы правдоподобны, если бы весь Китай и Япония были населены буддистами. На самом деле учение Будды в различных его видоизменениях есть религия народных масс только: на о. Цейлоне, в Индо-Китае, Непале, Тибете, Монголии и у наших бурятов и калмыков, что по самому высокому счету составит 75 или 80 миллионов душ. В Китайской же империи и Японии это есть только одно из допущенных учений, к которому образованные люди более или менее тесно примыкают, не отказываясь от своего национального культа, как у нас, напр., при Александре I многие православные посещали франкмасонские ложи.

есть первая сохранившаяся ступень человеческого универсализма, поднимающаяся над исключительным национально-политическим строем религии и общественности.

Рожденный в стране каст, буддизм нисколько не отрицал кастовой организации общества, вовсе не стремился к ее разрушению; его последователи просто перестали верить в принцип этого строя, в безусловное наследственное неравенство общественных классов; возникший среди резко обособленной народности, он не отрицал этой народности, а только перевел сознание людей в область других, всеобщих и сверхнародных понятий, вследствие чего отвергнутая под конец в Индии индийская религия, теоретически подготовленная индийскою философией, могла укорениться среди многих различных народов другой расы и другого исторического воспитания.

Сознание отрицательной бесконечности человеческого духа являлось отдельным философским умам раньше буддизма[1], но *в нем* впервые получило силу исторического воплощения в жизни собирательной. Благодаря своему нравственно-практическому универсализму, исходившему не из одного ума, а еще более из сердца, Шакьямуни-Будда создал в человечестве небывалую до него форму общежития – братство нищенствующих монахов из всякой касты и всякой народности – «слушателей» (шраваки) истинного учения, последователей

[1] Относительно древности индийской философии долго существовали фантастические представления, начинающие исчезать перед более строгим научным исследованием. Большую часть своего школьно-философского богатства индусы приобрели в поздние времена частью под прямым воздействием греков после Александра Македонского, частью еще позднее с помощью арабов – проводников Аристотеля на Восток не менее, чем на Запад. Но, с другой стороны, – не говоря уже об арабах – несомненно, что греки, при первом своем знакомстве с Индией, уже нашли там своеобразную туземную философию «голых мудрствователей» *(гимнософисты)* как явление типичное и древнее, традиционное. По внешним признакам эти индийские адамиты не могут быть отождествлены с последователями буддизма, по всем вероятиям, это были представители аскетической мистики – Йоги, существовавшей ранее Будды. Еще древнее был пантеизм Упанишад. Ближайшим же предтечей Шакьямуни не без основания считают творца системы спиритуалистического дуализма (изложенного в Санкхья-Карике), хотя личность и самое имя этого мудреца – Капила – вызывают недоумения.

совершенного пути. Здесь впервые достоинство личности и отношение между нею и обществом определялись окончательно не *фактом* наследственной принадлежности к такому-то роду или к такой-то национально-политической организации, а внутренним *актом* избрания известного духовного идеала. Теоретические мысли первого подлинного Будды и бытовые условия его монашеского братства подвергались множеству исторических превращений, но нравственная сущность того, что им выражено и создано, осталась доселе ясно и прочно кристаллизованною в ламайских монастырях Тибета и Монголии.

Эта нравственная сущность буддизма, как лично-общественного образования, достаточно определившаяся за две тысячи с лишком лет его исторической жизни, состоит в чувстве религиозного благоговения к первому Пробужденному Пробудителю – духовному родоначальнику всех дальнейших пробужденных – к всеблаженному учителю, затем в требовании святости или совершенного *безволия* (внутренний аскетизм в отличие от того внешнего умерщвления плоти, в котором упражнялись и доселе упражняются «гимнософисты» и которое не удовлетворило Будду-Шакьямуни) и, наконец, в заповеди всеобщего благоволения, или благосклонного сострадания, ко всем существам без различия. С этой последней, наиболее доступной и привлекательной стороны буддизма обнаруживается, однако, и его недостаточность.

IV

Чем, в сущности, отличается с точки зрения буддизма духовно пробужденный от непробужденного? Последний под внушением чувственных обманов принимает кажущиеся и преходящие различия за действительные и окончательные и вследствие этого хочет и боится различных вещей, стремится к одному и отвращается от другого, любит одних и ненавидит других. Пробудившийся от этих сонных волнений понимает, что их предметы пусты, и потому успокаивается; не находя ничего такого, на чем стоило бы сосредоточить свою

волю, он освобождается от всякого хотения, предпочтения и боязни и тем самым теряет всякую причину для раздора, гнева, вражды и ненависти, а свободный от этих страстей, он испытывает ко всему без различия одинаковое чувство благожелательности, или милосердия. Но откуда же берется у него *это* чувство? Убедившись в том, что *все пусто,* что все объективные условия бытия призрачны и ничтожны, пробужденный мудрец должен бы был погрузиться в состояние безусловного *бесстрастия,* одинаково свободное как от злобы, так и от милосердия: оба эти противоположные качества одинаково предполагают, во-первых, уверенность в действительном бытии живых существ, во-вторых, различение одного от другого (например, страдающего невежды, взывающего к моему милосердию, от всеблаженного Будды, который в нем не нуждается), и, в-третьих, наконец, милосердие, не менее, чем злоба, побуждает к определенным действиям, зависящим от предметных качеств и условий данного бытия, а все это совершенно несовместимо с основным принципом всеобщей пустоты и безразличия. Буддийское нравственное учение требует деятельного самопожертвования, – это требование связано с самым понятием о Будде: совершенный Будда (каков был Готама Шакьямуни) тем и отличается от Будды несовершенного или уединенного (Пратьека-будда), что не ограничивается собственным сознанием о мучительной пустоте бытия, но решается освободить от этой муки все живые существа. Этому общему решению предшествуют в прежних его существованиях отдельные действия крайнего самопожертвования, которыми полны буддийские легенды (например, в одном из своих предсуществований он отдал себя на растерзание тигру, чтобы спасти бедную женщину с детьми). Такими подвигами (в отличие от бесцельного самоумерщвления у добуддийских аскетов Индии) достигается прямо высшее блаженство и для всякого «пробужденного». Так, известен типичный рассказ про одного из апостолов буддизма – Арья-деву. Подходя к одному городу, он увидел раненую собаку, которую заедали черви. Чтобы спасти собаку, не губя червей, Арья-дева поло-

жил их на отрезанный кусок от собственного тела. В эту минуту и город, и собака исчезли перед его глазами, и он разом погрузился в нирвану. Такое деятельное самопожертвование из милосердия ко всем живым существам, составляющее яркую отличительную черту буддийского нравоучения, не может, однако, быть логически согласовано с основным началом буддийского мировоззрения – с учением о безразличии и пустоте всего. Конечно, жалея всех одинаково от Брамы и Индры до червя, я не нарушаю принципа безразличия; но как только чувство всеобщего сострадания переходит в подвиг спасения, так уже нужно проститься с безразличием. Если бы вместо собаки с червями Арья-дева встретил человека, страдающего от заблуждений и пороков, то милосердие к этому «живому существу» потребовало бы от него не куска мяса, а слов истинного учения, тогда как обращаться с разумными увещаниями к голодному червю было бы не менее нелепо, чем кормить своим мясом сытого, но заблуждающегося человека. *Итак, одинаковое милосердие ко всем требует не одинакового, а совершенно различного деятельного отношения к тем или другим из них.* Это *различие* оказывается *не призрачным* и для буддиста, так как и он, конечно, согласится, что если бы Арья-дева не различал червя и собаку от человека и страждущим животным предлагал бы читать душеспасительные книжки, то едва ли бы он мог совершить какой-нибудь подвиг и заслужить нирвану. Итак, вместе с *милосердием всеобъемлющим* необходимою становится *правда различающая* и каждому воздающая свое: кусок мяса животному и слово духовного пробуждения существу разумному. Но и на этом нельзя остановиться. Милосердие ко всем заставляет меня желать всем и каждому высшего и окончательного блага, которое состоит не в сытости, а в совершенном избавлении от мук ограниченного существования и необходимости перерождений. Но этого избавления – единственного истинного блага – червь, оставаясь червем, достигнуть не может, оно доступно только существу самосознательному и разумному. Поэтому если я должен распространять свое милосердие и на низшие

твари, то я не могу ограничиться простым облегчением их наличных страданий, а должен помогать им достигнуть окончательной цели через перерождение в высшие формы. Между тем объективные условия бытия отрицаются буддизмом как пустота и призрак, и, следовательно, возвышение живых существ по лестнице перерождений зависит исключительно от их собственных действий (закон кармы): форма червя есть неизбежный плод прежних грехов, и никакая посторонняя помощь не может возвести этого червя на высшую степень собаки или слона. Сам Будда мог прямо действовать только на разумно-сознательные существа, и то лишь в том смысле, что его проповедь давала такому существу возможность принять или отвергнуть истину и в первом случае избавиться от муки перерождения, а во втором – продолжать подвергаться ей. Все спасительное действие «пробудившихся» ограничивается тем, что они толкают своих спящих ближних, из которых некоторые от этого пробуждаются, прочие же только меняют одни тяжелые сновидения на другие, еще более мучительные.

Таким образом, принцип деятельного милосердия ко всем живым существам при всей своей внутренней истинности не может иметь настоящего применения с точки зрения буддизма. Доставить истинное спасение низшим тварям мы совершенно не в силах, а на существа разумные наше действие в этом смысле крайне ограниченно. Несмотря ни на какие заповеди и легенды, самая формула веры (см. выше) указывает, что действительная сфера нравственного отношения и реальной связи определяется для буддиста лишь братством подобных ему «пробужденных», поддерживающих друг друга в мирной, созерцательной жизни – последнем остатке прежних деяний перед окончательным переходом в нирвану.

V

Всемирно-историческое значение буддизма состоит в том, что здесь впервые личность человеческая стала цениться не как член рода, касты, союза национально-политического,

а как носитель высшего сознания, как существо, способное пробудиться от обманов житейского сна, освободиться от цепей причинности. Таким существом может быть человек всякой касты и народности, и в этом смысле буддийская религия знаменует в истории – после родового и национально-государственного партикуляризма – открытие новой стадии – всечеловеческой, или универсальной. Ясно, однако, что буддийский универсализм имеет лишь отвлеченный и отрицательный характер. Провозглашается принцип безразличия, отрицается прежнее значение кастовых и этнологических перегородок, в новую религиозную общину набираются люди всех цветов и состояний – и затем все остается по-прежнему: задача собрать воедино все части человечества и образовать из них новое царство высшего порядка еще вовсе не сознается и не ставится; универсализм монашеского ордена – буддизм не идет дальше этого. При переходе от родового быта к государственному прежние самостоятельные общественные целые – роды – входят как подчиненные части в новое целое высшего порядка – в организованный союз политический. Подобным образом третья, высшая стадия человеческого развития – вселенская, или универсальная, – требовала бы от государств и народов войти в качестве составных частей в новую всеобъемлющую организацию. Иначе: какие бы широкие принципы ни провозглашались, в действительной жизни положительное значение останется всецело за существующими национально-политическими группами, а «все люди» – и тем более «все живые существа» – будут только отвлеченным понятием, лишь символически воплощенным в образ отрешенного от жизни монастыря. Оставаясь совершенно чуждым задаче действительного собирания живых существ, или хотя бы только разрозненных частей человечества, в новое вселенское царство, буддизм показывает, что он есть лишь первая, начальная степень всечеловеческого жизнеразумения. Личность проявляет здесь свое бесконечное значение, поскольку безусловное *я* отрицательно относится ко всякому ограничению, поскольку оно говорит: «Я ничем не связано, я все изве-

дало и знаю, что все пусто, я выше всего». *Отрицание бытия чрез познание его* – вот в чем, согласно буддизму, состоит абсолютность человеческого духа, дающая ему преимущество не только над всеми земными тварями, но и над всеми богами, которые суть боги только по природе, тогда как пробужденный мудрец становится богом сам, собственным актом своего сознания и воли: он есть *самобог*, бог *самодельный*. Согласно этому, все творение есть материал для тех подвигов воли и познания, посредством которых личность должна приходить к самообожествлению. Единичные лица, вступившие на путь, ведущий к этой цели, составляют то нормальное общество или братство (монашеский орден), которое включено в буддийское исповедание веры (верую... в *самгу*). Но это общество, очевидно, имеет лишь временное значение, пока члены его не достигли совершенного состояния: в нирване общественность, как и всякие другие определения, должна окончательно исчезнуть. Поскольку безусловный характер личности понимается лишь отрицательно, как свобода от всего, она не требует никакого восполнения и всякие отношения к другим представляют только лестницу, которая отбрасывается, когда достигнута вершина абсолютного безразличия. Но в силу отрицательного характера буддийского идеала не только общественность, а и сама нравственность имеет здесь лишь условное и преходящее значение.

Религиозно-нравственное чувство благоговения (pietas) не имеет в буддизме настоящего и вечного предмета. Все познавший и от всего освободившийся мудрец не находит уже ничего такого, перед чем бы он мог поклониться. Когда Шакьямуни-Будда достиг высшего разумения, то не только Индра со всем сонмом ведийских божеств, но и сам верховный бог властительных жрецов Брама пришел как смиренный слушатель внимать новому учению и, просветившись, воздал учителю божеские почести. Между тем Будда есть человек, собственною силою сделавшийся богом, или достигший абсолютного состояния, и это есть высшая цель для всякого существа. Поэтому хотя буддисты и благоговеют даже до идо-

лопоклонства перед памятью и реликвиями своего учителя, но это возможно лишь при условии несовершенного состояния поклонников. Совершенный же буддист, достигший нирваны, ничем уже не отличается от самого Будды и теряет всякий предмет для религиозного чувства. Следовательно, в принципе, в идеале здесь упраздняется возможность религиозного отношения, и в глубочайшей своей сущности буддизм есть не только религия отрицания, но и самоотрицания.

Точно так же и альтруистическая часть нравственности отпадает на высших ступенях истинного пути, ибо здесь признается пустота всех различий, между прочим, и тех, в силу которых известные предметы, явления и состояния вызывают в нас чувство жалости. «Будь милосерд ко всем существам», – говорит элементарное учение сутр; «Никаких существ нет, и всякое чувство есть плод неведения», – провозглашает высшая метафизика Абидармы[1]. Наконец, и для нравственности аскетической нет положительного оправдания в буддизме, несмотря на его монастыри. Эти монастыри суть только убежища для созерцателей, отрешившихся от мирской суеты и ожидающих своего перехода в нирвану. Но борьба с плотью для укрепления духа и *для одухотворения тела* – этот положительный нравственный аскетизм совсем не входит в круг буддийских понятий. Дух здесь есть только познание, а тело – призрак, познанный как такой. Телесная смерть, вид которой столь сильно поразил царевича Сиддарту, доказывает только, что жизнь есть обман, от которого нужно освободиться, но никакому буддисту не придет в голову мысль о воскресении. При отсутствии высшей цели аскетизма и средства, к ней ведущие, не могут иметь смысла. С точки зрения абсолютного безразличия аскетические правила, как и всякие другие, теряют все свое собственное значение и если сохраняются в практике внешнего буддизма, то лишь как педа-

[1] Вся совокупность буддийского учения распределяется, как известно, по трем отделам священного канона, называемого поэтому «Три корзины» *(трипитака): сутры* содержат нравственное учение, *Винайя* – монашеский устав и *Абхидарма* – трансцендентальную мудрость.

гогические приемы для духовных младенцев или же просто как историческое наследие от браманства. Но совершенный буддист, конечно, не станет воздерживаться от обильной еды или делать различие между мясной и растительной пищей. Весьма замечательно, что, по преданию, достоверность которого нет причины подозревать, сам основатель этой религии, требующей будто бы строгого вегетарианства, умер от того, что неосторожно наелся свиного мяса.

VI

Как всякое отрицательное учение, буддизм связан с тем, что он отрицает, – с этим материальным миром, с этою чувственною и смертною жизнью. «Все это пусто», – твердит он без устали и не двигается с места, ибо это пустое есть для него все; он знает положительно только то, что отрицает, а о том, что он утверждает, что признает не пустым, он не имеет никакого положительного понятия и выражения, а одно только отрицательное указание: нирвана – недеяние, неподвижность, тишина, небытие. Буддизм познает только низшее, только пустое, а высшее и совершенное им не познается, а только *требуется:* нирвана есть только постулат, а не идея абсолютного блага – *идею* дали нам не индусы, а греки.

Разум человеческий, нашедший свою универсальную и безусловную природу в отрицании всего частичного и конечного, не мог остановиться на этом первом шаге; от сознания пустоты материального бытия он должен был перейти к тому, что не пусто, к тому, во имя чего отринута им обманчивая действительность. Если в индийском буддизме личность находит свое безусловное значение только в отрицании бытия недостойного, то в эллинском мировоззрении, которое практически воплотилось в Сократе и возведено в теорию главнейшим из его учеников, эта безусловность оправдывается утверждением бытия достойного – мира идей и идеальных отношений. Этот идеализм не хуже буддизма понимает, что все преходящее пусто, что текущая материальная действи-

тельность есть только призрак бытия, в сущности небытие (τὸ μή ὁν). И житейский пессимизм буддистов вполне разделяется эллинским сознанием:

Безрассудны и жалки, я думаю, те,
Кто продлить хочет жизнь свыше меры,
Ибо долгая жизнь – только долгая скорбь,
Каждый день умножает страданье.
А покоя ни в чем все равно не найдешь,
Если слишком ты многого хочешь.[1]

Хотя здесь сперва и выступает характерное эллинское понятие *меры,* но мысль на нем не останавливается. Не только чрезмерная, но и *всякая* жизнь есть только скорбь:

Величайшее, первое благо – совсем
Не рождаться, второе – родившись,
Умереть поскорей, а едва прилетит
Неразумная, легкая юность, –
То уж кончено – мукам не будет конца;
Зависть, гнев, мятежи и убийства!
И предел всему последний –
Одинокая, больная,
Злая, немощная старость
Ненавистная, проклятье
Из проклятий, мука мук![2]

Для греческого высшего сознания было так же ясно, как и для индийского, что житейская воля, слепо стремящаяся к своему материальному удовлетворению, не может найти его ни при каких внешних условиях и что, следовательно, истинное

[1] Софокла «Эдип в Колоне», перев. Д. Мережковского.

[2] Софокла «Эдип в Колоне», перев. Д. Мережковского [Между цитируемыми Вл. Соловьевым текстами и текстом книги Софокла в переводе Д. Мережковского (Софокл. Эдип в Колоне. СПб., 1902) встречаются незначительные расхождения. – *Прим. изд.*].

благо с этой точки зрения не есть какое бы то ни было пользование жизнью, а ее окончательное упразднение:

Вот придет, смотри, без брака,
И без лиры, и без хоров,
Все желанья утоляя,
Парка тихого Аида –
Утешительница смерть.[1]

Этот пессимистический взгляд, выражавшийся поэзиею, подтверждался и философиею греческою в изречениях, сделавшихся прописными истинами всякого идеалистического и спиритуалистического нравоучения: чувственная жизнь есть темница духа, тело – гроб души, истинная философия есть непрерывное умирание и т.д. Но, вобравши в себя эту буддийскую основу, греческий гений не остановился на ней. Сверхчувственная сторона бытия раскрыла ему свое мысленное содержание, и вместо нирваны выступил Космос вечных умопостигаемых сущностей – идей (у платоников) или организм всеобщего разума (у стоиков). Личность человеческая утверждает здесь свое безусловное значение не чрез отрицание только того, что ложно, а чрез умственное причастие тому, что истинно; личным носителем этого высшего универсального сознания является не мудрец-монах, отрешившийся от пустоты бытия реального по принципу безразличия, а мудрец-мыслитель, усвояющий полноту бытия идеального во внутреннем единстве его многоразличия. И тот, и другой не хотят жить чувствами, но второй живет умом в мире чистых идей, т.е. того, что достойно бытия, а потому истинно и вечно есть. Это воззрение дуалистично: все существующее, кроме ложной материальной своей стороны, к которой греческие философы относятся так же отрицательно, как и индийские «гимнософисты», представляет и истинную, положительную сторону, – то, что есть обманчивое явление для чувств и для чувственности, содержит в себе для ума «отпечаток идеи», по Платону, или «семя разума», по сто-

[1] Софокла «Эдип в Колоне», перев. Д. Мережсковского. – *Прим. изд.*

ическому учению (λόγοι σπερματικοί – «семенные понятия»[1]). Отсюда в человеческой жизни противоположение между тем, что сообразно идее и согласно с разумом, и тем, что противоречит идеальной норме. Истинный мудрец уже не есть только отшельник или странствующий монах, отрешенный от жизни и кротко проповедующий такое отрешение другим, а смелый обличитель житейской неправды и неразумия. Оттого и конец у них разный: Шакьямуни-Будда мирно умирает после братской трапезы, тогда как Сократ, осужденный и заключенный в тюрьму своими согражданами, присужден ими выпить отраву. Но, несмотря на этот трагический исход, столкновение эллинского идеализма с недостойною действительностью не есть решительная борьба. Высший представитель человечества на этой ступени – философ – сознает свое безусловное значение, поскольку он живет чистою мыслию в истинно-сущем, умопостигаемом мире идей, или всеобъемлющей разумности, презирая неистинное, только кажущееся бытие материально-чувственной среды. Это презрение, когда оно искренно и смело, вызывает против него злобу толпы, всецело погруженной в эту низшую среду, и он может – как это случилось с Сократом – поплатиться жизнью за свой идеализм. Но все-таки его отношение к недостойной действительности есть только презрение. Конечно, это презрение другого свойства, нежели в буддизме. Будда презирает мир потому, что все пусто, но самая неопределенность такой оценки отнимает от нее всякое жало: если все одинаково негодно, то никто в частности этим не обижен, и если дурной действительности противополагается только нирвана, то дурная действительность может спать спокойно. Ибо нирвана есть только абсолютное состояние, а не норма для состояний относительных. У идеалиста есть такая норма, и он презирает и осуждает окружающую его жизнь не за ее неизбежную причастность всеобщей пустоте, а за ее ненормальность, неразумность, несоответствие идее. Такое осуждение уже не остается безразличным, в нем есть требование и вызов,

[1] См.: Платон. Тимей 50 с; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов VII 136. – *Прим. изд.*

оно обидно для всех связанных житейским неразумием, отсюда обычная вражда, а иногда преследования и чаша с ядом.

И все-таки в этом столкновении есть что-то случайное. Сократ осуждал афинские порядки всю свою жизнь, но лишь в старости, на семидесятом году, подвергся преследованию, очевидно, лишь вследствие перемены политических обстоятельств. Неразумность афинского государственного устройства была лишь местною особенностью; спартанские порядки были лучше; главный ученик Сократа, Платон, отправлялся впоследствии в Сицилию, чтобы с помощью Дионисия Сиракузского основать там идеальное государство, в котором философы вместо чаши с ядом получали бы бразды правления. Это ему не удалось, но он мог, вернувшись в Афины, беспрепятственно учить в своей академии и безмятежно дожить до глубокой старости. Как ученики Сократа, так и вообще проповедники идеализма систематическим гонениям никогда не подвергались: их не любили, но терпели. Дело в том, что идеализм по существу своему прямо тяготеет к миру умопостигаемому, и являющееся здесь противоположение между нормальным и ненормальным, должным и недолжным при всей своей сравнительной определенности остается по преимуществу мысленным, теоретическим и, затрагивая осуждаемую действительность, не входит глубоко в самую ее сердцевину. Мы знаем в самом деле, как поверхностны практические идеалы величайшего из идеалистов Платона: они гораздо ближе к дурной действительности, нежели к истинно-сущему. Царство идей есть единство всеобъемлющее, безусловно-универсальное, в нем нет никаких перегородок, никакого раздора и вражды, а мнимоидеальное государство Платона, при всей смелости отдельных мыслей и при всем изяществе общего построения, связано по существу с такими чертами ограниченности, от которых человечество скоро освободилось не только в идеале, но и в действительности: это царство философов есть только узкая, местная национально-греческая община, основанная на рабстве, постоянной войне и таких половых отношениях, которые напо-

минают случную конюшню. Ясно, что политическая задача не связана внутренне с главным интересом философа и что ему, в сущности, все равно, как устроятся люди на земле, на которой истина не живет и не будет жить. Настоящее удовлетворение сам он находит в созерцании вечной мыслимой истины всего, а естественное стремление осуществлять или воплощать истину в окружающей среде получает достаточный противовес в двух неразлучных с идеализмом убеждениях: во-первых, в том, что идеальная истина может только отражаться или отпечатываться на поверхности реального бытия, а не воплощаться в нем существенно, а во-вторых, в том, что его собственный дух только преходящим и внешним образом связан с этою действительностью и, следовательно, не может иметь в ней никакой безусловной задачи.

Умирающий Сократ только радовался, что он навсегда уходил из мира ложного бытия в область истинно-сущего. Такое настроение, очевидно, исключает в конце концов всякую практическую задачу, при таком взгляде не может быть ни обязанности, ни охоты посвящать себя преобразованию этой жизни, спасению этого мира. Платонический идеализм, так же как и буддийский нигилизм, поднимая человеческую личность на безусловную высоту, не создает для нее соответствующей этому безусловному значению общественной среды; как община монахов, так и государство философов представляет только временную сделку мудреца с ложною жизнью, настоящее же его удовлетворение – только чистое безразличие нирваны в первом случае и чисто мысленный мир идей – во втором. Но, значит, действительная жизнь остается бессмысленною и для идеализма? Тут открывается в нем такое внутреннее противоречие, которое не позволяет человеческому сознанию остановиться на этой ступени и признать ее за высшую истину.

VII

Если бы мир, в котором мы живем, вовсе не был причастен идеальному, или истинному, бытию, то самый идеа-

лизм был бы невозможен. Прямой представитель идеального начала в этом мире есть, конечно, сам философ, созерцающий истинно-сущее. Но этот философ не упал с неба, его разум есть только высшая степень разума общечеловеческого, выражающегося в слове – явлении по существу универсальном, реальной идее или ощутительном разуме, как это прекрасно было понято еще Гераклитом, усвоено и растолковано Сократом и Платоном, Аристотелем и Зеноном-стоиком. Но присутствие высшего начала не ограничивается миром человеческим. Целесообразное сложение и движение живых существ и вообще телеологическая связь явлений служила для самого Сократа любимым аргументом в пользу разума как мирового начала. Но идеальный принцип не исчерпывается одною целесообразностью, он распространяется на все определенное бытие, исключая только прямо противоположное ему начало – безмерность хаоса (τὸ ἄπειρον τὸ μήόν). Где есть мера, предел, норма, там есть тем самым и разум, и идея. А если так, то существенная для идеализма противоположность между миром чувственных явлений и миром умопостигаемых идей оказывается только относительною и изменчивою. Раз всякое определенное бытие причастно идее, то разница может быть только в степенях этого причастия. Поскольку растение или животное заключает в себе более определенно мыслимого содержания и более сложную и глубокую связь со всем другим, нежели простой камень или отдельное стихийное явление, постольку в растительных и животных организмах следует признать большее присутствие идеи или высшую степень идеальности, нежели в камне или водяной луже; далее, всякий человек, как существо словесное или способное к разумному мышлению, представляет высшую степень идеальности сравнительно с животным, но человек-невежда, преданный страстям и порокам, в той же мере уступает философу, которого слово есть выражение разума не по общему только строению, но и по действительному употреблению; а, наконец, и философы различаются между собой по степени усвоения ими высшей истины. Все это *различие сте-*

пеней разумности в мире, от булыжника до «божественного» Платона, не есть что-нибудь бессмысленное или противное идее; оно было бы таким, если бы разум требовал безразличия и если бы «идея» означала однообразие; но разум есть общая связь всего, и идея есть образ внутреннего совмещения многого в едином (например, идея организма, в котором совмещаются многие части и элементы, служащие одной цели, или идея государства, совмещающего множество интересов в одном общем благе, или идея науки, в которой многие знания образуют единую истину); поэтому наша действительность, в которой бесчисленные вещи и явления сходятся и сосуществуют в едином миропорядке, должна быть признана по существу разумною и сообразною идее. Осуждение этой действительности со стороны идеализма по праву может иметь в виду никак не общую природу мира и не вытекающее из этой природы различие степеней, без которого не было бы и высшего единства, а только то или другое взаимное положение этих степеней, не соответствующее их внутреннему достоинству. Идея человека не нарушается, а выражается тем, что у него кроме ума есть и деятельная воля и чувственная восприимчивость; но так как ум, созерцающий истину всего, по существу выше ограниченных частностями стремлений и ощущений, то он и должен над ними господствовать; если же, напротив, эти низшие стороны получают верх в жизни человека, то его идея извращается, в нем происходит явление ненормальное и бессмысленное. Точно так же различие состояний или классов не противно идее гражданского общества, если только взаимоотношение между этими классами определяется их внутренним качеством; но если группа людей, по природе более способных к трудам служебным, нежели к познанию и осуществлению высшей правды, получит преобладание в обществе и заберет в свои руки все дела управления и воспитания народного, а люди истинного знания и мудрости будут принуждены посвящать свои силы материальным работам, то при таком строе государство будет противоречить своей идее и потеряет всякий смысл. Господство низших сил души

над разумом в отдельном человеке и господство материального класса над интеллектуальным в обществе суть два случая одного и того же извращения и бессмыслия. Такими и признает их идеализм, когда решительно обличает основное зло как в душевном, так и в общественном строе человеческом. За эти обличения Сократ должен был умереть, и – странное дело! – даже этот трагический факт не заставил его учеников признать, что *кроме нравственной и политической* есть еще в мире третья типичная *неправда – физическая,* именно *смерть.* Нелогичная остановка на первых двух аномалиях – дурной души и дурного общества – искусственный перерыв мысли между жизнью нравственно-общественною и жизнью природно-органическою – черта, характерная для всего идеалистического миросозерцания как посредствующего и переходного, половинного и недосказанного универсализма.

А между тем разве не ясно, что владычество смерти в мире живущих есть такое же *бесчинство*, такое же извращение степеней, как и господство слепых страстей в разумной душе или господство черни в обществе человеческом? Раз несомненно, что внутренне целесообразное строение и жизнь организмов представляют большую меру и высшую степень осуществления идеального начала в природе, нежели стихийные силы вещества неорганического, то ясно, что торжество этих последних над жизнью, их высвобождение из-под ее власти и окончательное расторжение ими организма есть противоречие должному идеальному порядку, есть аномалия или бессмыслие. Жизнь не уничтожает низших сил вещества, а подчиняет их себе и тем животворит их. Ясно, что такое подчинение низшего высшему есть норма, а следовательно, обратное отношение, притом сопровождаемое уничтожением высшей формы бытия в ее данной реальности, не может быть нормальным, не может быть оправдано и узаконено во имя разума и идеи. Смерть не есть идея, а только отрицание идеи, только бунт слепой силы против разума. А потому радость Сократа перед смертью была, строго говоря, лишь извинительною и трогательною слабостью утомленного житейскими

тягостями старика, а не выражением высшего сознания. Для ума, занятого не личным чувством, а существом вещей, эта смерть должна бы вместо радости вызывать двойную печаль: печален был смертный приговор, как беззаконие общественное, как торжество порочных и злых невежд над праведником и мудрецом, и печален был самый процесс смерти, как беззаконие физическое, как торжество слепой и бездушной силы ядовитого вещества над живым, организованным телом, в котором воплощался разумный дух.

Весь мир – не только душевный и политический, но и физический – страдает от нарушенной нормы, *весь* нуждается в помощи, и помочь ему в состоянии не безволие аскета, отрешившегося от всякой жизни и жизненной среды, и не умственное созерцание философа, живущего только мыслию в области идей, а живая сила целой человеческой личности, обладающей безусловным значением не в отрицательной только потенции и не в идее только, а в положительной действительности. Это есть совершенный человек, или богочеловек, не уходящий из мира в нирвану, или в царство идей, а приходящий в мир, чтобы спасти его и переродить в Царство Божие, – чтобы совершенная личность была восполнена совершенным обществом.

VIII

Безусловное нравственное значение человеческой личности требует для нее совершенства или полноты жизни. Это требование не удовлетворяется ни простым отрицанием несовершенства (как в буддизме), ни одним идеальным причастием совершенству (как в платонизме и вообще идеализме); оно может быть удовлетворено только *действительным присутствием и осуществлением совершенства в целом человеке и во всем его жизненном круге,* который прямым или же посредствующим образом обнимает все существующее. Таков истинный характер христианства и его существенное отличие от буддизма и платонизма. Не касаясь теперь метафизической

стороны христианского вероучения, я имею здесь в виду только тот факт, что христианство (и оно одно) утверждается на идее действительно совершенного человека и совершенного общества и, следовательно, обещает исполнить заложенное в нашем сознании требование истинной бесконечности. Ясно, что для достижения этой цели необходимо прежде всего перестать удовлетворяться ограниченною и недостойною действительностью, – необходимо отречься от нее, но столь же ясно, что это только первый шаг и что, останавливаясь на нем, человек получает только пустоту. Этот первый шаг, который всеобщему человеческому сознанию нужно было сделать, но на котором оно не должно останавливаться, есть буддизм. Откинув действительность негодную, я должен заменить ее тем, что достойно существования, но для этого я должен сначала понять или усвоить себе самую идею достойного бытия, – это есть второй шаг, представляемый идеализмом. И опять-таки ясно, что нельзя остановиться здесь, потому что истина только мыслимая, а не осуществляемая, не наполняющая всю жизнь, не есть то, что требуется, не есть безусловное совершенство. Третий и окончательный шаг, который мы можем сделать благодаря христианству, состоит в положительном осуществлении достойного бытия во всем.

Нирвана буддистов находится *вне всего* – это есть *универсализм отрицательный;* идеальный космос платонизма представляет только одну умопостигаемую, или *мысленную, сторону всего* – это есть универсализм *половинный;* только Царство Божие, открываемое христианством, *действительно* обнимает собою все и есть универсализм *положительный, целый* и совершенный. Ясно, что безусловное начало в человеческом духе на первых двух степенях универсализма не доходит до конца и потому остается *бесплодным.* Нирвана находится за пределами всякого горизонта, мир идей, как звездный круг, обнимает землю, но не соединяется с нею, – только воплощенное в Солнце Правды[1] абсолютное начало проникает в глубь земной действительности, творит в ней новую жизнь и осу-

[1] Малах. 4, 2. – *Прим. изд.*

ществляется как новый порядок бытия – как всецелое Царство Божие – virtus ejus integra si versa fueri in terram[1]. А без земли нет и неба для человека.

Не только буддизм, как мы видели, но и платонизм, не имея силы удовлетворить безусловному нравственному началу, создавать полноту жизни или совершенное общество, при последовательном проведении своего принципа упраздняет и главные основы нравственности вообще. Где последовательный идеалист найдет себе предмет для благочестия? К богам народным он относится скептически, в лучшем случае с благоразумною сдержанностью. Идеальные сущности, в которых он видит абсолютную истину, не могут быть предметом религиозного почитания – ни для его смертного «тела», которое о них ничего не знает, ни для его бессмертного ума, который знает их слишком близко и непосредственно в созерцании доходит до полного равенства с ними. Религия и религиозная нравственность представляют именно ту связь между высшим и низшим, которую идеализм в своей двойственности разрывает, оставляя по одну сторону божественный, бесплотный (и бесплодный) ум, а по другую – материальное тело, совершенно лишенное всего божественного. Но эта связь, разрываемая идеализмом, идет еще дальше. На ней держится не только благоговение, но и жалость. Кого может жалеть последовательный идеалист? Он знает только два разряда бытия: ложное – материальное и истинное – идеальное; но ложное бытие, как еще ранее Платона учил Анаксимандр Милетский[2], по справедливости *должно* страдать и гибнуть и не заслуживает сожаления, а истинное по существу своему не может страдать и, следовательно, не

[1] Сила его цела, когда обратится в землю (Tabula smaragdina). – *Прим. авт.* [Почти точная цитата из мистического сочинения «Tabula smaragdina» (Изумрудная таблица) – см.: Amphitheatrum sapintiae aeternae… Magdeburgi, Anno MDCVIII (Амфитеатр вечной мудрости… Магдебург, 1653), с которым Вл. Соловьев познакомился, по всей вероятности, во время занятий гностическими учениями в Британском музее в 1876 г. Эта же латинская фраза стала названием стихотворения Вл. Соловьева, написанного 16 мая 1876 г. и опубликованного в журнале «Русь» (1883. № 7). – *Прим. изд.*].

[2] См.: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 270–273. – *Прим. изд.*

может вызывать жалости, – и вот почему умирающий Сократ только радовался, переходя из мира, не стоящего жалости, туда, где нет для нее предмета. Наконец, и для нравственности аскетической нельзя найти глубокого основания в идеализме; ибо последовательный идеалист стыдится вообще того, что он имеет тело, как говорил величайший из последователей Платона – Плотин[1], но такой стыд в нравственном отношении безразличен. Так как человеку, пока он живет на земле, невозможно быть бестелесным, то в силу бесспорного правила: ad impossibilia nemo obligatur (к невозможному никто не обязывается[2]) – стыд своей телесности или обязывает к самоубийству, или совсем ни к чему не обязывает.

Если принимать буддизм и платонизм не как необходимые переходные ступени универсального сознания, чем они действительно были, а видеть в том или в другом из них последнее слово вселенской истины, то спрашивается: что же они, собственно, дали человечеству, с каким приобретением его оставили? Сами по себе они не только ничего не дали, но и ничего не обещали. Было от века противоположение «нирваны» и «сансары» – пустоты блаженной для духовно пробуждающихся и пустоты мучительной для духовно спящих, и был непреложный закон причиняющих дел и причиненных состояний *(карма),* который путем бесчисленных перерождений ведет существо из мучительной пустоты в пустое блаженство. Как это было до Будды, так осталось и после него и останется до бесконечности. С точки зрения самого буддизма никто из его последователей, отдающих себе отчет в своих мыслях, не может утверждать, что Будда что-нибудь исправил в мировом порядке, создал что-нибудь новое, кого-нибудь действительно спас. И впереди нет места ни для какого обетования. Точно то

[1] Вл. Соловьев, вероятно, имеет в виду первые слова из книги «Жизнь Плотина» Порфирия, ученика Плотина и автора достоверного описания жизни учителя. Ср.: «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике…» (*Порфирий.* Жизнь Плотина // *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 427). – *Прим. изд.*

[2] Положение Римского права. – *Прим. изд.*

же в конце концов и с точки зрения идеализма. Есть вечный, истинно-сущий мир умопостигаемых идей и кажущийся мир чувственных явлений; между ними нет действительного моста, быть в одном – значит не быть в другом, такое раздвоение было всегда и останется вовеки – идеализм не дает примирения в настоящем и не обещает его в будущем[1].

Иначе выступает христианство: оно дает и обещает человечеству нечто действительно новое. Оно дает живой образ личности, совершенной не отрицательным только совершенством безволия и не мысленным только совершенством идеального созерцания, а совершенством безусловным и всецелым, идущим до конца и потому побеждающим смерть. Христианство *открывает* человечеству безусловно-совершенную и потому *телесно* воскресающую личность; оно обещает человечеству сообразное этому личному началу совершенное общество, а так как именно это общество не может быть создано внешним и насильственным образом (тогда оно было бы несовершенным), то *обещание* его заключает в себе *задачу* для человечества и для каждого человека содействовать открывшейся миру совершенной личной силе в деле преобразования всемирной среды для собирательного воплощения в ней Царства Божия. Окончательная истина, или безусловный и положительный универсализм, очевидно, не может быть только личным или только общественным: он должен выражать полноту и целость жизни лично-общественной. Истинное христианство есть совершенное единство трех неразрывно между собою связанных основ: 1) *абсолютное событие* – откровение совершенной личности – телесно-воскресшего Богочеловека Христа; 2) абсолютное *обещание* – сообразного совершенной личности общества, или Царства Божия, и 3) абсолютная *задача* – способствовать исполнению этого обещания чрез перерождение всей нашей личной и общественной среды в духе

[1] Минутный подъем Платоновой мысли до идеи Эроса как моста, соединяющего мир истинно-сущего с материальною действительностью, остался без последствий: философ указал в загадочных выражениях на этот мост, но оказался не в силах идти по нему и вести других (см.: *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 9. – *Прим. изд.*).

Христовом. – С забвением или пренебрежением одной из этих трех основ все дело парализуется и извращается, – вот почему, хотя христианство есть безусловное и окончательное откровение истины, нравственное развитие человечества, так же как и его внешняя история, не прекратилось после явления Христа. То, что сбылось, и то, что обещано, стоят твердо в пределах вечности и не от нас зависят. Но задача настоящего в наших руках; мы сами должны действовать для нравственного перерождения своей жизни. С этою общею задачей связывается и особое дело нравственной философии: ей предстоит определить и выяснить в условиях исторической действительности должное взаимоотношение между всеми основными элементами и областями лично-общественного целого согласно его окончательной норме.

Глава двенадцатая.
Отвлеченный субъективизм в нравственности

I

На той ступени, до которой человеческое сознание исторически достигает в христианстве, нравственная жизнь открывается как *задача* всеобщая и всеобъемлющая. Прежде чем говорить об определяющихся для нас исторических условиях этой задачи, мы должны устранить взгляд, принципиально отрицающий нравственность как историческую задачу, или дело собирательного человека, и всецело сводящий ее к субъективным, моральным побуждениям единичных лиц. Этот взгляд произвольно ставит человеческому добру такие тесные границы, которых оно в действительности не знает и не знало. Собственно говоря, нравственность никогда не была только делом личного чувства или правилом частного поведения. В быте родовом нравственные требования благоговения, жалости и стыда были неразрывно связаны с

обязанностями родича к родовому союзу – «моральное» не отделялось от «социального», единичное – от собирательного, и если при этом оказывалась нравственность довольно низменная и ограниченная, то это происходило не от того, что она была собирательная, а лишь в силу общего невысокого уровня и тесного объема данного быта, выражавшего лишь начальную ступень исторического развития; она была низменна и ограниченна только сравнительно с дальнейшим прогрессом нравственности, а никак не сравнительно с нравственностью дикарей, живущих на деревьях и в пещерах. И с образованием государственного строя, несмотря на относительное выделение и обособление домашней жизни, нравственность вообще определялась взаимоотношением между лицами и тем собирательным целым – отныне более обширным и сложным, – к которому они принадлежали. Нельзя было быть нравственным вне определенной и положительной связи с государством, нравственность была прежде всего гражданскою доблестью, и если эта virtus antiqua[1] нас окончательно не удовлетворяет, то не потому, конечно, что она была доблестью *гражданскою,* а не домашнею *только,* но потому, что сама гражданственность эта была слишком далека от настоящего общественного идеала, представляла лишь переход от варварства к истинно человеческой культуре. Если нравственность полагалась в доблестном служении общественному целому – государству, но при этом само государство держалось на рабстве, постоянных войнах и т.д., то осуждению здесь подлежит не общественный характер нравственности, а безнравственный характер общества. Точно так же мы по справедливости осуждаем средневековый церковный строй нравственности, но не за то, конечно, что он был церковным, а за то, что сама церковь тогдашняя была далека от образа истинно нравственной организации, за то, что она вместе с добром организовала и зло – глубочайшее зло религиозных преследований и мучительств, нарушая этим безусловное начало нравственности в его собственной, внутренней области.

[1] Старинная доблесть (*лат.*).

Христианство как «Евангелие царствия» является с идеалом безусловно высоким, с требованием абсолютной нравственности. Должна ли эта нравственность быть *только субъективною,* исчерпываться только внутренними состояниями и единоличными действиями субъекта? Ответ содержится уже в самом вопросе; но чтобы вывести дело начистоту, признаем сначала то, что есть истинного у сторонников исключительно субъективного христианства. Несомненно, что совершенное, или абсолютное, нравственное состояние должно быть внутренне вполне испытано, прочувствовано и усвоено единичным лицом – должно стать его *собственным* состоянием, содержанием его жизни. Если бы совершенная нравственность призналась субъективною в этом смысле, тогда спорить можно было бы только о названиях. Но дело касается другого вопроса: каким образом это нравственное совершенство достигается отдельными лицами – исключительно ли путем внутренней работы каждого над собою и провозглашения ее результатов или же с *помощью* известного общественного процесса, действующего не только лично, но и собирательно? Сторонники первого взгляда, сводящего все к единоличной нравственной работе, не отвергают, конечно, ни общежития, ни нравственного улучшения его форм, но они полагают, что это есть лишь простое, неизбежное следствие личных нравственных успехов: каков человек, таково и общество, стоит только каждому понять и раскрыть свою истинную сущность, возбудить в душе своей добрые чувства – и на земле водворится рай. Что без добрых чувств и мыслей не может быть ни личной, ни общественной нравственности, – это бесспорно. Так же бесспорно и то, что если бы все единичные люди были добры, то таким же было бы и общество. Но думать, что одной наличной добродетели нескольких лучших людей *достаточно,* чтобы переродить нравственно всех остальных, – значит переходить в ту область, где младенцы рождаются из розовых кустов и где нищие за неимением хлеба едят сладкие пирожки. Ведь вопрос здесь именно не в том только, достаточно ли нравственных усилий отдельного лица для *его* совершенствования, а еще в том, возможно ли одними этими единичными

усилиями достигнуть того, чтобы *другие* люди, никаких нравственных усилий не делающие, *начали* их делать?

Недостаточность субъективного добра и необходимость его собирательного воплощения слишком очевидно доказывается всем ходом человеческой истории. Я ограничусь только одним наглядным пояснением.

II

В конце Гомеровой «Одиссеи» с видимым сочувствием рассказывается, как этот типичный герой эллинизма, победивший наконец вражду богов и людей и истребивший своих соперников, восстановляет правду и порядок в своем доме. С помощью своего сына он казнит тех слуг, которые во время его двадцатилетнего безвестного отсутствия, когда он всеми считался умершим, не противились женихам Пенелопы, хозяйничавшим в его доме, и перешли на их сторону:

Залу очистив и все приведя там в обычный порядок,
Выйти оттуда они осужденным рабыням велели,
Собрали их на дворе, меж стеною и житною башней,
Всех, и в безвыходном заперли месте, откуда спасенья
Быть не могло никакого, и сын Одиссеев сказал им:
Честною смертью, развратницы, вы умереть недостойны,
Вы, столь меня и мою благородную мать Пенелопу
Здесь осрамившие, в доме моем с женихами слюбившись.
Кончив, канат корабля черноносого взял он и туго
Так натянул, укрепивши его на колоннах под сводом
Башни, что было ногой до земли им достать невозможно.
Там, как дрозды длиннокрылые или как голуби, в сети
Целою стаей – летя на ночлег свой – попавшие (в тесных
Петлях трепещут они, и ночлег им становится гробом),
Все на канате они, голова с головою, повисли;
Петлями шею стянули у каждой, и смерть их постигла
Скоро: немного подергав ногами, все разом утихли.
Силою вытащен после на двор козовод был Мелантий:

Медью нещадною вырвали ноздри, обрезали уши,
Руки и ноги отсекли ему, и потом, изрубивши
В крохи его, на съедение бросили жадным собакам.
(Одиссея, XXII, 457–477, пер. Жуковского)

Одиссей и Телемак не только не были извергами, а напротив, представляют высший идеал гомерической эпохи. Личная их нравственность была безупречна, они были исполнены благочестия, мудрости, справедливости и всех семейных добродетелей. Одиссей, сверх того, несмотря на свое мужество и твердость в бедствиях, имел крайне чувствительное сердце и плакал при всяком удобном случае. Это характерная и весьма замечательная черта, сопровождающая его через всю поэму. Так как я не встречал в литературе особых указаний на эту преобладающую черту гомерического героя, то позволю себе некоторые подробности. Уже при первом своем появлении в «Одиссее» герой ее изображается плачущим:

Он одиноко сидел на утесистом бреге и плакал;
Горем и вздохами душу питая, там дни проводил он,
Взор, помраченный слезами, вперив в пустынное море.
Целые семь лет, –
(V, 83–84; также 151, 153, 156–158).

Рассказывает он сам:

Целые семь лет утратил я там, и текли непрестанно
Слезы мои на одежды, мне данные нимфой бессмертной.
(VII, 259, 260)

Плакал он при мысли о далекой родине и семье, а также при воспоминании о своих собственных подвигах:

Муза внушила певцу возгласить о людях знаменитых
Повесть о храбром Ахилле и мудром царе Одиссее.
Начал великую песнь Демодок, Одиссей же, своею

Сильной рукою широкопурпурную мантию взявши,
Голову ею облек и лицо благородное скрыл в ней.
Слез он своих не хотел показать феакийцам.
(VIII, 73, 75, 88–86)

И далее:

Так об ахеянах пел Демодок; несказанно растроган
Был Одиссей, и ресницы его орошались слезами.
Так сокрушенная плачет вдовица над телом супруга,
Павшего в битве упорной у всех впереди перед градом,
Силясь от дня рокового спасти сограждан и семейство.
(531–525)

Плачет он, когда узнает от Цирцеи о предстоящем ему, впрочем совершенно благополучном, путешествии в области Аида:

Так говорила богиня, во мне растерзалося сердце;
Горько заплакал я, сидя на ложе; мне стала противна
Жизнь, и на солнечный свет поглядеть не хотел я, и долго
Рвался, и долго, простершись на ложе, рыдал безутешно.
(X, 496–499)

Неудивительно, что Одиссей плачет, когда видит тень своей матери (XI, 87), но на него так же трогательно действует и тень самого плохого и беспутного из его дружинников, который

Демоном зла был погублен и силой вина несказанной.
(XI, 61)

Младший из всех на моем корабле, Эльпенор, неотличный
Смелостью в битвах, нещедро умом от богов одаренный,
Спать для прохлады ушел на площадку возвышенной кровли
Дома Цирцеи священного, крепким вином охмеленный.

Шумные сборы товарищей, в путь уже готовых, услышав,
Вдруг он вскочил, и от хмеля забыв, что назад обратиться
Должен был прежде, чтоб с кровли высокой сойти по ступеням,
Прянул спросонья вперед, сорвался и, ударясь затылком
Оземь, сломил позвоночную кость, и душа отлетела
В область Аида.

(X, 552–561)

Слезы я пролил, увидя его; состраданье мне душу проникло.

(XI, 55)

Плачет он и при виде Агамемнона:

Так мы, о многом минувшем беседуя, друг подле друга
Грустно сидели, и слезы лилися по нашим ланитам.

(XI, 465–466)

Горько плачет Одиссей, очутившись наконец в родной Итаке (XIII, 219–221), и еще сильнее при первом свидании с сыном:

В сердце тогда им обоим проникло желание плача:
Подняли оба пронзительный вопль сокрушенья; как стонет
Сокол иль крутокогтистый орел, у которых охотник
Выкрал еще некрылатых птенцов из родного гнезда их,
Так, заливаясь слезами, рыдали они и стонали
Громко, и в плаче могло б их застать заходящее солнце.

(XVI, 215–220)

Прослезился Одиссей и при виде своего старого пса Аргуса:

вкось на него поглядевши, слезу,
от Эвмея
Скрытно, обтер Одиссей...

(XVII, 304–305)

Плачет он перед убийством женихов, обнимаясь с божественным свинопасом Эвмеем и богоравным коровником Филотием (XXI, 225–227), и также плачет после зверской расправы с двенадцатью служанками и козоводом Мелантием:

Он же дал волю слезам; он рыдал от веселья и скорби,
Всех при свидании милых домашних своих узнавая.
(XVII, 500 – 501)

И две последние песни Одиссея не обходятся, конечно, без обильных слез героя:

...Скорбью великой наполнилась грудь Одиссея;
Плача, приникнул он к сердцу испытанной верной супруги.
(XXIII, 231–232)

И далее:

Так Одиссею явился отец, сокрушенный и дряхлый.
Он притаился под грушей, дал волю слезам и, в молчаньи
Стоя, там плакал...
(XXIV, 233–235)

Со стороны личной, субъективной чувствительности Одиссей, очевидно, нисколько не уступал самому психически развитому и тонконервному человеку наших дней. Вообще, все нравственные чувства и сердечные движения, доступные нам, были также доступны Гомеровым героям, и не по отношению только к их ближним в тесном смысле этого слова, т.е. к людям, связанным с ними непосредственною общностью интересов, но также и относительно чужих и далеких: такими были феакийцы для потерпевшего крушение Одиссея, – и, однако, какие мягко-человечные установляются между ними взаимные отношения! И если при всем том лучшие из героев древности со спокойною совестью совершали такие дела, которые для нас теперь морально невозможны, то это проис-

ходило, конечно, не от недостатка у них личной, субъективной нравственности. К добрым человеческим чувствам относительно своих и чужих эти люди во всяком случае были так же способны, как и мы. В чем же тут разница и откуда эта перемена? Почему добродетельные, мудрые и *чувствительные* люди гомерической эпохи считали позволительным и похвальным вешать легкомысленных служанок, как дроздов, и крошить недостойных слуг на корм собакам, тогда как ныне такие поступки могут совершаться только маниаками или прирожденными преступниками? Рассуждая отвлеченно, можно было бы предположить, что у людей той далекой эпохи хотя были добрые душевные чувства и движения, но не было сознательных добрых *принципов* и правил, а потому и у лучшего человека рядом с тончайшими нравственными аффектами могли беспрепятственно проявляться порывы дикого зверства, именно по причине простого фактического характера его нравственности, по причине отсутствия формального критерия между должным и недолжным или ясного сознания о различии добра и зла. Но на самом деле такого формального недостатка в античном миросозерцании мы не находим.

Древние люди, так же как и мы, не только имели в себе фактически добрые и злые природные свойства, но также различали принципиально добро от зла и признавали, что первому должно отдавать безусловное предпочтение. В тех же Гомеровых поэмах, поражающих нас иногда своими этическими варваризмами, понятие нравственного долга выступает с полною ясностью. Конечно, образ мыслей и выражения Пенелопы и Канта не совсем совпадают между собою, тем не менее в следующих, например, словах Одиссеевой жены мы встречаем решительное утверждение нравственного добра как принципа вечного, необходимого и *всеобщего.*

...Ненадолго нам жизнь достается на свете;
Кто здесь и сам без любви и в поступках любви не являет,
Тот ненавистен, пока на земле он живет, и желают
Зла ему люди; от них поносим он нещадно и мертвый;

Кто ж, беспорочный душой, и в поступках своих беспорочен, –
Имя его, с похвалой по земле разносимое, славят
Все племена и народы, *все* добрым его величают.

(XIX, 328–334)

III

Форма нравственного сознания, именно безусловная обязательность добра и безусловная непозволительность зла, была в уме древних, как и в нашем; но, может быть, важная разница между ними и нами в нравственной оценке одних и тех же поступков происходит от изменения в самом *содержании* нравственного идеала. Что благодаря Евангелию наш идеал добродетели и святости гораздо выше и шире гомеровского, – это не подлежит сомнению. Но также несомненно и то, что этот совершенный нравственный идеал, принимаемый только отвлеченно-теоретически, без объективного воплощения, не производит никакого изменения не только в жизни, но и в действительном нравственном *сознании* людей, нисколько не возвышает их практического *мерила* для оценки своих и чужих поступков.

Нужно ли снова вспоминать представителей средневекового христианства, которые со спокойною совестью и даже сознанием своей нравственной обязанности и заслуги относились к предполагаемым врагам своей церкви еще с большею жестокостью, чем Одиссей к врагам своей семьи, а в более близкое к нам и более просвещенное время разве американские плантаторы, принадлежа к христианскому вероисповеданию, тем самым не стояли под знаменем безусловно высокого нравственного идеала? – и, однако, они не только на деле относились к своим черным невольникам вообще не лучше, чем язычник Одиссей к своим неверным слугам, но и считали себя в этом (подобно ему же) *правыми;* следовательно, не только их дела, но и их жизненное сознание оставалось не затронутым тою высшею правдою, которую они отвлеченно-теоретически признавали.

В очерках из истории Тамбовского края, И. И. Дубасова, рассказывается о подвигах елатомского помещика К-рова, процветавшего в сороковых годах настоящего столетия. Кроме того, что многие крестьяне (особенно дети) были им замучены до смерти, следствием обнаружено, что в имении К-рова не было ни одного неизбитого крестьянина и ни одной крепостной девушки непоруганной. Но особенно важны не эти «злоупотребления», а отношение к ним общественной среды. На повальном обыске в Елатомском уезде большинство дворян отозвались о К-рове, что он «истинно благородный человек». Иные к этому прибавляли: «К-ров – истинный христианин и исполняет все христианские обряды». А предводитель дворянства писал губернатору: «Весь уезд встревожен по случаю *бедствий* господина К-рова». Дело кончилось тем, что «истинный христианин» был освобожден от уголовной ответственности, и елатомское дворянство успокоилось (Очерки из ист. Тамб. края, исслед. И. И. Дубасова, вып. 1, Тамбов, 1890, стр. 162–167). Таким же сочувствием в своей среде пользовался другой, еще более знаменитый тамбовский помещик, кн. Ю. Н. Г-н, про которого, однако, не без основания писали шефу жандармов: «И сами животные при встрече с Ю. Н-чем инстинктивно прятались куда попало» (там же, стр. 92).

Между героем Гомера и героями г. Дубасова прошло около трех тысяч лет, но никакой существенной и прочной перемены в жизни и нравственном сознании людей относительно несвободной части населения не совершилось. Те же бесчеловечные отношения, которые одобрялись в гомерическую эпоху древними эллинами, они же считались дозволительными и у американских и русских рабовладельцев в первой половине XIX века. И если теперь эти отношения нас возмущают, то это повышение этических требований произошло не в те три тысячелетия, а лишь в три последние *десятилетия* (для нас и американцев, а для Западной Европы несколькими десятилетиями раньше). Что же случилось в это недавнее время, что произвело в столь короткий срок такую перемену, какой не могли совершить долгие века исторического развития? Яви-

лась ли в наши дни какая-нибудь новая нравственная идея, новый, более высокий нравственный идеал?

Ничего такого не было и быть не могло, потому что идеала более высокого, чем тот, который открылся восемнадцать веков тому назад, придумать нельзя. Этот идеал был известен «истинным христианам» американских штатов и русских губерний. Никакой новой идеи по этой части они узнать не могли; но они *испытали новый факт.* То, чего идея, ограниченная субъективною сферой личной нравственности, не могла сделать в течение тысячелетий, она сделала в несколько лет, когда воплотилась в публичной силе и стала *общим делом.* При весьма различных исторических условиях и в Америке, и в России организованное общественное целое, обладающее властью, решило положить конец слишком грубому нарушению христианской – Божьей и человеческой – правды в общественном строе. В Америке это было достигнуто ценою крови, страшною междоусобною войною, у нас – властным правительственным действием[1]. Только благодаря этому действию основные требования справедливости и человеколюбия (предполагаемые высшим идеалом, хотя и не исчерпывающие его) были перенесены из тесных и шатких пределов субъективного чувства на широкую и твердую почву объективной действительности, – превращены в общий и обязательный закон жизни. И вот мы видим, что этот внешний государственный акт сразу поднимает у нас уровень внутреннего сознания, т.е. делает то, чего не могли сделать сами по себе тысячелетия нравственной проповеди. Конечно, само это общественное движение и правительственное действие были обусловлены прежнею проповедью, но для большинства, для целой среды общественной эта проповедь получила силу только тогда, когда *воплотилась* в организованных властно мероприятиях. Благодаря внешнему стеснению зверские инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти в бездейственное состояние, от неупражнения постепенно *атрофировались* и у большинства

[1] Имеется в виду гражданская война в США (1861–1865) и крестьянская реформа 1861 г. в России. – *Прим. изд.*

исчезли и перестали передаваться следующим поколениям. Теперь даже люди, откровенно вздыхающие по крепостном праве, делают *искренние* оговорки относительно «*злоупотреблений»,* тогда как эти самые злоупотребления сорок лет тому назад признавались совместными с «истинным благородством» и даже с «истинным христианством». А между тем нет никакого основания думать, чтобы тогдашние отцы были сами по себе хуже нынешних сыновей.

Положим, что герои г. Дубасова, которых тамбовское дворянство защищало лишь ради сословного интереса, стояли действительно ниже среднего уровня окружающего их общества. Но и помимо них какое множество было совершенно порядочных, чуждых всякого злодейства людей, которые добросовестно считали себя вправе в полной мере пользоваться помещичьими преимуществами и, например, торговать крепостными душами, как рабочим скотом, – гуртом и в розницу. И если теперь подобные вещи невозможны уже и для негодяев, хотя бы они того желали, то каким же образом этот объективный успех добра, это реальное улучшение жизни можно приписывать прогрессу личной нравственности?

Нравственная природа человека в своих внутренних, субъективных основах неизменна. Так же и относительное число добрых и злых людей, надо полагать, не изменяется: едва ли кто решится утверждать, что теперь праведников больше, чем было несколько веков или тысячелетий тому назад. Несомненно, наконец, и то, что высочайшие нравственные идеи и идеалы сами по себе, отвлеченно взятые, никакого прочного улучшения в жизни и нравственном сознании не производят. Я указал на бесспорный и непоколебимый исторический факт: такие и еще худшие зверства, какие добродетельный язычник Гомеровой поэмы совершал с одобрения своей общественной среды, совершались и через тысячи лет после него ревнителями христианской веры – испанскими инквизиторами и рабовладельцами-христианами, также с одобрения их общественной среды, несмотря на происшедшее между тем возвышение индивидуально-нравственного идеала. А теперь

подобные поступки возможны только для заведомых маниаков и профессиональных преступников. И произошел этот внезапный прогресс только потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованиями и превратила их в объективный закон жизни.

IV

Начало совершенного добра, открывшееся в христианстве, не упраздняет объективного строения человеческой общественности, а пользуется ею как формой и орудием для воплощения своего безусловного нравственного содержания: оно требует, чтобы человеческое общество становилось *организованною нравственностью.* Опыт с полною очевидностью показывает, что когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективные требования добра от себя и от других неизбежно понижаются. Поэтому настоящий вопрос идет не о субъективной или объективной, не о личной или общественной нравственности, а только о нравственности слабой или сильной, осуществленной или неосуществленной. Всякая степень нравственного сознания неизбежно стремится к своему лично-общественному осуществлению, и отличие высшей и окончательной степени от низших не в том, конечно, что на ней нравственность остается навсегда только субъективною, т.е. неосуществленною, бессильною, – странное бы это было преимущество! – а в том, что это осуществление должно быть полным, или *всеобъемлющим,* а потому и требует несравненно более трудного, сложного и продолжительного процесса, нежели прежние собирательные воплощения нравственности. В родовой жизни доступная ей степень добра воплощается легко и свободно – без всякой *истории;* далее, образование обширных национально-политических групп для реализации большей суммы и высшей степени добра наполняет своими перипетиями многие исторические века, – насколько же огромнее настоящая нравственная задача, завещанная нам христианством и требующая образования среды для дей-

ствительного восприятия добра – *безусловного и всемирного!* Это добро в своем положительном понятии заключает полноту человеческих взаимоотношений. Нравственно перерожденное человечество не может быть беднее содержанием, нежели человечество натуральное. Следовательно, задача состоит не в том, чтобы уничтожить существующие расчленения общественные, а в том, чтобы привести их в должную, добрую, или нравственную, связь между собою. Когда процесс космический достиг до создания высших животных форм, то низшая форма – *червя* – не была исключена как недостойная сама по себе, а получила только новое, более подобающее место, перестала быть единственною и явною (актуальною) основой жизни, вобралась внутрь – стала *чревом* – служебным орудием, скрытым ради красоты. И другие образования, господствующие на низших ступенях, были сохранены (не только материально, но и формально) как составные, подчиненные части и органы высшего целого. Подобным образом христианское человечество – высшая форма духовной собирательной жизни – осуществляется, не уничтожая исторические общественные образования и расчленения, а приводя их в должное соответствие с собою и взаимно друг с другом, согласно безусловному нравственному началу.

Требование этого согласия отнимает всякое оправдание у морального субъективизма, который держится за ложно понятый интерес автономии воли. Нравственная воля должна определяться к действиям исключительно чрез себя саму, всякое ее подчинение какому-нибудь *извне* идущему предписанию или повелению нарушает ее самозаконность и потому должно быть признано недостойным – вот *истинное* начало нравственной автономии, но когда дело идет об организации общественной среды поначалу *безусловного добра,* то ведь такая организация есть не ограничение, а *исполнение* личной нравственной воли, – есть то самое, чего она хочет. Я, как нравственное существо, *хочу,* чтобы на земле царствовало добро, я *знаю,* что один не могу этого достигнуть, и я *вижу* собирательную организацию, предназначенную для этой *моей* цели, – ясно, что

эта организация не только не ограничивает меня, а, напротив, снимает с меня мою индивидуальную ограниченность, расширяет и усиливает мою нравственную волю. Каждый, поскольку его воля нравственна, внутренне участвует в этой всеобщей организации нравственности, и ясно, что могущие отсюда вытекать относительные внешне ограничения для отдельных лиц утверждаются их собственным высшим решением и, следовательно, никак не могут нарушать моральной самозаконности. Для человека нравственно настроенного важно здесь только одно: чтобы собирательная организация человека *действительно* подчинялась *безусловному нравственному* началу, чтобы общественная жизнь *в самом деле* принимала к исполнению нормы добра – правду и милосердие – во всех делах и отношениях между людьми, чтобы лично-общественная среда *по существу* становилась *организованным добром.* Ясно, что, подчиняясь такой общественной среде, которая сама действительно подчиняется началу безусловного добра и на деле сообразуется с ним, личность ничего не может потерять, ибо *такой* характер общественной среды по понятию своему не совместим ни с каким произвольным стеснением личных прав, не говоря уже о грубых насилиях и мучительствах. *Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру,* без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет: ее права вытекают только из того нравственного удовлетворения или восполнения, которое она дает *каждому лицу.* С этой стороны истина нравственного универсализма, о которой говорится в этой главе, найдет свое дальнейшее пояснение и развитие в следующей.

Что же касается до автономии *злой воли,* то никакая организация добра не воспрепятствует сознательным злодеям хотеть зла для зла и действовать в таком направлении. С этой стороны организация добра имеет дело лишь с внешними пределами злой деятельности, необходимо вытекающими из природы человека и из смысла истории. Об этих объективных пределах объективному злу, необходимо полагаемых органи-

зациею добра, но далеко ее не исчерпывающих, мы будем говорить ниже, в главах об уголовном вопросе и об отношениях между правом и нравственностью.

Глава тринадцатая.
Нравственная норма общественности

I

Истинное определение общества как *организованной нравственности* устраняет обе модные ныне лжи: *морального субъективизма,* отнимающего у нравственной воли реальные способы ее осуществления в общей жизни, и *социального реализма,* по которому данные общественные учреждения и интересы имеют решающее для жизни значение сами по себе, так что высшие нравственные начала оказываются в лучшем случае лишь средствами или орудиями для охранения этих интересов. С такой весьма распространенной ныне точки зрения та или другая *реальная форма* общественности есть, в сущности, настоящее и главное, хотя ей и стараются придать нравственное оправдание, связать ее с нравственными основами и нормами. Но когда ищут для человеческого общества нравственных опор, тем самым показывают, что не только определенная форма общества, но и общественность, *как такая,* не есть высшее и безусловное определение человека. И в самом деле, если бы он определялся по существу своему как животное общественное (ζωον πολιτικόν)[1] *и больше ничего,* то этим крайне суживалось бы *содержание* в понятии «человек» и вместе с тем значительно расширялся бы *объем* этого понятия: в человечество пришлось бы включить некоторых животных, напр. муравьев, для которых общественность, как такая, составляет существенный признак ничуть не менее, чем для человека. «Гнезда муравьев, – говорит самый основатель-

[1] Определение Аристотеля (Никомахова этика 1097b, 11–12, 1169b, 18; Политика 1253 a2). – *Прим. изд.*

ный исследователь их жизни, сэр Джон Леббок, – не простые собрания независимых особей, ниже временные сообщества, как стаи перелетных птиц, но организованные общежития, трудящиеся с величайшим согласием ради общего блага»[1]. Эти общежития заключают в себе иногда такое многочисленное население, что, по замечанию того же натуралиста, из человеческих городов, может быть, только Лондон и Пекин могут сравниться с ними[2]. Гораздо более важны три внутренние свойства муравьиного общежития: сложная общественная организация, затем определенное различие в степенях этой организации между отдельными обществами, – различие, совершенно аналогичное постепенному развитию форм человеческой культуры от охотничьего до земледельческого быта, что показывает, что муравьиная общественность произошла не каким-нибудь случайным и исключительным образом, а развилась по некоторым общим социологическим законам, и, наконец, замечательна чрезвычайная крепость и устойчивость общественной связи, удивительная практическая солидарность между всеми членами муравьиного гражданства, когда дело касается общего блага.

Относительно первого пункта: если характеристичный признак цивилизации есть разделение труда, то невозможно отрицать существования муравьиной цивилизации. Разделение труда проведено здесь крайне резко. Есть воины весьма храбрые, вооруженные непомерно развитыми клещеобразными челюстями, которыми они ловко схватывают и отрывают вражьи головы, но, впрочем, не способны ни к чему другому; есть рабочие, отличающиеся трудолюбием и искусством; есть господа с противоположными качествами, доходящими до того, что они уже не умеют сами ни кормиться, ни ходить, а могут лишь пользоваться чужими услугами; есть, наконец,

[1] «Муравьи, пчелы и осы. Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых», сэра Джона Леббока, перев. с 5-го изд. Д. В. Аверкиева. СПб., 1884, стр. 92.

[2] «Муравьи, пчелы и осы. Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых», сэра Джона Леббока, перев. с 5-го изд. Д. В. Аверкиева. СПб., 1884, стр. 92.

рабы (которых не нужно смешивать с рабочими)[1] – они добываются завоеванием и принадлежат к другим видам муравьев, что не мешает их полной преданности своим господам. Высокая степень муравьиной цивилизации помимо такого разделения труда доказывается еще обилием домашних животных (т.е. прирученных насекомых из других зоологических семейств). «По правде можно сказать, – замечает Леббок (разумеется, не без некоторого преувеличения), – что наши английские муравьи обладают бóльшим разнообразием домашних животных, чем мы сами»[2]. Некоторые из этих домашних насекомых, старательно воспитываемых муравьями, служат для питания (таковы в особенности медоточивые *тли* (aphidae), которых Линней называет муравьиными коровами (aphis formicarum vacca)), другие исполняют некоторые необходимые общественные работы, напр. служат мусорщиками[3], третьи, по мнению Леббока, держатся только для забавы[4] – вроде наших мопсов или канареек. Энтомолог Андре представил список 584 видов насекомых, которые обычно встречаются в сообществе муравьев[5].

В настоящее время для многих обширных населенных муравьиных общежитий главным средством существования служат собираемые ими обильные запасы растительных продуктов; толпы рабочих муравьев систематически и искусно

---

[1] Рабочие муравьи (как и рабочие пчелы) не представляют, как известно, особой породы, а происходят от общей матки, но только остаются недоразвитыми (в половом отношении).

[2] «Муравьи, пчелы и осы. Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых», сэра Джона Леббока, перев. с 5-го изд. Д. В. Аверкиева. СПб., 1884, стр. 73.

[3] «Муравьи, пчелы и осы. Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых», сэра Джона Леббока, перев. с 5-го изд. Д. В. Аверкиева. СПб., 1884, стр. 74.

[4] «Муравьи, пчелы и осы. Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых», сэра Джона Леббока, перев. с 5-го изд. Д. В. Аверкиева. СПб., 1884, стр. 76.

[5] «Муравьи, пчелы и осы. Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых», сэра Джона Леббока, перев. с 5-го изд. Д. В. Аверкиева. СПб., 1884, стр. 73.

перерезают травяные стебли и черенки листьев – как бы *жнут* их; но это подобие земледелия не есть ни единственный, ни первоначальный у них способ существования. «Мы найдем, – говорит Леббок, – у различных видов муравьев различные условия жизни, любопытно соответствующие ранним стадиям человеческого прогресса. Например, некоторые виды, как formica fusca, живут преимущественно добытым на охоте; хотя они и питаются отчасти медвянистым соком тлей, они еще не приручили этих насекомых. Эти муравьи, вероятно, сохраняют обычаи, некогда общие для всех муравьев. Они похожи на низшие расы людей, которые существуют главнейше охотою. Подобно им, они бродят по лесам и пустыням, живут сравнительно небольшими общежитиями, и у них мало развиты инстинкты совокупного действия. Они охотятся в одиночку, и их битвы – поединки, как у гомеровских героев. Такие виды, как Lassius flavius, явно представляют высший тип общественной жизни; они являют более искусства в зодчестве; можно буквально сказать, что они приручили известные виды тлей и могут быть сравнены с пастушескою стадией человеческого прогресса – с племенами, которые живут продуктами своих стад и табунов. Их общежития гораздо многочисленнее; они действуют с большим согласием; их сражения уже не простые поединки, но они знают, как действовать в совокупности. Я готов предположить, что они постепенно истребят чисто-охотничьи виды, точно так как дикари исчезают перед более развитыми племенами. Наконец, земледельческие народы могут быть сравнены с муравьями-жнецами. Вот, кажется, три главные типа, представляющие любопытную аналогию с тремя великими фазами – охотничьей, пастушеской и земледельческой стадиями – в истории человеческого развития»[1].

Кроме сложности социального строя и постепенности культурного развития муравьиные общежития отличаются еще, как выше замечено, чрезвычайною крепостью обществен-

[1] «Муравьи, пчелы и осы. Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых», сэра Джона Леббока, перев. с 5-го изд. Д. В. Аверкиева. СПб., 1884, 89–90.

ной связи. Наш автор неоднократно свидетельствует о «высочайшем согласии, царствующем между принадлежащими к одному и тому же обществу»[1]. Это согласие обусловливается *исключительно* общим благом. На основании не одних только наблюдений, но и многочисленных экспериментов Леббок доказывает, что во всех случаях, когда отдельный муравей предпринимает что-нибудь полезное для всего общежития, но превышающее его собственные силы, например перетащить в муравейник мертвую муху или жука, на которых он натолкнулся, он всегда зовет и находит товарищей, которые ему помогают; напротив, когда отдельный муравей впадает в какое-нибудь бедствие, касающееся только его одного, то это не вызывает обыкновенно никакого сочувствия и никакой помощи ему не оказывается; терпеливый естествоиспытатель множество раз приводил в бесчувственное состояние отдельных муравьев посредством хлороформа или водки: сограждане или не обращали на несчастных никакого внимания, или выбрасывали их вон, как падаль. Но нежное участие к личному горю не связано ни с какою общественною функцией и, следовательно, не входит в понятие общественности, как такой; зато чувство гражданского долга и преданность общему порядку так велики у муравьев, что никогда никаких ссор и усобиц у них не происходит; вооруженные их силы предназначаются только для внешних войн, и в тех самых высокоразвитых общежитиях, которые обладают даже особым классом мусорщиков и особою породой домашних шутов, ни один наблюдатель не мог заметить никаких признаков организованной полиции или жандармерии.

II

Общественность для рассмотренных животных есть признак, по крайней мере столь же существенный, как для

[1] «Муравьи, пчелы и осы. Наблюдения над нравами общежительных перепончатокрылых», сэра Джона Леббока, перев. с 5-го изд. Д. В. Аверкиева. СПб., 1884, 117 и др.

человека. И если, однако, мы не хотим признать их равенства с собою, если мы не согласны каждому из бесчисленных муравьев, копошащихся в наших лесах, сейчас же предоставить все права человека и гражданина, то, значит, есть у человека другой существенный признак, не зависимый от общественности, а, напротив, обусловливающий собою отличительный характер человеческого общества. Этот признак состоит в том, что каждый человек, как такой, есть нравственное существо или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил. Отсюда прямо следует, что *никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство* для каких бы то ни было посторонних целей, – он не может быть только средством или *орудием ни для блага другого лица,* ни для блага целого *класса,* ни, наконец, для так называемого *общего блага,* т.е. блага большинства других людей. Это «общее благо» или «общая польза» имеет право не на человека, как лицо, а на его деятельность, или труд, в той мере, в какой этот труд, служа на пользу общества, вместе с тем обеспечивает трудящемуся достойное существование. Право лица, как такого, основанное на присущем ему и неотъемлемом от него человеческом достоинстве, на формальной бесконечности разума во всяком человеке, на том, что каждое лицо есть нечто особенное и незаменимое и, следовательно, должно быть самоцелью, а не средством или орудием только, – это право лица по существу своему *безусловно*, тогда как права общества на лицо, напротив, *обусловлены* признанием личного права. Таким образом, общество может обязывать лицо к чему бы то ни было лишь через акт его собственной воли, иначе это будет не обязательством лица, а лишь употреблением вещи. Из этого, разумеется, не следует (как почему-то представилось одному моему критику[1]), что общественная власть для всякого отдельного законодательного и административного мероприя-

[1] Имеется в виду Б. Н. Чичерин и его статья «О началах этики» (Вопросы философии и психологии. 1897. № 39. С. 647). – *Прим. изд.*

тия должна спрашивать особого согласия каждого лица. Вместо такого нелепого liberum veto[1] из нравственного принципа по логике вытекает (в отношении политическом) лишь право каждого дееспособного лица свободно менять подданство, равно как и вероисповедание. Другими словами, *никакая общественная группа или учреждение не имеет права насильно удерживать кого-либо в числе своих членов.*

Человеческое достоинство каждого лица, или его свойство быть нравственным существом, вовсе не зависит ни от его природных качеств, ни от его полезности: этими качествами и этою полезностью может определяться внешнее положение человека в обществе, относительная оценка его другими лицами, но никак не его собственное значение и человеческие права. Многие животные по природе добродетельнее многих людей. Супружеская добродетель голубей и аистов, материнская любовь кур, кротость ланей, верность и преданность собак, доброта тюленей и дельфинов, трудолюбие и гражданская доблесть пчел и муравьев и т.д. – все эти отличные качества, украшающие наших меньших братьев, далеко не составляют преобладающих свойств человеческого большинства. Отчего же никому еще не приходило в голову отнять у самого дрянного из людей человеческие права с тем, чтобы передать их самому превосходному животному в награду за его добродетель? Что касается до полезности, то не только одна здоровая лошадь полезнее множества больных нищих, но и неодушевленные предметы, например печатный станок или паровой котел, несомненно, принесли общему историческому прогрессу гораздо больше пользы, чем целые народы, дикие или варварские. Однако, если бы (per impossibile[2]) Гуттенбергу и Уатту пришлось для этих великих изобретений пожертвовать намеренно и сознательно хотя бы только одним дикарем или варваром, полезность их *дела* не помешала бы их поступку заслуживать решительного осуж-

[1] Свободное вето (*лат.*). Право наложения единоличного запрета на постановление законодательного собрания в Римском сенате. – *Прим. изд.*

[2] Что невозможно (*лат.*).

дения за безнравственность, иначе пришлось бы вступить на почву целей, оправдывающих средства.

Общее благо или общая польза, чтобы иметь значение нравственного принципа, должны быть в полном смысле общими, т.е. относиться не ко многим только или большинству, а ко *всем без исключения.* То, что есть действительно благо всех, тем самым есть и благо *каждого,* – никто не исключен, и, следовательно, служа *такому* общественному благу как цели, каждое лицо *не* становится через это только средством или орудием чего-то внешнего и чуждого, истинное общество, признающее безусловное право каждого лица, не есть для него отрицательная граница, а положительное восполнение; служа ему с самоотвержением, лицо не теряет, а *осуществляет* свое безусловное достоинство и значение; ибо, отдельно взятое, оно обладает безусловностью или бесконечностью только в *возможности,* которая становится действительностью лишь через внутреннее соединение каждого со всеми[1].

Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех, – вот единственная нравственная норма[2]. Многих нравственных норм, в собственном смысле этого слова, быть не может, как не может быть многих верховных благ или многих нравственностей. Легко доказать, что религия (в своей данной, исторической конкретности), что семья, собственность не содержат еще сами по себе нравственных норм в собственном смысле. То, что само по себе может быть и не быть нравственным, очевидно, должно получить от другого то или это определение, а никак не может самостоятельно быть чему-нибудь нравственною нормою, т.е. сообщать другим такой характер, которого оно само, может быть, не имеет. Но несомненно, что религия может быть и не быть нравствен-

[1] См. выше, главу десятую «Личность и общество».

[2] Это положение логически оправдывается в элементарной части нравственной философии, которая (часть) получила, благодаря Канту, такой же характер строгой научности в своей сфере, какой в другой области принадлежит чистой механике.

ною. Каким же образом такие религии, как, например, культы Молоха или Астарты (которых переживания или аналогии можно кое-где встретить и до сих пор), – каким образом могут они служить для чего-нибудь нравственною нормою, когда их собственное существо есть прямая противоположность всякой нравственности? Поэтому когда нам указывают на религию как на нормальную нравственную основу общества, то нужно еще посмотреть, имеет ли сама эта религия нравственный характер, согласна ли она с нравственным началом; и значит, последним основанием и критерием остается это начало, а не религия, как такая. Если мы видим в христианстве истинную основу и норму всякого добра в мире, то лишь потому, что христианство, как совершенная религия, заключает в себе и безусловное нравственное начало. А при всяком *отделении* христианской общественности от требований нравственного совершенства сейчас же исчезает и безусловное значение христианства, превращающегося тогда в историческую случайность.

Нельзя также отрицать того, что семья не только в единичных своих образчиках, но и в общем данном строе может быть и не быть нравственною. Так, семья Древней Греции – не те особые героические семьи, где жена убивала своего мужа и умерщвлялась своим сыном или где сын убивал отца и женился на матери[1], а обыкновенная, нормальная семья образованного афинянина, требовавшая как необходимого дополнения учреждения гетер и еще худшего, – не имела нравственного характера; не имела его крепкая по-своему семья арабов (до ислама), где новорожденные девочки, если их было больше одной или двух, закапывались живыми в землю; нельзя признать нравственною также очень крепкую семью римлян, где глава дома имел право жизни и смерти над женою и детьми. Таким образом, и семья, не имея присущего ей нравственного характера, должна получить нормальную нравственную основу для себя, прежде чем сообщить ее чему-нибудь другому.

Что касается до собственности, то признать ее нравственною основой нормального общества, следовательно,

[1] Имеются в виду семьи Агамемнона и Эдипа. – *Прим. изд.*

чем-то священным и неприкосновенным, есть не только логическая, но для меня, например (как полагаю, и для других моих сверстников), даже и психологическая невозможность: первое пробуждение сознательной жизни и мысли произошло в нас под гром разрушения собственности в двух ее коренных исторических формах – рабства и крепостного права; это разрушение и в Америке, и в России требовалось и совершилось *во имя общественной нравственности.* Мнимая неприкосновенность была блистательно опровергнута фактом столь удачного и совестью всех одобренного прикосновения. Очевидно, собственность есть нечто, нуждающееся в оправдании, требующее нравственной нормы и опоры *для себя*, а никак не заключающее ее в себе.

Всякое историческое учреждение – религиозное или гражданское – есть факт смешанного характера. Но нравственною нормою, несомненно, может быть лишь чистый принцип, а не смешанный факт. Принцип, утверждающий в безусловном виде то, что *должно* быть, есть нечто по существу своему неприкосновенное; его можно не принимать и не исполнять, но это вредит не ему, а только непринимающему и неисполняющему. Положение, гласящее: ты должен уважать человеческое достоинство в каждом, ты не должен делать никакое лицо средством или орудием, – это положение не зависит ни от какого факта, никакого факта не утверждает, а потому никаким фактом и не может быть затронуто.

Принцип безусловного права человеческой личности ни от кого и ни от чего не зависит, но лишь в зависимости от него общества и учреждения получают нравственный характер. Мы знаем в древнем и новом язычестве великие культурно-национальные тела с чрезвычайно крепкою семьей, религией, собственностью, но при всем том нравственного характера человеческой общественности они не имели и не имеют; в лучшем случае они уподобляются общежитию мудрых насекомых, где есть механизм доброго порядка, но нет того, чему этот механизм должен служить, – нет самого добра, потому что нет его носительницы – свободной личности.

III

Некоторое смутное и извращенное сознание того, в чем сущность нравственности и истинная норма человеческого общества, существует и там, где нравственный принцип, по-видимому, не имеет никакого применения. Так, в восточных деспотиях настоящим человеком, т.е. лицом, справедливо признается только тот, кто имеет полноту прав, а такое достоинство приписывается здесь только одному. Но, превращенное в исключительную и внешним образом определенную привилегию, человеческое достоинство и право теряет свой нравственный характер, и единственный носитель его перестает быть лицом и, не имея возможности, как реальное, конкретное существо, быть чистым принципом, становится идолом. От отдельного человека нравственное начало требует, чтобы он уважал человеческое достоинство как такое, т.е. в других так же, как в себе. Только относясь к другим как к лицам, индивидуальный человек и сам определяется как лицо. Но восточный властитель не находит в своем мире никакого полноправного лица, а только бесправные вещи, поэтому за невозможностью иметь к кому-либо нравственные личные отношения он неизбежно сам теряет нравственный личный характер, становится вещью – самою важною вещью, священною, божественною, поклоняемою – одним словом, фетишем, или идолом.

В гражданских обществах классического мира полнота прав стала привилегией не одного, а некоторых (в аристократиях) и многих (в демократиях). Это расширение было очень важно, так как оно, хотя и в узких границах, делало возможным самостоятельное нравственное взаимодействие индивидуальностей, а следовательно, и личное самосознание и реализировало, по крайней мере для данного общественного союза, идею равноправности или справедливости[1]. Но нравственное

[1] Тогда как в восточных деспотиях ни о какой *равноправности* не могло быть речи, а было только отрицательное *равенство* всех в общем бесправии. Но равное распределение *несправедливости* не делает ее справедливостью. Понятие равенства само по себе (отвлеченно взятое) есть только математическое, а не этическое.

начало по существу своему универсально, так как оно требует признания безусловного внутреннего достоинства за человеком как таковым, следовательно, без всяких внешних ограничений. Между тем античное общество – и родовая дружина спартиатов, и афинский демос, и оригинальное соединение обеих форм – senatus populus que romanus[1] допускали истинное значение человека лишь в границах своего гражданского союза, а потому они не были обществами, основанными на нравственном начале, а разве только предварительными и приблизительными моделями такого общества.

Однако строй этой жизни имеет для нас не один исторический интерес: в сущности, мы его еще не пережили. Вспомним в самом деле, что именно в античном мире ограничивало нравственный принцип и мешало его истинной реализации. Было три разряда людей, которые не признавались как носители каких-нибудь прав и как предметы каких-нибудь обязанностей, которые, следовательно, ни в какой мере не были *целью* деятельности, совсем не входили в представление *общего блага,* а рассматривались только как *материальные орудия* или же как материальные *препятствия* для этого блага. Именно это были: 1) *враги,* т.е. первоначально все чужеземцы[2], затем 2) *рабы* и, наконец, 3) *преступники.* Узаконенное отношение к этим трем категориям людей при всех частных различиях

[1] Сенат и народ римский (*лат.*). Официальная формула, знаменовавшая носителя высшей государственной власти в Римской республике. – *Прим. изд.*

[2] Гостеприимство к мирным чужеземцам есть явление хотя очень древнее, однако вряд ли первоначальное. В Греции его установителем почитался Зевс – представитель только *третьего* поколения богов (после Кроноса и Ураноса). Прежде чем быть гостем в смысле бескорыстно-дружеского посетителя, чужеземец был гостем в смысле купца, а еще прежде он понимался только в смысле латинского hostis (враг). Впрочем, в еще более древнее время, о котором, однако, сохранились классические предания, хороший гость встречался с еще большею радостью, чем в позднейшие гостеприимные времена, но лишь в качестве лакомого жаркого в семейном пиршестве. Помимо таких крайностей, господствующее отношение к чужеземцам в первоначальном обществе было, без сомнения, подобно тому, что постоянно наблюдал сэр Джон Леббок в муравейнике, когда туда заходил пришелец хотя бы того же вида, но из другого общежития; потаскав его довольно долго за усики и измучив до полусмерти, его или приканчивали, или изгоняли вон.

было в существе одно и то же, так как было одинаково безнравственно. Нет надобности представлять в преувеличенно-ужасном виде институт рабства, заменивший, как известно, простое избиение пленных; рабы пользовались обеспеченными средствами существования, и вообще с ними обращались не дурно, но это было, хотя и не редкою, случайностью, а не обязанностью и, следовательно, не имело нравственного значения; они ценились за свою полезность, но это не имеет ничего общего с признанием за ними человеческого достоинства. В отличие от этих полезных вещей, которые следует беречь из благоразумия, внешние и внутренние враги, как *вещи* заведомо *вредные,* подлежали беспощадному истреблению. Относительно неприятеля на войне эта беспощадность могла еще ограничиваться уважением к силе и страхом возмездия, но относительно беззащитных преступников, действительных или предполагаемых, жестокость не знала пределов: в образованных Афинах для обвиненных по обыкновенным уголовным преступлениям пытка была первым делом после взятия под стражу, раньше всякого следствия.

Все эти явления – война, рабство, казни – были закономерны для древнего мира в том смысле, что они логически вытекали из принятого всеми миросозерцания, определялись общим состоянием сознания. Если значение человека как самостоятельного лица, если полнота его достоинства и прав обусловливались исключительно принадлежностью к известному гражданскому союзу, то отсюда естественное следствие, что люди, к этому союзу не принадлежащие, чуждые и враждебные ему, или же хотя принадлежащие к нему, но нарушающие его закон и угрожающие общей безопасности, тем самым лишены человеческого достоинства и прав и относительно их все позволено. Но вот это состояние античного сознания изменяется. Развитие этической мысли сначала у софистов и Сократа, потом у греко-римских стоиков, работы римских юристов, да и самый характер римского государства – многообъемлющего и международного и потому поневоле расширявшего умственный и жизненный кругозор – все

это понемногу сгладило старые границы и утвердило в сознании нравственное начало в смысле его формальной неограниченности и универсальности. Между тем с другой, восточной стороны религиозно-нравственная проповедь пророков израильских вырабатывала живой идеал безусловного человеческого достоинства. И в то время как один римлянин в театре Вечного города, чтобы выразить высшую степень личного достоинства, вместо прежнего civis romanus (римский гражданин) провозгласил устами актера новое слово: homo sum (я человек)[1], другой римлянин, в отдаленной восточной провинции и на сцене более трагической, дополнил это заявление нового принципа простым указанием на его действительное личное воплощение: ecce homo! (се человек!)[2].

Внутренний переворот, происшедший в человечестве из взаимодействия палестинских событий с греко-римскими теориями, должен был, казалось, положить начало совершенно новому порядку вещей. Ожидалось даже полное обновление физического мира – вместо того и социально-нравственный мир язычества остается доселе без коренных и окончательных изменений. Мы не будем по этому поводу удивляться и сетовать, если представим себе задачу нравственного перерождения человечества во всем ее объеме. Что разрешение этой задачи прежде окончательной катастрофы должно подготовляться постепенным процессом, – это ясно по существу дела и предуказано в самом Евангелии[3]. Процесс такого подготовления не совершился, но совершается, и несомненно, что с XV-го и особенно с конца XVIII века ход истории представляет заметное прогрессивное ускорение. В смысле нравственно-практическом важно дать себе ясный отчет в том, что и как уже сделано, что и как предстоит сделать в известных, определенных отношениях.

---

[1] Теренций. Самоистязатель, 77 (см.: Теренций. Комедии. М., 1985. С. 115). – *Прим. изд.*

[2] Иоан. 19, 5. – *Прим. изд.*

[3] В притчах о закваске, о пшенице и плевелах, о зерне горчичном и т.д. (Матф. 13, 33, 24–30, 31–32).

IV

С тех пор пока люди разных народностей и общественных классов соединились духовно в поклонении *чужому нищему* галилеянину, которого как *преступника* казнили во имя национальных и кастовых интересов, *внутренне* подорваны международные войны, бесправность общественных классов и казни преступников. Пусть этой внутренней перемене понадобилось восемнадцать веков, чтобы хотя отчасти выйти наружу, и пусть это обнаружение становится заметно как раз в то время, когда его первая двигательная причина – христианская вера – слабеет и, по-видимому, исчезает на поверхности сознания, – все-таки эта перемена отношения к старым языческим устоям общества внутренне проникает душу человечества и все более и более обнаруживается в его жизни. Каковы бы ни были мысли отдельных людей, но как собирательное целое передовое человечество достигло той нравственной зрелости, того состояния сознания и чувства, которые начинают делать для него невозможным то, что было естественно для древнего мира. Да и для отдельных людей, не отказавшихся от разума, имеет свою обязательную силу, если не в форме религиозной веры, то в форме разумного убеждения, тот нравственный принцип, который не допускает узаконения собирательных преступлений. Самый факт внешнего сближения, знакомства и связи между собою отдаленнейших частей человечества в значительной степени упраздняет взаимные преграды и отчуждение, естественные при узком античном кругозоре, для которого Гибралтарский пролив был крайним пределом вселенной, а по Днепру или Дону жили люди с песьими головами[1].

---

[1] Вл. Соловьев, вероятно, имеет в виду слова Геродота (История, IV, 191), но допускает неточность, так как Геродот рассказывает о «песьеголовых» людях, живущих не «по Днепру или Дону», а на севере Африки. Или Страбона (I, 2, 35), который помещает песьеголовцев там же, где и Геродот. Ошибка Вл. Соловьева легко объяснима тем фактом, что и в европейской, и в русской культурах словом «песьеголовец» называли неких существ, живущих за пределами мыслимой земли. Ср.: Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. III. С. 105. – *Прим. изд.*

Международные войны еще не упразднены, но общее отношение к ним, особенно за последнее время, поразительно изменилось. *Страх* войны стал преобладающим мотивом международной политики, и ни одно правительство не решится признаться в завоевательных замыслах. – Рабство в собственном смысле упразднено безусловно и окончательно, также упразднены и другие грубые формы личной зависимости, продержавшиеся до прошлого, а в иных местах и до половины нынешнего столетия; осталось только косвенное рабство экономическое, но и оно есть вопрос, поставленный на очередь. Наконец, отношение к преступникам с XVIII века явно изменяется в смысле нравственного христианского принципа.

И вот этот-то хотя поздний, но отныне быстрый и решительный прогресс по пути, предназначенному девятнадцать веков тому назад, вызывает опасения за нравственные устои общества! На самом деле ложное понятие об этих устоях есть главное препятствие, которое задерживает коренной нравственный переворот в общественном сознании и жизни. Религия, семья, собственность сами по себе, то есть одним фактическим своим существованием, не могут быть, как мы знаем, нормальными нравственными основами общества, и задача не в том, чтобы поддерживать эти учреждения во что бы то ни стало в их statu quo, а в том, чтобы сделать их сообразными с единственною нравственною нормой, чтобы всецело прониклись они единым истинным началом.

Это начало по существу своему универсально, одно для всех. Религия, как такая, может и не быть универсальною, и все древние религии были узконациональными. Но христианство, как воплощение абсолютного нравственного идеала, так же универсально, как и сам нравственный принцип; таковым оно и явилось исперва; но исторические учреждения, связавшиеся с ним в течение веков, универсальными не остались и тем самым потеряли чистоту и полноту своего нравственного характера. И пока мы утверждаем свою религию, *во-первых,* в ее конфессиональной особенности, а *потом уже* как вселенское христианство, мы лишаем ее не только здравой логики,

но и нравственного значения и делаем ее препятствием для духовного перерождения человечества. Далее, универсальность выражается не только в отсутствии внешних, национальных, конфессиональных и других преград, но еще более в свободе от ограниченности внутренней: чтобы быть истинно универсальною, религия не должна отделяться от умственного просвещения, от науки, от общественного и политического прогресса. Религия, которая боится всего этого, очевидно, даже не верит в собственные свои силы, она внутренне проникнута неверием, и при ее притязании на монополию нравственной нормы для общества ей недостает самого элементарного нравственного условия – искренности.

Положительное значение *семьи,* в силу которого она может представлять в известном смысле нравственную норму общества, состоит в следующем. Осуществить реально в повседневной жизни свое нравственное отношение ко *всем* для *единичного* человека физически невозможно. При самом искреннем признании безусловных требований нравственного начала человек не может в действительности применять этих требований ко всем личным существам по той простой причине, что эти «все» для него реально не существуют. Он не может *на деле* доказать свое уважение к человеческому достоинству в лице тех миллиардов людей, о которых он не имеет понятия, он не может ставить их in concreto положительною целью своей деятельности. Между тем без *полной* реализации нравственного начала в *ощутительных* личных отношениях оно остается отвлеченным принципом, просвещающим сознание, но не перерождающим жизнь человека. Выход из этого противоречия состоит в том, чтобы полная реализация нравственных отношений совершилась для каждого человека в известной тесной среде, действительно и постоянно его окружающей. Такова именно семья, верная своему назначению; здесь действительно, не по намерению только и стремлению, но и фактически каждый есть цель для всех, за каждым ощутительно признается безусловное значение, каждый есть нечто незаменимое. С этой точки зрения семья является эле-

ментарною, образцовою и образовательною ячейкою всемирного братства, или человеческого общества, каким оно должно быть. Но чтобы сохранять такое значение, семья, очевидно, не должна превращаться в сферу удовлетворенного взаимного эгоизма, а для каждого ее члена должен быть с этой первой ступени всегда открыт дальнейший восходящий путь возможного для него осуществления нравственного начала в мире. Семья есть или *завершение* эгоизма, или *зачаток* всемирного единения. Охранять ее в первом смысле не значит охранять «нравственный устой» общества.

Собственность вообще не имеет нравственного значения. Никто не обязан быть богатым, а также никто не обязан обогащать других. Равенство всех имуществ так же невозможно и ненужно, как одинаковая окраска или густота волос. Есть, однако, условие, при котором имущественное положение лица становится нравственным вопросом. Когда человек не может поддерживать своего существования или когда для поддержания своего существования он должен тратить столько сил и столько времени, что у него не остается их достаточно для забот о своем человеческом, умственном и нравственном совершенствовании, такое положение прямо противно человеческому достоинству и нравственной норме общества, здесь человек перестает быть целью для себя и других, становится только материальным орудием экономического производства наравне с бездушными машинами. А так как нравственный принцип, безусловно, требует, чтобы мы во всех и каждом уважали человеческое достоинство, на всех и каждого смотрели как на цель, а не как на средство только, то общество, желающее быть нравственно нормальным, не может оставаться равнодушным к такому положению кого-либо из своих членов. Его прямая обязанность – обеспечить всем и каждому некоторый minimum благосостояния, именно то, что необходимо для поддержания достойного человеческого существования. Как это сделать – это уже вопрос не нравственности, а экономической политики. Во всяком случае это должно, а потому и может быть сделано.

Всякое общество человеческое, и в особенности общество, признающее себя христианским, может упрочить свое существование и возвысить свое достоинство, только становясь сообразным нравственной норме. Значит, дело не во внешнем охранении тех или других учреждений, которые могут быть хорошими или дурными, а только в искреннем и последовательном старании улучшать внутренне *все* учреждения и отношения общественные, могущие стать хорошими, все более и более подчиняя их единому и безусловному нравственному идеалу свободного *единения всех в совершенном добре.*

Христианство поставило этот идеал как практическую задачу для всех людей и народов, поручилось за ее исполнимость при доброй воле и обещало высшую помощь при ее исполнении, – помощь, о которой достаточно свидетельствует и личный и исторический опыт. Но по самому свойству христианской задачи, как нравственной и, следовательно, свободной, помощь высшего Добра человеку не может состоять в насиловании злой воли или внешнем уничтожении полагаемых ею препятствий на пути осуществления Царства Божия. Человечество в людях и народах должно само пережить и перемочь эти препятствия, которые являются не только в виде личной злой воли, но и в виде сложных порождений *злой воли собирательной.* Отсюда действительная медленность прогресса в христианском мире и *кажущаяся* бездейственность и закоснение христианства.

Глава четырнадцатая.
Национальный вопрос с нравственной точки зрения

Задача воплотить совершенную нравственность в собирательном целом человечества встречается здесь – кроме личных страстей и пороков – с закоренелыми формами зла собирательного, действующего эндемически. Это зло как

проявлялось в древности, так, несмотря на бесспорный, хотя и медленный прогресс человеческого общежития, проявляется еще и теперь в троякой вражде, в трояком безнравственном отношении: между различными народами, между обществом и преступником, между различными общественными классами. Если только послушать, как французы говорят о немцах, португальцы о голландцах, китайцы об англичанах и американцы о китайцах, если, далее, обратить внимание на чувства и мысли публики уголовных судебных заседаний или на действия толпы, применяющей суд Линча в Америке или творящей у нас в России самосуд над колдуньями и конокрадами, если, наконец, послушать или почитать то, чем обмениваются на сходках, собраниях и в газетах рабочие-социалисты с представителями буржуазии, то станет очевидно, что кроме аномалий личной воли необходимо еще считаться с властью вражды сверхличной, собирательной в ее трех видах, и что вопросы национальный, уголовный и социально-экономический, независимо от интересов внешней и внутренней политики, имеют особое значение и для нравственного сознания. Ответ на них с этой точки зрения тем настоятельнее, что к бедствию наследственного нравственного недуга присоединилось ныне худшее зло – безрассудного лечения в виде проповеди страдательного разложения человечества на его единичные элементы[1], с одной стороны, и новых видов социального насилия – с другой.

I

Отношение человека к народности определяется в наши дни в общественном сознании двумя взглядами: *националистическим и космополитическим.* В области чувств и вкусов могут быть переходы и оттенки, но ясных и определенных точек зрения перед нами только две. Первая может быть све-

[1] Вл. Соловьев имеет в виду религиозные воззрения Л. Толстого и его последователей; см.: Соловьев В. С. Идолы и идеалы // Собр. соч. Т. V.; ср. антитолстовские высказывания в «Трех разговорах» (Собр. соч.). – *Прим. изд.*

дена к формуле: *мы должны любить свой народ и служить его благу всеми средствами, а к прочим народам имеем право быть равнодушными; в случае же столкновения их национальных интересов с нашими мы обязаны относиться к этим чужим народам враждебно.* Сущность другой, космополитической точки зрения выражается так: *народность есть только натуральный факт, не имеющий никакого нравственного значения; у нас нет обязанностей к народу как такому (ни к своему, ни к чужим), и только к отдельным людям без всякого различия народностей.*

Легко сразу усмотреть, что ни тот, ни другой из этих взглядов не выражает должного отношения к факту народных делений: первый взгляд дает этому факту безусловное значение, которое не может ему принадлежать, а второй отнимает у него всякую значительность. Легко заметить также, что каждый из двух взглядов находит себе оправдание единственно только в *отрицательной* стороне взгляда противоположного.

Всякий здравомыслящий космополит упрекает приверженцев национализма не за то, конечно, что они любят свой народ, а только за то, что они считают позволительным, а в иных случаях и обязательным, ненавидеть и презирать инородцев и чужеземцев. Точно так же самый ярый националист, если только он не лишен рассудка, нападает на космополитов не за то, что они требуют справедливости к чужим, а лишь за то, что они равнодушны к своему народу. Значит, в каждом из этих взглядов невольно различается даже его прямыми противниками хорошая сторона от дурной, и естественно возникает вопрос: связаны ли эти две стороны необходимою связью, т.е. 1) следует ли из любви к своему народу позволительность всяких средств ради его интересов и законность равнодушного и враждебного отношения к чужим? и 2) следует ли из одинакового *нравственного* отношения ко всем людям равнодушие к народности вообще и к своей в особенности?

Первый вопрос легко решить, если только разобрать то, что содержится в понятии истинного патриотизма, или любви

к народу. Необходимость такого элементарного разбора должна быть признана всяким, ибо всякий согласится, что бывает патриотизм *неразумный,* вместо желаемой пользы приносящий вред и ведущий народы к гибели, бывает патриотизм *пустой,* выражающий только голословную претензию, и бывает, наконец, патриотизм прямо *лживый,* служащий только личиною для низких, своекорыстных побуждений. В чем же состоит настоящий, или истинный, патриотизм?

Настоящая любовь к кому-нибудь выражается в том, что мы желаем и стараемся доставить любимому существу все блага, не только нравственные, но и материальные, однако последние непременно под условием первых. Всякому, кого я люблю, я желаю, между прочим, и материального благосостояния, но, разумеется, лишь с тем, чтобы он достиг его честными средствами и хорошо им пользовался. Если мой друг нуждается, а я ради этого буду способствовать ему в мошенническом приобретении состояния, хотя бы даже при ручательствах в безнаказанности его преступления, или если он писатель, а я буду советовать ему увеличить свою литературную известность посредством удачного плагиата, то всякий по справедливости сочтет меня или сумасшедшим, или негодяем, а никак не хорошим другом своего друга.

Ясно, таким образом, что блага, которые любовь заставляет нас желать для ближнего, различаются не только по своим внешним свойствам, но и по своему внутреннему значению для воли: блага духовные, которые по самому понятию своему исключают возможность дурных средств для их приобретения, так как нельзя украсть нравственное достоинство, или награбить справедливость, или оттягать человеколюбие, – эти блага желательны *безусловно;* напротив, блага материальные, которые по природе допускают дурные средства, желательны *под условием* неупотребления таких средств, т.е. под условием подчинения материальных целей цели нравственной.

До известного предела все согласны с этою элементарною истиной; все согласны, что непозволительно обогащать посредством преступления ни себя, ни своего друга, ни свою,

ни его семью, ни даже свой город или целую область, в которой живешь. Но эта ясная как день нравственная истина вдруг тускнеет и совсем затемняется, как только дело доходит до *своего народа*. Для его предполагаемого блага, для служения его предполагаемым интересам вдруг все оказывается позволенным, цель оправдывает средства, черное становится белым, ложь предпочитается истине и насилие превозносится как доблесть. Народность становится здесь безусловною и окончательною целью, высшим благом и мерилом добра для человеческой деятельности. Но такое недолжное возвышение есть только призрачное и на деле сводится к унижению народности. Так как высшие человеческие блага исключают безнравственные средства для своего достижения, то, допуская в свое служение народу и *узаконяя* именно эти дурные способы, мы тем самым ограничиваем народный интерес только теми низшими материальными благами, которые могут быть добыты и сохраняемы злым и кривым путем. Это есть прежде всего *обида* для той самой народности, которой мы хотим служить. Это есть перенесение центра тяжести народной жизни из высшей сферы в низшую, – под видом служения народу это есть только служение народному *эгоизму*. Нравственная несостоятельность *такого* национализма обличается и историей, которая достаточно громко свидетельствует, что народы преуспевали и возвеличивались только тогда, когда служили не себе как самоцели, а высшим и *всеобщим* идеальным благам. А кроме того, история же свидетельствует и о фактической неосновательности самого представления о нации или народностях как о коренных и окончательных носительницах собирательной жизни человечества.

II

Обособление в человеческом роде определенных и прочных групп с национальным характером не есть факт повсеместный и первоначальный. Не говоря о тех дикарях и варварах, которые доселе живут отдельными родами, кланами

или бродячими шайками, и в культурной части человечества деление на нации никогда не имело исключительного преобладания даже и в эпоху быта государственного, когда «род» окончательно уступил место «городу» или «отечеству». Дело в том, что отечество и нация хотя более или менее тесно связаны между собою, однако не совпадают всецело. В древнем мире мы ясного деления на народности почти не встречаем, мы видим здесь или самостоятельные гражданские общины, т.е. группы более мелкие, чем нации, объединенные не национально, а только политически, таковы города в Финикии, Греции, Италии, или же, напротив, группы более обширные, чем нация, государства многонародные, так называемые «всемирные монархии», от ассиро-вавилонской до римской, эти грубые предварения всечеловеческого союза, причем этнические различия имеют лишь материальное, а не образующее значение. Принцип народности как верховного начала жизни почти не имел места и времени для своего применения в древнем мире. Противоположение между своими и чужими людьми тогда существовало гораздо еще сильнее и беспощаднее, чем у нас, но оно определялось не национальностью. В царстве Дария и Ксеркса люди различных племен и стран были *своими,* как равно подчиненные одной общей власти и одному верховному закону, а чужими или врагами были для них только те люди, которые *еще* не покорились «великому царю». С другой стороны, в Греции афинянин и спартанец хотя говорили одним языком, имели одинаковых богов и достаточно ясно сознавали свою национальную общность, однако это не мешало им в продолжение всей их истории быть друг для друга чужеземцами и даже смертельными врагами. Подобные же отношения были и между другими городами или гражданскими общинами Греции, и только один раз в тысячу лет деятельно проявился настоящий национальный, или всегреческий, патриотизм – во время персидского нашествия. Но это (впрочем, и тут лишь приблизительное) совпадение между пределами практической солидарности и пределами национальной особенности не продержалось и со-

рока лет, уступив место ожесточенному и продолжительному истреблению греков греками в Пелопоннесскую войну, и такое состояние кровавой борьбы мелких общин в среде одного народа, считавшееся совершенно нормальным, продолжалось вплоть до того момента, когда эти общины все вместе утратили свою самостоятельность, но не в пользу национального единства, а лишь для того, чтобы под властью чужих царей греческая народность от своего политического разъединения сразу перешла к роли культурной объединительницы всего тогдашнего мира. Противоположение между согражданами и чужеземцами (т.е. жителями другого, хотя бы и греческого, города) утратило теперь всякое значение (в смысле высшего практического принципа), но не было заменено противоположением национальным, между своим народом и чужими: оставалось иное, более широкое противоположение – между эллинизмом и варварством, причем принадлежность к первому не определялась непременно происхождением или даже языком, а только усвоением высшей умственно-эстетической культуры. Притязательнейший из греков не считал, конечно, варварами Горация и Виргилия, Августа или Мецената. Да и прежде того сами основатели эллинской «всемирной монархии» – македонские цари, Филипп и Александр, не были греками в этнографическом смысле. И вот благодаря этим двум чужеземцам греки прямо перешли от узкого, местного патриотизма отдельных гражданских общин к универсально-культурному самосознанию, не возвращаясь вовсе к моменту национального патриотизма персидских войн. Что касается до Рима, то вся римская история была непрерывным переходом от политики города к политике всемирной монархии – ab urbe ad orbem, без всякой остановки на моменте чисто национальном. Когда Рим отстаивал себя от пунийского нашествия, он был еще лишь самым сильным из городов Италии, а когда он сокрушил своего противника, то уже незаметно переступил этнографические и географические границы латинства, сознал себя как всемирно-историческую силу, двумя веками предваряя напоминание поэта:

Жребий свой помни, о Рим: народами править державно.
Смирным защиту давать, смиряя оружием гордых.[1]

Римское гражданство скоро сделалось общедоступным, и формула «Рим для римлян» никого не прельщала на берегах Тибра: Рим был для мира.

В то время как Александры и Цезари политически упраздняли на Востоке и на Западе шаткие национальные границы, космополитизм вырабатывался и распространялся, как философский принцип, представителями двух наиболее популярных школ – бродячими циниками и невозмутимыми стоиками. Они проповедовали верховенство природы и разума, единой сущности всего существующего и ничтожность всех искусственных и исторических разделений и границ. Человек по самой природе своей, следовательно, *всякий* человек, учили они, имеет высшее достоинство и назначение, состоящее в свободе от внешних привязанностей, заблуждений и страстей – в непоколебимой доблести того мужа, который,

Когда б весь мир, дав трещину, распался,
Бестрепетным в развалинах остался[2], [3].

Отсюда неизбежное признание условными и призрачными всяких извне данных разделений, гражданских, национальных и т.д. Эту философскую идею естественного, а потому всеобщего разума, единой для всех добродетели и равного права поддерживала, в своей сфере и со своей точки зрения, римская юриспруденция[4], и следствием этой общей умственной работы было то, что понятие «римского» не только по

[1] Вергилий. Энеида, VI, 851 (вероятно, перевод авторский, ср. другой перевод на с. 547). – *Прим. изд.*

[2] Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

[3] Гораций. Оды III 3, 6–7 (ср.: Оды Квинта Горация Флакка. СПб., 1856. С. 69). – *Прим. изд.*

[4] Подтверждения этих последних указаний см. в «Национальном вопросе» (I вып., 3 изд., последняя глава).

внешнему объему, но и по внутреннему содержанию отождествилось с понятием «всемирного»[1].

III

Ко времени появления христианства в пределах древнего культурного мира только у одного еврейского народа проявлялось крепкое национальное сознание. Но здесь оно было нераздельно связано с религией, с верным чувством внутреннего превосходства этой своей религии и с предчувствием ее всемирно-исторического назначения. Национальное сознание евреев не имело реального удовлетворения, оно жило надеждами и ожиданиями. Кратковременное величие Давида и Соломона было идеализовано и превращено в золотой век, но живучий исторический смысл народа, создавшего первую в мире философию истории (в Даниловой книге о всемирных монархиях и о царстве правды Сына Человеческого)[2], не позволил ему остановиться на просветленном образе прошедшего, а заставил перенести свой идеал в будущее. Но этот идеал, изначала имевший некоторые черты всемирного значения, перенесенный вперед вдохновением пророков, решительно освободился от всего узко национального: уже Исаия возвещает Мессию[3] как знамя, имеющее собрать вокруг себя все народы, а автор книги Даниила вполне стоит на точке зрения *всеобщей* истории.

Но этот мессианский универсализм, выражавший истинное национальное самосознание евреев, как высший идеальный цвет народного духа, был достоянием лишь избранных прозорливцев, и, когда поднято было в Галилее и Иерусалиме предсказанное пророками знамя для всех народов, большин-

---

[1] Стоическая философия хотя зародилась в Греции независимо от Рима, но развилась лишь в римскую эпоху, особенным распространением пользовалась между римлянами и практическое свое влияние оказывала преимущественно через римских юристов.

[2] Дан. 2, 37–45. – *Прим. изд.*

[3] Исайя 11, 10. – *Прим. изд.*

ство иудеев с официальными своими вождями (саддукеями), а отчасти и неофициальными учителями (фарисеями) оказалось на стороне национально-религиозной исключительности, против высшего осуществления пророческого идеала. Неизбежное столкновение и разрыв между этими двумя стремлениями, как бы «двумя душами»[1] еврейского народа, достаточно объясняет (с чисто исторической точки зрения) великую трагедию Голгофы, из которой вышло христианство[2].

Было бы, однако, явною ошибкой связывать с христианством принцип космополитизма. Проповедовать безнародность для апостолов не было никакого повода. Вредная, безнравственная сторона народных делений, именно взаимная ненависть и злобная борьба, не существовали более в пределах тогдашней «вселенной»[3] – войну народов упразднил «римский мир» (pax Romana). Острие христианского универсализма было направлено против других, более глубоких разделений, сохранявших всю свою практическую силу, несмотря на идеи пророков, философов и юристов. В силе оставалось разделение религиозное – между иудейством и язычеством; далее культурное – между эллинизмом (куда относились и образованные римляне) и варварством; наконец, наихудшее деление социально-экономическое – на свободных и рабов, сохранявшее всю свою силу в действительной жизни, несмотря на теоретические протесты стоиков. Эти деления находились с нравственным началом в прямом противоречии, какого вовсе не представляли тогдашние национальные разновидности (столь же невинные в Римской империи, как, напр., бретонский или гасконский провинциализм в современной Франции). Между иудеями и язычниками, эллинами и варварами, свободными и

---

1 Ах! Две души в груди моей живут.
И рвутся врозь, и жаждут разделенья.

(Гёте). [*Гете*. Фауст. Ч. I (вероятно, пер. Вл. Соловьева). – *Прим. изд.*].

2 О том, что лучшая часть фарисеев не принимала никакого участия в преследовании И. Христа и благоприятствовала первоначальному христианству, см. превосходное исследование проф. Хвольсона в Мемуарах Академии наук (1893 г.).

3 Οἰκουμένη (т.е. γῆ) – греческое название Римской империи.

рабами было отрицание всякой солидарности, это было противоположение высших и низших существ, причем у низших отбиралось нравственное достоинство и человеческие права[1]. Вот почему апостол должен был провозгласить, что в Христе нет ни иудея, ни язычника, ни эллина, ни варвара, ни свободного, ни раба, а новое творение[2] – новое *творение,* однако, а не простое сведение старых к одному знаменателю. Отрицательный стоический идеал человека бесстрастного, равнодушного к гибели мира апостол заменяет положительным идеалом человека, сочувственного и единодушного со всем творением[3], усвоившего себе страдания и смерть за мир, перенесенные вселенским человеком Христом, а потому и участвующего в Его торжестве над смертью и в спасении всего мира[4]. От отвлеченного *общечеловека* философов и юристов сознание переходит в христианстве к действительному *всечеловеку* и этим совершенно упраздняет старую вражду и отчуждение между различными разрядами людей. *Всякий* человек, если только даст в себе «вообразиться Христу»[5], т.е. проникнется духом совершенного человека, определив Его образом как идеальною нормой всю свою жизнь и деятельность, становится причастным Божеству силою пребывающего в нем Сына Божия. Для человека в этом возрожденном состоянии индивидуальность – как и национальность и все другие особенности и отличия – перестает быть *границею,* а становится основанием положительного соединения с восполняющим его собирательным всечеловечеством или церковью (в ее истинном существе). Как (по известному указанию ап. Павла[6]) особенность в строении

---

[1] Относительно противоположения между иудейством и язычеством я имею, разумеется, в виду не учение Моисея, пророков и мудрецов – все они, в принципе, признавали за язычниками человеческие права, а только настроение толпы и ее вожаков.

[2] Гал. 6, 15; Колос. 3, 11. – *Прим. изд.*

[3] Рим. 8, 18, 23. – *Прим. изд.*

[4] Рим. 8, 17; Гал. 6, 17; Филип. 3, 10. – *Прим. изд.*

[5] «Во еже вообразитися в вас Христу» – выражение ап. Павла.

[6] 1 Коринф. 12, 12–27. – *Прим. изд.*

и функции известного органа, напр. глаза, отличающая его от других органов, не отделяет его, однако, от них и от всего тела, а, напротив, составляет основание его определенного положительного участия в жизни всего тела и его незаменимого значения для всех других органов и для целого организма, так и в «теле Христовом» индивидуальные особенности не отделяют каждого ото всех, а соединяют со всеми, будучи основанием его особого значения для всех и положительного взаимодействия со всеми. Но то же самое применяется, очевидно, и к народности. *Всечеловечество* (или та церковь, которую проповедовал апостол) не есть отвлеченное понятие, а *согласная полнота всех положительных особенностей* нового или возрожденного творения, – значит, *не только личных, но и народных.* Тело Христово как организм *совершенный* не может состоять из одних простых клеточек, а должно заключать и более сложные и крупные органы, каковые здесь естественно представляются различными народностями. Народный характер отличается от единичного бóльшим объемом и долговечностью его носителя, а не чем-нибудь принципиальным[1], и если христианство не требует *безличности,* то оно не может требовать и *безнародности.* Требуемое им действительно от лиц и от народов духовное перерождение или обновление не есть уничтожение естественных свойств и сил, а только видоизменение их, со-

[1] Это тем более ясно, что единственный разумный способ объяснить генетически какой-нибудь устойчивый народный характер, напр. еврейский, не поддающийся никаким внешним влияниям климата, истории и т.д., заключается в том, чтобы признать в нем унаследованный личный характер родоначальника этой нации. Внутренняя правда библейской характеристики Иакова – родоначальника евреев (а также Измаила – родоначальника северных арабов) должна быть признана всяким беспристрастным умом, как бы он ни относился к исторической, фактической стороне этих родословий и сказаний. Допустим даже, что человека с именем Иаков, делавшего то, что рассказывается в Книге Бытия, вовсе никогда не существовало; однако должен был быть у евреев или по крайней мере у главного колена Иудина какой-нибудь общий родоначальник, а исходя из данного народного характера иудеев, мы должны заключить, что этот родоначальник отличался именно теми типическими особенностями, которые приписаны Иакову в Библии. См. об этом у С. М. Соловьева. Наблюдения над исторической жизнью народов (Сочинения, т. I), а также в моей «Философии Библейской истории».

общение им нового содержания и направления. Как Петр и Иоанн, после возрождения их Духом Христовым, сохранили положительные особенности и отличительные черты своих характеров, нисколько не обезличились, а, напротив, усилили и развили свою индивидуальность, так должно быть и с целыми народами, принимающими христианство.

Действительное усвоение истинной религии с содержащимся в ней безусловным началом должно многое уничтожить в жизни народной (как и личной), но все это, подлежащее уничтожению в силу высшего принципа, не составляет положительной особенности или характера. Бывает дурная собирательная воля, ложное направление народной жизни и деятельности, бывают исторические грехи, тяготеющие над народною совестью; ото всего этого нужно освободиться, но такое освобождение может только укрепить народность, усилить и расширить проявление ее положительного характера.

Первые проповедники Евангелия не имели причины заниматься национальным вопросом, еще не выдвинутым жизнью человечества, так как ясно определившихся, самостоятельных и самосознательных народностей почти вовсе не было на тогдашней исторической сцене. Тем не менее мы находим в Новом завете определенные указания на *положительное* отношение к народности. В словах к самарянке: *спасение от иудеев*[1] – и в предварительном наставлении ученикам: идите прежде к овцам потерянным дома Израилева[2] – Христос достаточно показывает любовь к своему народу, а окончательный Его завет апостолам: шедше, научите *все народы*[3] – дает понять, что и вне Израиля Он провидел не отдельных только людей, а целые народности[4]. И Павел,

[1] Иоан. IV, 22.

[2] Мф. X, 6.

[3] Мф. XXVIII, 19.

[4] То, что читаем в Книге Деяний (I, 8): «И будете мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли», еще яснее показывает, что Спаситель мира признавал для своего вселенского дела определенную исходную точку, местную и национальную.

ставши апостолом языков, не сделался, однако, космополитом; отделившись от большинства своих соотечественников в самом важном деле, религиозном, он не стал равнодушен к своему народу и его особому назначению: «Истинно говорю во Христе, не лгу, сосвидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что печаль мне великая и непрестанная скорбь сердцу моему, ибо желал бы сам я отлученным быть от Христа за братьев моих, сродников моих по плоти, т.е. израильтян, их же усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования, их и отцы, и из них же Христос по плоти... Братия! желание моего сердца и молитва к Богу за Израиля во спасение»[1].

IV

Прежде чем осуществлять в себе идеал всечеловечества, нации должны были сами сложиться и определиться в своей самостоятельности. Взглянем на этот процесс в особенности там, где он вполне закончился, – в Западной Европе. Преемникам апостольским, к которым перешел завет научать все народы, скоро пришлось иметь дело с народами младенчествующими, которые прежде научения нуждались в первоначальном воспитании, – Церковь добросовестно и самоотверженно их вскормила и затем, продолжая свою опеку, заставила их пройти не дурную, хотя несколько одностороннюю школу. Исторические отрочество и юность германо-романских народов под опекою католической церкви – так называемые средние века – кончились далеко не правильно, потому что духовные власти не заметили наступившего совершеннолетия своих питомцев и по естественной слабости человеческой настаивали на сохранении прежних отношений. Происшедшие отсюда аномалии и перевороты не относятся к нашему предмету. Для нас важно одно явление, повторившееся в национальном развитии каждого европейского народа, несмотря на самые разнообразные и в иных отношениях противополож-

[1] Рим. IX, 1–5, X, 1.

ные условия, так что это явление, несомненно, указывает на некий общий этико-исторический закон.

По причинам само собою понятным ранее всех европейских народов национального самосознания достигла *Италия.* Ломбардская лига в половине XII в. обозначает явное национальное пробуждение. Но эта внешняя борьба была только толчком, вызвавшим к жизни истинные силы итальянского гения. В начале следующего века новорожденный итальянский язык в устах св. Франциска уже выражает чувства и мысли всемирного значения, одинаково понятные буддисту и христианину; тут же зачинается итальянская живопись (Чимабуэ), а затем (в начале XIV-го в.) появляется всеобъемлющее творение Данта, которого одного было бы достаточно для величия Италии. В этот и ближайшие затем века (до XVII-го) Италия, разрываемая на части враждующими городами и подестами, папой и императором, французами и испанцами, произвела все то, чем она значительна и дорога для человечества, чем по праву могут гордиться итальянцы. Все эти бессмертные произведения философского и научного, поэтического и художественного гения имели такую же цену для других народов, для всего мира, как и для самих итальянцев. Творцы истинного величия Италии, без сомнения, были настоящими патриотами, они придавали высочайшее значение своему отечеству, но это не было с их стороны пустою претензией, ведущею к фальшивым и безнравственным требованиям, – они действительно осуществляли высшее значение Италии в произведениях безусловного достоинства. Они не считали истинным и прекрасным утверждать себя и свою национальность, а они *прямо* утверждали себя в истинном и прекрасном; эти творения не были хороши тем, что прославляли Италию, а напротив, они прославляли Италию тем, что были *сами по себе* хороши – хороши *для всех.* При таком условии патриотизм не нуждается в защите и оправдании: он сам себя оправдывает на деле, проявляясь как творческая *сила,* а не как бесплодная рефлексия, или «праздной мысли раздраженье». Внутренней напряженности творчества со-

ответствовала широкая распространенность итальянского элемента в эту цветущую эпоху: пределами его культурного влияния в Европе были Крым на востоке и Шотландия на северо-западе. Первый из европейцев, итальянец Марко Поло, проникает в Монголию и Китай. Другой итальянец открывает Новый Свет, а третий, распространяя это открытие, оставляет ему свое имя[1]. Литературное влияние Италии в течение нескольких веков преобладает во всей Европе; итальянцам подражают в эпосе, лирике, романе; Шекспир берет у них сюжеты и форму своих драм и комедий; идеи Джордано Бруно возбуждают философскую мысль и в Англии, и в Германии; итальянский язык и итальянские моды господствуют повсюду в высших слоях общества. При всем этом расцвете национального творчества и влияния итальянцы, очевидно, заботились не о том, чтобы Италия была для них (она тогда, напротив, была для кого угодно), а лишь о том, что их самих делало чем-нибудь и для других, что придавало им всеобщее значение, т.е. заботились о тех объективных идеях красоты и истины, которые посредством их национального духа получали новые и достойные выражения. Какое же понятие народности логически отсюда вытекает? Можно ли с национальною историей Италии в руках утверждать, что народность есть нечто самосущее и себе довлеющее, живущее в себе и для себя, когда вот эта славная народность оказывается на деле лишь особою формой всемирного содержания, живущею в *нем,* наполняющеюся *им* и воплощающею его не для себя только, *а для всех.*

При совершенно особых условиях развилась *испанская* народность. В течение семи веков испанцы представляли собою правый передовой фланг христианского мира в его борьбе с мусульманским, и как раз после того, как левый фланг –

[1] Имеются в виду мореплаватель Америго Веспуччи, флорентиец, член испанской и португальской экспедиции к берегам Южной Америки. Впервые высказал предположения, что эти земли – новая часть света, которую он и назвал Новым Светом. Другой итальянец, лотарингский ученый, картограф М. Вальдзенмюллер, назвал новую часть света – в честь А. Веспуччи – Америкой. – *Прим. изд.*

Византия – был опрокинут неприятелем, испанцы на правом одержали решительную и окончательную победу. Эта упорная и успешная борьба по справедливости составляла национальную славу испанцев. Ненавидеть и презирать мусульман (как и кого бы то ни было другого) и стремиться к их искоренению непозволительно для христианского народа; но обороняться от них в эпоху их нашествия на Европу было прямою христианскою обязанностью. Ибо поскольку христианство при всех своих исторических извращениях заключает в себе абсолютную истину, которой принадлежит будущее, постольку и защита хотя бы только внешних границ христианского исповедания и культуры против истребительного насилия вооруженных иноверцев есть уже несомненная заслуга перед человечеством. Если бы Западную Европу постигла судьба западной Азии и Балканского полуострова, то помимо религиозных верований, с чисто культурной точки зрения неужели это способствовало бы историческому прогрессу?[1] Отстаивая себя от мавров, испанцы служили и знали, что служат общему делу; им и в голову не пришло бы сказать: Испания для испанцев, ибо тогда отчего бы не идти дальше и не говорить: Кастилия для кастильцев, Арагония для арагонцев и т.д., – они чувствовали, сознавали и говорили: Испания для всего христианства, как

[1] Одно время культура мавров в Испании была не ниже, а в известных отношениях выше тогдашней христианской; но история достаточно показывает недолговечность всякой мусульманской культуры, и тот конец, который постиг ее в средние века в Дамаске, Багдаде и Каире, без сомнения, повторился бы и на Западе: и тут она сменилась бы прочным варварством вроде турецкого; но если бы, таким образом, в Лондоне стали хозяйничать баши-бузуки, а Саксония подвергалась бы постоянным набегам курдов, то что сделалось бы с Британским музеем и с лейпцигской книготорговлей? Это – ad homines (применительно к человеку (*лат.*)). А серьезно говоря и вполне признавая за мусульманством его сравнительные достоинства и еще предстоящие ему исторические задачи в Азии и Африке, должно помнить, что эта религия, как заведомо отказавшаяся от абсолютной высоты нравственного идеала, т.е. от принципа совершенной богочеловечности, не может по праву господствовать над христианскими народами, и, следовательно, отражение Европою мусульманского нашествия, будучи вообще историческою необходимостью, было вместе с тем историческою заслугой для христианских народов, принимавших в этой борьбе особенно деятельное участие.

само христианство для всего мира. В этом они были совершенно искренни, они действительно хотели служить своей религии как всемирной, как высшему благу для всех, и их можно упрекать только в неверном или одностороннем понимании христианства. Непрерывная семивековая борьба хотя за общее и правое дело, но борьба главным образом внешняя, с оружием в руках[1], создала и крепость, и ограниченность испанского национального духа. Более, чем другие народы, испанцы исказили в своем практическом понимании и деятельности истину христианства, решительнее всех они дали в нем место насилию. Как и все в средние века, испанцы строили свое миросозерцание на различии двух мечей – духовного, которым владели монахи под начальством папы, и светского, которым владели рыцари под начальством короля; но у них теснее, чем у других народов, эти два меча связались между собою до потери существенного различия; духовный меч, наконец, оказался таким же внешним, насильственным и только более мучительным и менее благородным, чем меч светский. Особая роль испанского элемента в этом деле достаточно видна из двукратного основания инквизиции испанцами – монахом Домиником в XIII-м в. и королем Фердинандом в XV-м[2]. Если

[1] Главным образом, но не исключительно, так как были и в Испании истинно духовные поборники христианства, напр., Раймунд Люллий, который посвятил свою жизнь распространению истинной религии путем разумного убеждения. Сначала он изобрел для этого особый метод, посредством которого, как ему казалось, догматам веры можно сообщить такую же очевидность, как истинам чистой математики и формальной логики; потом он сделался миссионером и был убит за мирную проповедь евангелия в варварийских владениях.

[2] Заметим, как любопытное совпадение, что и на Востоке, в Византии, первая инквизиция по делам веры, именно против манихейской ереси, была еще в IV в. учреждена *испанцем,* Феодосием В[еликим]. Любопытно также, что альбигойство, против которого была первоначально направлена доминиканская инквизиция, было прямою отраслью той самой манихейской ереси, ради которой за девять веков перед тем назначил своих «инквизиторов» имп. Феодосий. А незадолго перед тем печальная историческая роль испанской народности была в деле религиозных насилий предзнаменована тем, что первая казнь за веру (еретиков присциллиан) была внушена светской власти двумя испанскими епископами, что, как дело дотоле неслыханное, вызвало протесты и в Италии (св. Амвросий Миланский), и во Франции (св. Мартин Турский).

борьба испанских рыцарей с воинственными мусульманскими завоевателями была заслугою христианства и основанием величия Испании, то действия «духовного меча» – против *побежденных* мавров и морисков и против безоружных евреев – были, конечно, изменою духу Христову, позором для Испании и первою причиною ее падения. Горькие плоды рокового исторического греха созрели не сразу. Испания еще оказала положительную услугу общему делу на том же своем пути внешнего служения христианству, именно распространением его за океаном. Испанские морские рыцари и морские разбойники покорили какой ни на есть христианской культуре большую часть Нового Света; избавили целую страну (Мексику) от таких мерзостей и ужасов сатанического язычества[1], перед которыми все-таки бледнеют ужасы инквизиции (к тому же скоро упразднившейся): основали в Южной и Средней Америке дюжину новых государств, хотя слабо, но все же участвующих в общей исторической жизни человечества; а в то же время испанские миссионеры (между ними такой действительный святой, как иезуит Франциск Ксаверий) первые принесли Евангелие в Индию и Японию. Но настоящим своим назначением Испания продолжала считать защиту христианства (как она его понимала, т.е. католической церкви) от его ближайших и опаснейших врагов. Такими в XVI-м веке на место мусульман явились протестанты. Мы можем ныне смотреть на реформацию как на необходимый момент в истории самого христианства. Но для современников этого переворота такой взгляд был невозможен. Люди или становились сами протестантами, или видели в протестантизме исходящее от диавола враждебное покушение против христианской истины, воплощенной в Церкви. Для Испании, связавшей всю свою историю с католической идеей, не было выбора. Все силы могущественнейшей в то время державы направились

[1] Беспристрастное изложение относящихся сюда фактов см. в книге Ревилля (A. Reville) о религии мексиканцев и перуанцев. [См: Reville A. Historie des religions. Paris. 1885. VII. Les religions du Mexique, de 1'Amerique centrale et du Perou. 371 (Ревиль А. История религий. Париж, 1885. Т. II. Религии Мексики, Центральной Америки и Перу). – *Прим. изд.*].

на подавление нового религиозного движения. Дело было неверное в принципе, возмутительно-кровавое в исполнении, безнадежно-неудачное в своем исходе; нравственная вина Испании, нашедшей себе такого национального и «христианского» героя, как герцог Альба, не подлежит сомнению, и можно только указать смягчающие обстоятельства в пользу испанцев. Они были искренно, хотя слепо уверены, что стоят за благо всеобщее, за самое важное и дорогое благо для человечества – за единую истинную религию, которую хотят отнять у народов безбожные отступники, одержимые духом зла. В своей национальной борьбе против протестантизма испанцы стояли за известный универсальный принцип, именно за принцип внешней опеки божественного учреждения над человечеством. Это был универсализм ложный и несостоятельный, но его защитники верили в него искренно и бескорыстно, служили ему помимо всякого национально-политического, как и личного, эгоизма. В то же время для борьбы с протестантством на мирных поприщах испанский гений Игнатия Лойолы основывает орден иезуитов, о котором можно думать все что угодно, но у которого нельзя отнять одного – его универсального, международного характера. Итак, сделав из борьбы с протестантством свою национальную идею, испанцы не отделяли ее от интересов общего блага, как они его понимали. – Внешняя неудачная борьба за католичество, подорвавшая испанское государство, не исчерпала духовные силы испанской нации; нравственная энергия, обнаруженная в защите общего, хотя и дурно понятого дела, нашла себе и другое, лучшее, идеальное выражение. В XVI и XVII веках Испания делает свой небедный национальный вклад в общую сокровищницу высшей культуры – в области искусства, поэзии и созерцательной мистики. Во всем этом испанский гений обращался на предметы, важные не для этого только народа, а для всех, и его произведения – при характере в высшей степени национальном, который они получали естественно, без всякой преднамеренности со стороны своих творцов, – имели несомненно всемирный интерес и поддер-

живали славу Испании и в то время, когда ее внешние силы сокрушались и ее оружие терпело справедливые поражения. Именно в XVI и XVII веках, несмотря на естественную вражду, возбудившуюся в пол-Европе против жестоких защитников старой религии, испанское культурное влияние не без успеха соперничает с итальянским.

Высший расцвет *английского* народного духа может быть для краткости обозначен пятью именами: Бэкона, Шекспира, Мильтона, Ньютона и Пенна. С этими именами связано то, что важно и дорого для всего человечества, чем все народы обязаны Англии и с чем не имеют ничего общего притязания и требования исключительного национализма. О нем и не думали люди, создавшие национальное величие Англии. Один думал об истинном познании природы и человека, о лучшем методе и системе наук, другой – о художественном воспроизведении человеческой души, страстей, характеров и жизненной судьбы, причем нисколько не стеснялся сюжеты брать из чужой литературы и место действия переносить в чужие страны. И великие вожди пуританского движения, нашедшие себе гениального пророка в Мильтоне, думали прежде всего об устройстве жизни согласно библейскому идеалу, одинаково обязательному, по их убеждению, для всех народов. Эти англичане не стеснялись признать *своим* и нести за океаны идеал *еврейский* по первоначальному происхождению, германский в его протестантской форме... А величайший представитель новой науки своим английского склада умом открыл универсальную истину о физическом мире как солидарном теле, заключающем в себе, как начало своего единства, то, что он называл «чувствилищем Божества»[1].

Широкий, со всех сторон открытый мир научного опыта, глубокий художественный гуманизм, высокие идеи религиозной и гражданской свободы и величавое представление о физическом единстве вселенной – вот что создала английская народность в лице своих героев и гениев. «Англия для англичан» – это было бы для них слишком мало; они думали,

[1] Термин И. Ньютона. – *Прим. изд.*

что для англичан – весь мир, и имели право это думать, потому что сами были для всего мира. Внешнее распространение английского элемента соответствовало достоинству его внутреннего содержания. Конечно, британские купцы соблюдали и соблюдают свои интересы; но не всяким купцам удалось бы колонизировать Северную Америку и образовать из нее новую великую нацию – ведь не на краснокожих индейцах и не на неграх, а на английских людях и на английских идеях, религиозных и политических, – идеях всеобщего значения – основались Соединенные Штаты; не всякие также купцы могли бы прочно овладеть Индией и, наконец, на совершенно дикой почве создать культурную Австралию[1].

В национальном развитии *Франции* кульминационный пункт (если не по содержательности, то по внутренней напряженности народной жизни и по широте ее внешнего захвата) представляет та эпоха (великой революции и наполеоновских войн), когда всего яснее выразилось всемирно-историческое значение этой страны. Конечно, провозглашенные на весь мир права человека и гражданина оказались наполовину мнимыми; конечно, всеобъемлющее революционное триединство, liberté, égalité, fraternité[2], осуществлялось довольно странным образом. Но во всяком случае восторженное увлечение народа этими всеобщими идеями слишком ясно показывало, что он был чужд узкого национализма. Желала ли Франция быть только «для французов», когда она отдалась полуитальянцу, чтобы он, управляя ее силами, смел по всей Европе старый порядок и внес всюду универсальные принципы гражданской равноправности, религиозной и политической свободы? И помимо

[1] Теперь обученные в английских школах индусы начинают говорить (в английских и туземных – на английский образец – газетах) о тягостях английского владычества и необходимости национального объединения и освобождения. Отчего они не догадались об этом раньше? Дело в том, что такие понятия, как национальность, народный дух, народное достоинство, патриотизм, солидарность, развитие, получены ими только от англичан, а сами они, несмотря на свою древнюю мудрость, не могли до всего этого додуматься в течение двух с половиною тысяч лет своей истории.

[2] Свобода, равенство, братство (*фр.*).

этой эпохи Франция всегда отличалась особого рода универсальною восприимчивостью и сообщительностью, способностью и стремлением, усвояя чужие идеи, давать им от себя законченную и общедоступную форму и пускать их в оборот по всему миру. Эта особенность, делающая из истории Франции яркое, подчеркнутое résumé общеевропейской истории, слишком бросается в глаза и слишком часто была указываема, чтобы нужно было о ней распространяться.

Проявивши великую силу своего национального духа в реформации, *Германия* затем в новейшее время (с половины XVIII-го и до половины XIX-го века) приобрела в области высшей культуры – умственной и эстетической – то первенство, которое принадлежало Италии в конце средних и начале новых веков. Всемирный характер и значение реформации, поэзии Гете, философии Канта или Гегеля не требуют доказательств и пояснений. Заметим только, что для Германии, как и для Италии, пора высшего духовного расцвета национальных сил совпадала с временем политического бессилия и раздробления.

Широкий идеализм *польского* духа, впечатлительного к чужим влияниям до увлечения и энтузиазма, составляет характерную черту, слишком очевидную. Универсализм поляков заслужил им со стороны ограниченных националистов упрек в «измене славянству». Но кто знаком с корифеями польской мысли – Мицкевичем, Красинским, Товянским, Словацким, тот знает, насколько в их универсализме проявилась великая сила национального гения. – Что касается до нашего отечества, то в ком доселе воплотился всего ярче и сильнее русский народный дух, как не в том царе, который властною рукою навсегда разбил нашу национальную исключительность, и не в том поэте, который обладал особым даром «перевоплощаться» во все чужие гении, оставаясь всецело русским[1]? Петр Великий и Пушкин – достаточно этих двух имен, чтобы признать, что наш национальный дух осу-

[1] Известное указание Достоевского, который и сам был так же всеобъемлющим в лучшие минуты своего творчества. [Имеется в виду Пушкинская речь Ф. М. Достоевского. – *Прим. изд.*].

ществляет свое достоинство лишь в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него.

Не перечисляя всех остальных народов, упомянем здесь только о Голландии и Швеции. Для первой национальная слава и процветание были следствием ее идейной борьбы за веру, против испанского насилия, после чего маленькое государство не замкнулось в своей дорого доставшейся самостоятельности, а сделалось открытым убежищем свободной мысли для всей Европы. Швеция в свою очередь проявила национальную значительность, когда при Густаве-Адольфе отдала свои силы на служение общему делу религиозной свободы против политики насильственного объединения.

V

История всех народов – древних и новых, – имевших прямое влияние на судьбы человечества, говорит нам одно и то же. Все они в эпохи своего расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, *сверхнародном,* во что они верили, чему служили и что осуществляли в своем творчестве – национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию или предметным результатам. Народы живут и действуют не во имя себя или своих материальных интересов, а во имя своей идеи, т.е. того, что для них всего важнее и *что нужно всему миру, чем они могут послужить ему,* – они живут не для себя только, а для всех. То, во что народ верит и что с верою делает, он непременно признает хорошим *безусловно*, хорошим не как свое, а само по себе, следовательно, для всех, и таковым оно обыкновенно оказывается. Исторические представители народа могут иногда ложно понимать ту и другую сторону национально-универсальной идеи, которой они служат, и тогда их служение выходит дурное и безуспешное. Филипп II и герцог Альба очень плохо понимали идею церковного единства, парижский Конвент не лучше понимал идею человече-

ских прав; но дурное понимание проходит, а идея остается и просветляется в новых, лучших своих проявлениях, если только она действительно коренится в душе народа.

Поскольку универсально народное творчество, т.е. то, что народ осуществляет в действительности, постольку же универсально в своем предмете истинное самосознание народное. Народ не сознает себя отвлеченно, как какого-то пустого субъекта, отдельно от содержания и смысла своей жизни, он сознает себя именно в том или по отношению к тому, что он делает и что хочет делать, во что верит и чему служит.

Но если сам народ, как ясно из истории, не ставит целью своей жизни себя самого, отвлеченно взятого, или материальный интерес своего существования отдельно от его высшего, идеального условия, то и каждый из нас не имеет права в любви к своему народу отделять его от смысла его жизни и служение его материальным выгодам ставить выше нравственных требований. И если сам народ своим истинным творчеством и самосознанием утверждает себя во всемирном – в том, что имеет значение для всех или в чем он солидарен со всеми, то каким же образом истинный патриот может ради предполагаемой «пользы» своего народа разрывать солидарность с другими, ненавидеть или презирать чужеземцев? Если сам народ видит свое настоящее благо в благе всеобщем, то как же патриотизм может ставить благо своего народа как что-то отдельное и противоположное всему другому? Очевидно, это не будет то нравственное идеальное благо, которое желает сам народ, и мнимый патриотизм окажется в противоречии не с чужими, а со своим собственным народом в его лучших стремлениях. Но существует же, однако, национальная вражда и противоборство? Существует, конечно, как некогда существовало повсюду людоедство, – существует как зоологический факт, осужденный лучшим человеческим сознанием самих народов. Возведенный в отвлеченное начало, этот зоологический факт тяготеет над жизнью народов, затемняя ее смысл и подавляя ее вдохновение, ибо *смысл и вдохновение частного – только в связи и согласии его со всеобщим.*

Против ложного патриотизма или национализма, поддерживающего преобладание звериных инстинктов в народе над высшим национальным самосознанием, прав будет космополитизм, требующий безусловного применения нравственного закона без всякого отношения к национальным различиям. Но именно нравственный принцип, если проводить его последовательно до конца, не позволяет нам удовлетворяться этим отрицательным требованием космополитизма.

Пусть непосредственным предметом нравственного отношения будет отдельное лицо. Но ведь в самом этом лице одна из существенных его особенностей – прямое продолжение и расширение его индивидуальности – есть его народность (в положительном смысле характера, типа и творческой силы). Это не есть только физический факт, но и психическое, и нравственное определение. На той степени развития, какой достигло человечество, принадлежность данного лица к известной народности закрепляется его собственным актом самосознания и воли. И, таким образом, народность есть внутренняя, неотделимая принадлежность этого лица, то, что для него в высокой степени дорого и близко. И как же возможно нравственное отношение к этому лицу, если не признать существование того, что для него так значительно? Нравственный принцип не позволяет превращать действительное лицо, живого человека с его неотъемлемым и существенным национальным определением в какой-то пустой, отвлеченный субъект, произвольно выделяя из него определяющие его особенности. Если мы должны признавать собственное достоинство этого человека, то эта обязанность простирается и на все то положительное, с чем он связывает свое достоинство; и если мы любим человека, то должны любить его народность, которую он любит и от которой себя не отделяет. Высший нравственный идеал требует, чтобы мы любили всех людей, как самих себя, но так как люди не существуют вне народностей (как и народность не существует вне отдельных людей) и эта связь сделалась уже нравственною, внутреннею, а не физическою только, то прямой логический вывод отсюда есть тот, что

мы должны любить все народности, как свою собственную. Этою заповедью утверждается патриотизм как естественное и основное чувство, как прямая обязанность лица к своему ближайшему собирательному целому, и в то же время это чувство освобождается от зоологических свойств народного эгоизма, или национализма, становясь основою и мерилом для положительного отношения ко всем другим народностям сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному началу. Значение этого требования любви к другим народностям нисколько не зависит от метафизического вопроса о народах как о самостоятельных собирательных существах. Если бы даже народность существовала только в своих видимых единичных носителях, то *в них* она во всяком случае составляет положительную особенность, которую можно ценить и любить у чужестранцев так же, как и у своих единоплеменников. Если такое отношение станет действительно правилом, то национальные *различия* сохранятся и даже усилятся, сделаются более яркими, а исчезнут только враждебные *разделения* и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества.

Требование любить другие народности, как свою собственную, вовсе не означает *психологической одинаковости* чувства, а только *этическое равенство* волевого отношения: я должен так же хотеть истинного блага всем другим народам, как и своему собственному; эта «любовь благоволения» одинакова уже потому, что истинное благо едино и нераздельно. Разумеется, такая этическая любовь связана и с психологическим пониманием и одобрением положительных особенностей всех чужих наций, – преодолев нравственною волею бессмысленную и невежественную национальную вражду, мы начинаем знать и ценить чужие народности, они начинают нам *нравиться.* Но эта «любовь одобрения» не может быть тождественна с тою, которую мы чувствуем к своему народу, как и самая искренняя любовь к ближним (по евангельской заповеди), этически равная любви к самому себе, никогда не может быть с нею психологически одинаковою. За собою, как и за *своим* народом,

остается неизменное первенство исходной точки. А с устранением этого недоразумения устраняется и всякое серьезное возражение против нашего принципа: *люби все другие народы, как свой собственный*[1].

Глава пятнадцатая.
Уголовный вопрос с нравственной точки зрения

Принимая безусловное нравственное начало как норму всех своих отношений, мы не встретим никаких существенных, внутренних препятствий в приложении этого начала к нравственности международной, т.е. к решению вопроса о должном нашем отношении к чужеземцам как таковым. Так как ни в свойстве той или другой национальности, ни в свойстве чужеземности вообще нет никакого нравственного ограничения, в силу которого должно бы было заранее считать данного иностранца за более дурного человека, нежели каков любой из наших соотечественников, то нет и никакого нравственного основания для национального неравенства. Во всей силе остается здесь общее требование альтруизма: любить другого, как самого себя, и другой народ, как свой собственный. Факт международной вражды должен быть осужден безусловно как прямо противоречащий безусловной норме, как антихристианский по существу[2]. Нормальное или

---

[1] Я не могу считать серьезным замечание одного критика, что равная любовь к своему и к чужим народам невозможна потому, что на войне необходимо сражаться за своих против чужих. Казалось бы, ясно, что *нравственная норма* международных отношений должна выводиться не из факта войны, а из чего-нибудь другого. А то, пожалуй, и для личных отношений пришлось бы признать нормою такие факты, как, напр., кровопролитную драку между одним артистом и одним чиновником, которою недавно занимались газеты.

[2] Вопрос о *войне,* хотя исторически связан с фактом международной вражды, не исчерпывается, однако, этою связью. Кроме войн международных бывали, бывают и впредь могут быть войны междоусобные – религиозные и социальные. Поэтому вопрос о войне требует особого рассмотрения, и ему будет посвящена одна из следующих глав.

должное отношение к чужим народам есть только то, которое прямо требуется безусловным нравственным началом, и если проведение здесь этого начала встречает великие трудности, психологические и исторические, то зато никаких внутренних нравственных трудностей, осложнений и вопросов здесь нет. Они являются, когда вместо безразличного в нравственном отношении определения чужеземности приходится иметь дело с определением, несомненно принадлежащим к нравственной области, каково свойство преступности.

Хотя содержание и объем этого понятия в частностях различны по временам и местам, хотя многое прежде преступное не признается более таким и самое свойство преступности, некогда обнимавшее семью и род преступника, на известной степени духовного развития понимается исключительно как личное свойство, но все эти исторические изменения не устраняют сущности дела. Независимо от *мнимых* преступников разного рода во всех человеческих обществах всегда были, есть и до конца мира будут действительные преступники, т.е. люди со злою волей, настолько сильною и решительною, что они ее прямо практически осуществляют во вред своим ближним и с опасностью для целого общежития. Как же мы должны относиться к таким заведомо *лихим* людям? Ясно, что и на них с точки зрения безусловного нравственного начала должны распространяться требования альтруизма, получившего свое окончательное выражение в евангельских заповедях любви. Но вопрос, во-первых, в том, как соединить любовь к лихому человеку с любовью к его жертве, а во-вторых, в том, каким образом можем мы *на деле* проявить свою любовь к самому этому лихому человеку, или преступнику, в этом его заведомо ненормальном нравственном состоянии? Никому нельзя избегнуть этого нравственного вопроса; если бы даже какому-нибудь человеку никогда не приходилось лично сталкиваться с несомненными преступлениями и преступниками, то ведь он знает, живя в обществе, что существует весьма сложная полицейско-судебно-пенитенциарная организация, назначенная для про-

тиводействия преступлению, и он во всяком случае должен определить свое нравственное отношение к этим учреждениям, а оно окончательно зависит от того, как он смотрит на преступника и преступление. Как же мы *должны* на это смотреть с точки зрения чисто нравственной? При обсуждении этого важного вопроса мы начнем с наиболее простого случая, лежащего в основе всех дальнейших осложнений.

I

Когда один человек обижает другого, например, более сильный бьет более слабого, то свидетель этой обиды – если он стоит на нравственной точке зрения – испытывает *двоякое* чувство и побуждение к двоякому образу действия. Во-первых, у него является потребность *защитить обижаемого*, а во-вторых, *образумить обидчика*. Обе эти потребности имеют один и тот же нравственный источник: признание чужой жизни и уважение к чужому достоинству, психологически опирающееся на чувство жалости, или сострадания. Нам непосредственно жалко этого существа, подвергающегося физическому и душевному страданию; душевное же его страдание, в большей или меньшей степени сознаваемое, состоит в том, что в его лице оскорблено человеческое достоинство. Но такое внешнее нарушение человеческого достоинства в обиженном связано непременно с внутренним падением этого достоинства в обидчике: и то и другое требует восстановления. Хотя психологически чувство, относящееся к обиженному, весьма различно от чувства, возбуждаемого обидчиком, – первое есть чистая жалость, тогда как во втором преобладает возмущение и нравственное негодование; но для того чтобы это негодование было нравственным, оно не должно переходить в несправедливость к обидчику, в отрицание его права, хотя это право по содержанию своему (материально) отличается от права, принадлежащего обиженному. Этот имеет право на нашу защиту, тогда как обидчик имеет право на вразумление с нашей стороны. Но нравственная основа этих

двух отношений (поскольку дело идет о разумных существах) одна и та же: безусловное значение или достоинство человеческой личности, признаваемое нами в других так же, как в себе, причем происходящее при уголовной обиде двоякое нарушение этого достоинства – пассивное в обиженном и активное в обидчике, вызывает в нас нравственную реакцию, и сущность этой реакции при обоих отношениях одинакова, несмотря на различие и даже противоположность ее психологического проявления. Конечно, в тех случаях, когда обида причиняет прямо или косвенно физические страдания обиженному, он возбуждает непосредственно более сильное чувство жалости, но, вообще говоря, обидчик, как внутренне теряющий нравственное достоинство, должен быть жалок в высшей степени. Как бы то ни было, нравственный принцип требует, чтобы мы признавали право обоих на нашу помощь для восстановления нарушенной правды и в том и в другом.

Но самый этот вывод из нравственного начала, требующий (в случае преступления, т.е. обиды человека человеком) нравственного отношения к обеим сторонам, далеко еще не есть общепризнанный, и нам нужно оборонить его от двоякого рода противников. Одни (их мнение до сих пор есть преобладающее) признают только право обиженного или потерпевшего лица (или общества) на защиту и отмщение, а обидчика или преступника (после того, как виновность его доказана) признают (по крайней мере на деле) бесправным, страдательным предметом возмездия, т.е. более или менее полного подавления или истребления. «Злодея жалеть нечего; собаке собачья и смерть!» – вот простонародное искреннее выражение этой точки зрения. Ее прямым противоречием нравственному началу и несовместимостью с мало-мальски развитым человеческим чувством (выразившимся, между прочим, у того же народа, по крайней мере русского, в названии преступников *несчастными*) объясняется и психологически извиняется противоположный крайний взгляд, начинающий распространяться в наше время. Здесь признается только право обидчи-

ка на словесное вразумление и не допускается относительно его никакого принудительного действия, что практически сводится к отнятию права на защиту у обижаемого лица или общества; их безопасность ставится в зависимость от *успешности* вразумления, т.е. от чего-то проблематического, ни в чьей власти и ни на чьей ответственности не находящегося. Разберем внимательно эти две противоположные доктрины, которые для краткости будем называть доктриною *отмщения* и доктриною *словесного вразумления.*

II

Доктрина отмщения имеет для себя действительное объяснение и мнимые доказательства – очень важно при разборе ее не смешивать одного с другим. Зверь, на которого нападает другой с тем, чтобы его пожрать, по чувству самосохранения защищается зубами и когтями, если они у него достаточно сильны, или же спасается бегством. Никто не станет искать здесь нравственных побуждений, так же как и в физической самозащите человека, у которого прирожденные средства обороны дополняются или заменяются искусственным оружием. Но человек, даже дикий, не живет обыкновенно в одиночку, а принадлежит к какой-нибудь общественной группе – роду, клану, шайке. Поэтому при встрече его с врагом дело не кончается результатом единоборства. Убийство или другая обида, понесенная одним из членов группы, ощущается всею группой и вызывает в ней чувство мстительности. Поскольку сюда входит жалость к пострадавшему, здесь должно признать присутствие нравственного элемента, но, несомненно, преобладающее значение принадлежит инстинкту собирательного самосохранения, как у пчел или других общественных животных: обороняя своего, род или клан обороняет себя, мстя за своего, он мстит за себя. Но и обидчика по тому же побуждению защищает его род или клан. Единичные столкновения переходят таким образом в войну целых обществ. Гомерическая поэзия сохранила нам бессмертную

память об этой стадии общественных отношений, увековечив Троянскую войну, возникшую из частной обиды, нанесенной Парисом Менелаю[1]. История арабов до Мухаммеда вся полна такими войнами. Понятия преступления и наказания здесь, строго говоря, не существуют: обидчик здесь есть враг, которому мстят, а не преступник, которого наказывают. Место позднейшей уголовной юстиции всецело занято здесь общепризнанным и безусловно обязательным обычаем *кровного мщения.* Это относится, разумеется, к обидам между членами различных родов или кланов. Но другого рода обид, вообще говоря, и не бывает на этой стадии общежития. Связь тесной родовой группы слишком крепка, и авторитет патриархальной власти слишком внушителен, чтобы отдельное лицо решилось против них восстать: это почти так же невероятно, как столкновение отдельной пчелы с целым ульем. Конечно, человек и в родовом быте сохранял способность к личному произволу, который и проявлялся в отдельных редких случаях, но эти исключительные проявления и подавлялись исключительными действиями патриархальной власти, не вызывая общих мер. Положение изменяется с переходом к государственному быту, т.е. когда многие роды и племена так или иначе, по тем или другим побуждениям или принудительным обстоятельствам соединяются постоянным образом вокруг одного общего вождя с более или менее организованною властью, причем упраздняется самостоятельность отдельных родов и колен и отменяется обычай кровной мести.

Довольно любопытно, что философы и юристы от древнейших времен и почти до наших дней строили априорные теории о происхождении государства, как будто все действительные государства произошли в какие-нибудь допотопные времена. Это объясняется, конечно, крайне несовершенным состоянием исторической науки. Но что еще было позволительно Гоббесу и даже Руссо, то не может быть допущено со стороны современных мыслителей. Родовой быт, который так или иначе пережили все нации, не представляет ничего зага-

[1] См.: Гомер. Илиада. – *Прим. изд.*

дочного: род есть прямое проявление естественной, кровной связи. Вопрос, значит, сводится к переходу от родового быта к государственному, а это уже может быть предметом *исторического наблюдения*. Достаточно назвать совершившееся на глазах истории превращение разрозненных родов и племен северной Аравии в могущественное мусульманское государство. Его теократический характер не есть исключение; таковы же были в большей или меньшей степени и все прочие значительные государства старых времен. Вспомним, как обыкновенно зачинается государственность: превосходящий других личными силами вождь – военный или религиозный, а всего чаще и то и другое вместе, – руководимый сознанием своего исторического призвания, а также личными побуждениями, собирает вокруг себя людей из разных родов, или колен, образуя с ними некоторое *междуродовое* ядро, вокруг которого затем добровольно или же принудительно собираются целые роды и племена, получая от вновь образовавшейся верховной власти законы и управление и теряя в большей или меньшей степени свою самостоятельность. Когда в какой-нибудь общественной группе мы находим иерархически организованное правительство с центральною верховною властью, постоянное войско, финансы, основанные на налогах и податях, наконец, законы, снабженные уголовною санкцией, то мы в этой группе узнаем настоящий характер государства. Все исчисленные признаки были налицо в мусульманской общине в последние годы жизни Мухаммеда. Замечательно, что история первоначального образования этого государства подтверждает до некоторой степени теорию политического контракта: все главные шаги арабского пророка в этом деле обозначены формальными договорами, начиная с так называемой «клятвы женщин» и кончая последними условиями, которые он предписал в Мекке после своей окончательной победы над родом Корейшитов и союзными им племенами[1]. Заметим также, что во всех этих договорах основной пункт

[1] См.: Соловьев Вл. Магомед, его жизнь и религиозное учение. СПб., 1902. См. также: Собр. соч. Т. 6.

есть отмена кровной мести между родами и кланами, входящими в новый политический союз.

Отсюда возникает не существовавшее прежде различие – между публичным и частным правом: в законах кровной мести, как и в других важнейших отношениях, интересы собирательной группы и отдельного лица были непосредственно солидарны, тем более что в небольшом общественном целом, как род или клан, все или по крайней мере большая часть сочленов могли лично знать друг друга, так что каждый для всех и все для каждого представляли, вообще говоря, реальную величину. Но когда при образовании государства общественная группа обнимает собою сотни тысяч или даже миллионы людей, такое личное реальное отношение между частями и целым становится невозможным: является ясное различие между общими интересами и частными и между соответственными областями права, причем к частному праву (вопреки нашим теперешним юридическим понятиям) относятся обыкновенно на этой стадии развития и такие дела, как убийство, грабеж, тяжкое увечье. Прежде (в родовом быте) все подобные злодеяния считались затрагивающими прямо общий интерес и целый род мстил за них виновнику и его родичам. С образованием более широкого политического союза это право и эта обязанность кровной мести отнята у рода, но не перешла (в прежнем смысле и объеме) к государству. Новая общая власть, от которой исходят законы и правление, не может сразу войти до такой степени в интересы всех своих многочисленных подданных, чтобы защищать их, как свои собственные, глава государства не может чувствовать и действовать как старейшина рода; и вот мы видим, что в защите частных лиц и имуществ государственная власть ограничивается сначала наименьшим: не только за увечье или иное насилие, но за убийство свободного человека убийца или его домашние платят семье убитого по обоюдному соглашению (compositio) денежную пеню, вообще довольно умеренную. Перечислением таких штрафов (различных, смотря по полу лица и другим обстоятельствам) наполнены все те старинные

уставы или сборники законов (как, напр., законы салийских франков или наша «Русская Правда»), которые именно представляют собою памятники только что впервые сложившегося (в данном народе) государственного быта. Замечателен этот непосредственный и быстрый переход от беспощадной кровавой мести, сопровождавшейся весьма часто истребительными многолетними войнами целых племен, к простому денежному вознаграждению; с указанной точки зрения такой скачок совершенно понятен.

На этой стадии развития государственности только политические преступления[1] имеют, собственно говоря, уголовный характер, а все прочие, не исключая и убийства, рассматриваются не как преступления, а как частные ссоры.

Но такое элементарное противоположение между публичным и частным правом не может быть устойчивым. Денежный штраф за всякую обиду частного лица не удовлетворяет потерпевшую сторону (напр., семью убитого) и не воздерживает обидчика, особенно если он богат, от дальнейших злодеяний. При таких условиях кровавая месть за частные обиды, отмененная государством, как противная его существу, возобновляется фактически и грозит отнять у государственного строя самую причину его существования: когда каждому приходится самому мстить за свои обиды, то за что же он будет нести тягости, налагаемые новым политическим бытом? Чтобы оправдать свои требования от частных лиц, государство должно взять их интересы под свою действительную защиту; чтобы навсегда упразднить частное право кровавой мести, государство должно превратить его в публичное, т.е. принять на себя его исполнение. На этой новой, высшей стадии яснее выражается солидарность государственной власти с подчиненными ей отдельными лицами, и

[1] Объем этого понятия расширяется и суживается сообразно историческим условиям. В средние века, когда уголовный характер простого убийства еще не был ясен для юридического сознания, подделка монеты влекла за собой мучительную смертную казнь, как преступление, вредное для целого общества, нарушающее привилегию государственной власти и в этом смысле политическое.

хотя различие между преступлениями, прямо направленными против самой власти (политическими), и простыми, от которых страдают только частные интересы, еще сохраняется, но лишь по степени важности, а не по существу. Всякий свободный человек становится гражданином, т.е. членом самого государства, принимающего на себя задачу охранять его безопасность; всякое ее нарушение рассматривается государственною властью как покушение на ее собственное право, как враждебное действие против общественного целого. Все насилия против личности и имущества кого бы то ни было рассматриваются уже не как частные обиды, а как нарушения государственного закона и потому наравне с политическими преступлениями подлежат *отмщению* самого государства.

III

Уголовно-правовая доктрина отмщения имеет, таким образом, историческое основание в том смысле, что уголовные наказания, ныне еще употребительные, представляют собою историческую трансформацию первобытного принципа кровной мести. Прежде за обиженного мстил более тесный общественный союз, называемый родом, потом стал мстить более обширный и сложный, называемый государством; прежде обидчик терял все человеческие права в глазах обиженного им рода, теперь он стал бесправным субъектом наказания в глазах государства, отмщающего ему за нарушение своих законов. Различие состоит главным образом в том, что в родовом быту самый акт мести совершался просто – обидчика при первом случае убивали, как собаку, – но последствия бывали очень сложны в виде нескончаемых войн между племенами; в государственном же быту, напротив, самый акт мщения, принятый на себя публичными властями, производится медленно и с различными церемониями, но без всяких последующих осложнений, так как за частным преступником уже нет дальнейшего достаточно сильного мстителя – он беззащитен перед государственным могуществом.

Но из этого несомненного факта, что уголовные казни суть исторические видоизменения кровной мести, следует ли что-нибудь в пользу самих этих казней или в пользу принципа отмщения? Должно ли, в силу этого исторического основания, понятие мести, т.е. воздания злом за зло, страданием за страдание, окончательно определять наше отношение к преступнику? Вообще логика не позволяет делать таких выводов из генетической связи двух явлений. Ни один дарвинист, насколько мне известно, из принимаемого им происхождения человека от низших животных не выводил того заключения, что человек должен быть скотиной. Из того, что городская община Рима была первоначально создана разбойничьею шайкой, никакой историк не заключал еще, что истинным принципом Священной Римской империи должен был быть разбой. Относительно нашего предмета – раз дело идет о *трансформации* кровной мести, то где же основания считать эту трансформацию *законченною?* Мы знаем, что отношение общества и закона к преступникам переживало очень резкие перемены, беспощадная родовая месть сменилась денежными штрафами, а они уступили место «градским казням», сначала крайне жестоким, но с XVIII-го века все более и более смягчающимся. Нет и тени разумного основания утверждать, что предел смягчения уже достигнут и что виселица и гильотина, пожизненная каторга и одиночное заключение должны пребывать навеки в уголовном законодательстве образованных стран.

Но в то время как исторический прогресс явно клонит к тому, чтобы все больше и больше ограничить, наконец и вовсе исключить принцип возмездия или равномерного воздания из нашего правового отношения к преступникам, в пользу этого принципа многие философы и юристы[1] продолжали и еще продолжают выставлять отвлеченные рассуждения, которые, по своей крайней несостоятельности, будут, конечно, предметом изумления и глумления для потомства, подобно тому как мы удивляемся аргументам Аристотеля в пользу рабства[2]

[1] Первые преимущественно в Германии, последние особенно во Франции.

[2] См.: Аристотель. Политика 1255a–b 15. – *Прим. изд.*

или некоторых церковных писателей в пользу плоской фигуры Земли. Сами по себе мнимые аргументы, которыми пользуется доктрина отмщения, не заслуживают разбора, но так как они еще повторяются авторами, вообще достойными уважения, а предмет их имеет большую жизненную важность, то приходится повторять и их опровержение.

«Преступление есть нарушение права; право должно быть восстановлено; наказание, т.е. равномерное нарушение права в лице преступника, совершаемое в силу определенного закона публичною властью (в отличие от частной мести), покрывает первое нарушение, и таким образом восстановляется нарушенное право». Это мнимое рассуждение вращается вокруг термина «право». Но действительное право всегда есть *чье-нибудь* (должен быть *субъект права*). О чьем же праве идет речь здесь? Прежде всего, по-видимому, о праве потерпевшего лица. Подставим же это действительное содержание под отвлеченный термин. Мирный пастух Авель имеет, без сомнения, право существовать и наслаждаться всеми радостями жизни; но приходит злонравный человек Каин и фактически лишает его этого права посредством убийства. Требуется восстановить нарушенное право; для этого является публичная власть и вопреки прямому предостережению Священного Писания (Бытие IV, 15) вешает убийцу. Что же, после этого право Авеля на жизнь восстановлено или нет? Так как никто, кроме постояльцев Бедлама, не станет утверждать, что казнь убийцы воскрешает убитого, то приходится под правом разуметь здесь не право потерпевшего, а чье-нибудь другое. Другим субъектом права, нарушаемого преступлением, может быть само общество, или государство[1]. Все частные права (на жизнь, имущество и т.д.) гарантированы государством, оно ручается за их неприкосновенность, ставя их под защиту своих законов. Закон, воспрещающий частным лицам по собственному усмотрению умерщвлять своих сограждан, по праву издан государством, и, следовательно, в нарушении его

[1] Относительно настоящего предмета эти два термина могут употребляться безразлично.

(в убийстве) нарушается право государства, и в казни убийцы восстановляется право не убитого, а право государства и значение закона[1]. То, что есть в этом аргументе справедливого, вовсе не относится к делу. Несомненно, что, раз законы существуют, нарушение их не должно оставаться без последствий и что блюсти за этим принадлежит государству. Но вопрос не в общем принципе наказуемости преступлений как нарушений закона, ибо в этом отношении все преступления одинаковы. Если закон сам по себе священен, как исходящий от государства, то все законы имеют это свойство в одинаковой степени, все равно выражают право государства и все их нарушения без различия суть нарушения этого верховного права. Материальные различия преступлений касаются лишь тех интересов, которые ими нарушаются; с формальной же стороны, по отношению к *общему,* т.е. государству, *как такому,* т.е. к его власти и закону, каждое преступление (разумеется, вменяемое) предполагает волю, несогласную с законом, отрицающую его, т.е. волю преступную, и с этой точки зрения для всех преступлений логически требовалось бы одинаковое возмездие. Но действительно существующее во всех законодательствах разнообразие наказаний за различные преступления, очевидно, предполагает кроме общего принципа наказуемости еще некоторый другой, специфический, определяющий особую связь между *этим* преступлением и *этим* наказанием. Доктрина отмщения усматривает такую связь в том, что право, нарушенное определенным пре-

[1] По мнению одного критика, мое предположение, что преступление непременно нарушает *чье-нибудь* право, есть ошибка. Независимо от какого бы то ни было субъекта права (единичного или собирательного, частного или публичного), а также независимо и от нравственной нормы – безусловного Добра, существует будто бы право само по себе – как самостоятельная объективная сущность, и собственная цель наказания состоит будто бы в удовлетворении этого самосущего права. Критик напрасно думает, что эта метафизическая личина древнего Молоха мне неизвестна. Но заниматься ею мне нет причины, так как за нее давно уже не стоит ни один серьезный криминалист. Слишком ясно, что право по самому понятию своему есть отношение субъектов, обусловленное теми или другими нравственно-практическими нормами, и что, следовательно, право бессубъектное и безотносительное есть Unding – мысль, в которой ничего не мыслится.

ступным действием, восстановляется соответствующим или *равномерным* воздействием, например, убивший должен быть убит. Какое же тут, однако, на самом деле соответствие или равенство? Самым знаменитым сторонникам этой доктрины дело представляется в следующем виде: право есть нечто положительное, скажем + (плюс), нарушение его нечто отрицательное – (минус); если произошло отрицание в виде преступления (напр., отнята жизнь у человека), то оно должно вызвать равное отрицание в виде наказания (отнятие жизни у убийцы), и тогда такое двойное отрицание, или отрицание отрицания, произведет опять положительное состояние, т.е. восстановленное право: *минус на минус дает плюс.* Трудно сохранять серьезность ввиду такой «игры ума»; заметим, однако, что понятие *отрицание отрицания* логически выражает прямое внутреннее отношение между двумя противоположными актами, напр., если движение злой воли в человеке есть «отрицание», именно отрицание нравственной нормы, то противоположный акт воли, подавляющий это движение, будет действительно «отрицанием отрицания» и результат получится положительный – утверждение этого человека в нормальном состоянии; точно так же если преступление, как деятельное выражение злой воли, есть отрицание, то деятельное раскаяние преступника будет отрицанием отрицания (т.е. не факта, конечно, а произведшей его внутренней причины), и результат опять будет положительный – его нравственное возрождение. Но казнь преступника, очевидно, лишена такого значения; здесь отрицание направлено (как и в преступлении) на нечто положительное – на жизнь человека. Нельзя, в самом деле, признать, чтобы в казни преступника предметом отрицания было само его преступление, ибо оно есть факт бесповоротно совершившийся, и, по замечанию св. отцов, самому Богу невозможно сделать, чтобы совершившееся было несовершившимся; но также это отрицаемое не есть здесь и злая воля преступника, ибо одно из двух: или он раскаялся в своем злодеянии, и тогда злой воли уже нет, или он упорствует до конца, и тогда, значит, его воля недоступна данному воздей-

ствию, и во всяком случае внешнее, насильственное действие не может упразднить или изменить внутреннего состояния воли. Но если, таким образом, в казни преступника действительно отрицается не злая воля, а положительные блага жизни, то, значит, это будет вновь только простое отрицание, а не «отрицание отрицания». А из одной последовательности двух простых отрицаний не может выйти ничего положительного. Злоупотребление алгебраическою формулой придает всему аргументу прямо комический характер. Ведь для того чтобы два минуса, т.е. две отрицательные величины, произвели плюс, недостаточно поставить их одну вслед за другой, а необходимо их *перемножить;* но что значит *помножить преступление на наказание*?[1]

IV

Внутреннее бессмыслие доктрины возмездия, или «отмстительной справедливости», подчеркивается тем, что, за исключением немногих случаев, она не имеет никакого отношения к существующим уголовным законам. Строго говоря, случай кажущегося ее применения только один: смертная казнь за убийство. Поэтому псевдофилософские аргументы в пользу этой доктрины – сущность которых передана выше – относятся именно только к этому единственному случаю – плохой показатель для принципа, имеющего притязание на всеобщее значение. У нас в России, где смертная казнь оставлена только за некоторые политические преступления, нет даже этого единственного кажущегося соответствия; ибо какую хотя бы только видимость равномерного воздаяния можно найти, напр., между отцеубийством и бессрочною каторжною работой или между простым убийством с корыстною целью и 12-летнею каторгой? Лучшим опровержением доктрины может служить то обстоятельство, что наибольшее ее применение мы

[1] Очевидно, здесь нельзя идти дальше *сложения* (вещественных результатов): можно сложить труп убитого с трупом повешенного убийцы, и получатся два трупа, т.е. две отрицательные величины.

находим в некоторых законодательствах народов полудиких или же в законах варварских времен, где, напр., за известное увечье виновный подвергался такому же увечью, где за дерзкие речи отрезали язык и т.п. Принцип, применение которого оказывается несовместным с известною степенью развития образованности, есть принцип осужденный.

В новейшие времена, если не ошибаюсь, доктрина восстановления права посредством равного воздания защищалась более отвлеченными философами, нежели юристами. Эти последние принимают уравнение наказания с преступлением лишь в относительно количественном смысле *(мера* наказания), т.е. они требуют, чтобы преступление, более тяжкое сравнительно с другим, подвергалось и более тяжкому наказанию, так, чтобы вообще была лестница (scala) наказаний, соответствующая лестнице преступлений. Но при этом основание (а следовательно, и вершина) карательной лестницы остается неопределенным, а потому и характер самих наказаний может быть какой угодно – бесчеловечно жестокий и, напротив, крайне мягкий. Так, лестница взысканий существовала и в тех законодательствах, где за все или почти все простые преступления полагалась только денежная пеня: и там за более тяжкое увечье платился больший штраф, за убийство мужчины больше, чем за убийство женщины, и т.п. С другой стороны, там, где уже за воровство вешали, за более тяжкие преступления определялась квалифицированная смертная казнь, т.е. соединенная с различною степенью мучительности. Тут безнравственна, разумеется, сама жестокость наказаний, а не их постепенность.

Для нас важна в уголовном праве хотя заметно ослабевшая, но еще не совсем исчезнувшая тенденция к сохранению по возможности именно жестоких наказаний; не находя достаточно твердого основания в псевдорациональном принципе «восстановленного права», эта тенденция ищет себе эмпирической опоры в принципе *устрашения.* В сущности, этот мотив всегда присоединялся к принципу возмездия. Популярный афоризм «собаке собачья и смерть» всегда сопро-

вождался и сопровождается дополнением: «да чтоб и другим не повадно было». Нельзя сказать, чтобы этот принцип был безусловно верен даже на почве утилитарно-эмпирической. Конечно, страх есть один из важных мотивов человеческой природы, однако он не имеет в ней решающего значения. Все более возрастающее число самоубийств доказывает, что и смерть не страшна для многих. Продолжительное одиночное заключение или каторга, сами по себе, может быть, страшнее, но эти средства не имеют наглядного устрашающего действия. Я не буду останавливаться на этих и других общеизвестных возражениях против теории устрашения (как, напр., указание на остающуюся всегда у преступника надежду укрыться от суда или уйти от наказания, также на то обстоятельство, что огромное большинство преступлений совершается под влиянием какой-нибудь страсти, заглушающей голос благоразумия). Об относительной силе всех этих соображений можно спорить. Бесспорным же образом теория устрашения опровергается только на нравственной почве: во-1-х, принципиально – своим прямым противоречием основному нравственному началу, а во-2-х, фактически – тем обстоятельством, что это противоречие заставляет сторонников устрашения быть непоследовательными и мало-помалу отказываться в силу нравственных побуждений от наиболее действительных и ясных требований теории. Само собою разумеется, что здесь дело идет об устрашении в смысле основного принципа уголовного правосудия, а не в смысле только психологического явления, естественно сопровождающего всякий способ противодействия преступлениям. Так, если бы даже имелось в виду только исправление преступников путем просветительных внушений, то на людей самовольных и самолюбивых перспектива такой опеки, хотя бы самой кроткой и рациональной, могла бы оказывать устрашающее действие и удерживать их от преступлений. Но это не относится, очевидно, к той теории, которая видит в устрашении не косвенное последствие, а самую сущность и прямую задачу наказания.

Нравственное начало утверждает, что человеческое достоинство должно уважаться в каждом лице и что, следовательно, нельзя делать кого бы то ни было только *средством* или *орудием* для чьей бы то ни было пользы. Но по теории устрашения наказываемый преступник рассматривается именно лишь как средство для наведения страха на других и для охранения общественной безопасности. В намерение уголовного закона может, конечно, входить и собственное благо преступника: удержать его страхом наказания от совершения преступления; но раз преступление уже совершено, то этот мотив, очевидно, отпадает и караемый преступник остается с этой точки зрения только как средство для устрашения других, то есть для посторонней ему цели, что уже прямо противоречит безусловной нравственной норме. С этой стороны устрашающее наказание было бы допустимо только как угроза, но угроза, не приводимая никогда в действие, теряет смысл. Итак, принцип уголовного устрашения мог бы быть нравственным лишь под условием своей бесполезности, и он может быть материально полезным лишь под условием безнравственного применения.

Фактически теория устрашения совсем притупила свое острие с тех пор, как во всех образованных и полуобразованных странах упразднены мучительные телесные наказания и квалифицированная смертная казнь. Ясно, что если задача наказания заключается в устрашении как самого преступника, так и других, то именно эти средства и были бы самыми действительными и целесообразными. Почему же сторонники устрашения отказываются от настоящих, единственно верных средств устрашения? Надо полагать, потому, что они считают эти средства безнравственными, противными требованиям жалости и человеколюбия. Но в таком случае устрашение уже перестает быть *определяющим* принципом наказания. Одно из двух: или смысл наказания – в устрашении, и тогда уже необходимо допустить мучительные казни, как средства по преимуществу устрашающие, или же характер наказания подчиняется нравственному принципу, и тогда

нужно совсем отказаться от устрашения, как мотива по существу безнравственного[1].

V

Тот факт, что в современных уголовных законодательствах исчезли наиболее последовательные виды возмездия и устрашения – исчезло именно то, что с первой из этих точек зрения должно быть признано самым справедливым, а со второй – самым полезным, – один этот факт достаточно показывает, что иная, нравственная точка зрения уже проникла в эту область и сделала в ней значительные завоевания. Вне этого несомненного и довольно быстрого прогресса остается только уголовное право народов диких и варварских, как китайцы или абиссинцы, которые, впрочем, находятся накануне утраты своего бытового обособления. Тем не менее и во всех наших, т.е. европейско-американских пенитенциарных, системах остается еще много ненужного насилия и мучительства, объясняемого только как мертвое наследие отживших принципов отмщения и устрашения. Таковы: смертная казнь, хотя и потерявшая под собою почву, но все еще упорно отстаиваемая, далее бессрочное лишение свободы, каторжные работы, ссылка в отдаленные страны с губительными жизненными условиями и т.п.

Все это систематическое мучительство возмущает нравственное сознание и изменяет первоначальное чувство к преступнику. Если жалость к обиженному или потерпевшему и побуждение защитить его вооружают нас против обидчика (преступника), то когда общество, несоизмеримо

[1] В XVIII-м столетии, в разгар движения против жестокостей уголовного права, некоторые писатели старались доказать, что мучения преступников не только бесчеловечны, но и бесполезны даже в смысле устрашения, ибо никого не удерживают от совершения преступления. Это мнение, если бы оно было доказано, сверх своей прямой цели отнимало бы еще всякий смысл у теории устрашения вообще. Ясно в самом деле, что если даже мучительные казни недостаточны для устрашения преступников, то еще менее такое действие могут иметь наказания более мягкие.

сильнейшее, чем единичный преступник, обращает на него, уже обезоруженного, свою неодолимую вражду и делает его предметом долговременного мучительства, тогда уже *он* становится обиженным или потерпевшим, возбуждая в нас жалость и потребность защитить его. Юридическое сознание, как и практика, решительно отказались только от *последовательного проведения* принципов возмездия и устрашения, а не от самих этих идей, и существующая в образованных странах система наказаний представляет бессмысленную и безжизненную сделку между этими негодными принципами, с одной стороны, и некоторыми требованиями человеколюбия и справедливости – с другой. В сущности, мы встречаем здесь лишь в разной степени смягченные остатки старого зверства, и никакой объединяющей мысли, никакого руководящего начала. На почве такой сделки не может быть решен основной для нравственного сознания вопрос: лишается ли преступник фактом преступления своих человеческих прав или нет? Если *не* лишается, то каким же образом можно отнимать у него первое условие всякого права – существование, как это делается в смертной казни? Если же факт преступления лишает преступника его естественных прав, то зачем все эти юридические церемонии с бесправными существами? Эмпирически эта дилемма устраняется тем, что между преступлениями полагается различие, причем одни считаются лишающими преступника человеческих прав, а другие – только *ограничивающими* их в большей или меньшей степени. Но не только принцип и мера этих ограничений остаются неопределенными и изменчивыми, но и самое различие между двумя родами преступления оказывается произвольным и неодинаковым, смотря по местам и временам. Так, напр., на Западе политические преступления не сопровождаются лишением человеческих прав, а у нас в России еще вполне сохраняется прежний взгляд, по которому эти преступления относятся к самым тяжким. Казалось бы, однако, что такой важный факт, как превращение человека из самостоятельного и полноправного лица в страдательный материал для карательных

упражнений, должен зависеть от какой-нибудь объективной причины, или определяющего начала, одинакового всегда и везде; но на деле оказывается, что в одной стране для такого превращения из лица в вещь нужно совершить простое убийство, в другой – убийство с отягчающими обстоятельствами, в третьей – какое-нибудь политическое преступление и т.д.

Такое крайне неудовлетворительное состояние этого важного дела, такая возмутительная для ума и совести легкость отношения к жизни и судьбе людей уже давно вызывает реакцию нравственного чувства, которая, к сожалению, у многих моралистов переходит в противоположную крайность, побуждая их отрицать самую идею наказания в широком смысле, т.е. как реального противодействия преступлениям. Согласно этой новейшей доктрине, всякое принуждение или насилие над кем бы то ни было непозволительно, а потому на преступника следует действовать исключительно лишь словом вразумления. Достоинство этой доктрины заключается в нравственной чистоте ее намерения, недостаток же ее в том, что это намерение не осуществляется предлагаемым способом. Этот принцип страдательного отношения к преступникам, отрицая всякое принуждение вообще, исключает не только меры отмщения и устрашения (в чем он прав), но также и меры *предупреждения* преступлений и воспитательного воздействия на преступников. Государство с этой точки зрения не имеет права запереть, даже на время, злостного убийцу, хотя бы из обстоятельств дела было ясно, что он будет продолжать свои злодеяния; оно точно так же не имеет права поместить преступника в более нормальную среду, хотя бы даже исключительно для его собственного блага. Соответственно этому и для частного человека признается здесь непозволительным силою удержать злодея, бросающегося на свою жертву: позволяется только обратиться к нему со словами вразумления. В разборе доктрины я остановлюсь именно на этом случае частного противодействия злодеянию, как более простом и основном.

На людей испорченных, обдуманно совершающих уголовные преступления, слово разумного убеждения действует

лишь в крайне редких, исключительных случаях. Приписывать заранее своему слову такую *исключительную* силу действия было бы болезненным самомнением, а ограничиваться словом без уверенности в его успехе, когда дело идет о смертельной опасности ближнего, было бы бесчеловечно. Обижаемый человек имеет право на всю возможную помощь от нас, а не на одно только словесное заступничество, которое в огромном большинстве действительных случаев может быть только комичным; и точно так же обидчик имеет право на всю нашу помощь, чтобы удержать его от дела, которое для него есть еще большее бедствие, чем для потерпевшего; только *остановивши* сначала его действие, можем мы затем со спокойною совестью *вразумлять* его *словами.* Когда, видя занесенную над жертвою руку убийцы, я ее схватываю, то будет ли это безнравственным насилием? Насилием, несомненно, будет, но безнравственного не только ничего не будет в этом насилии, а, напротив, оно будет *по совести обязательным,* прямо вытекающим из требований нравственного принципа. Удерживая человека от убийства, я *деятельно* уважаю и поддерживаю в нем человеческое достоинство, которому грозит существенный урон от исполнения его намерения. Странно было бы думать, что самый факт такого насилия, т.е. известное прикосновение мускулов моей руки к мускулам руки убийцы, с необходимыми последствиями такого прикосновения, заключает в себе что-нибудь безнравственное: ведь в таком случае было бы безнравственно вытаскивать утопающего из воды, ибо это не обходится без большого применения мускульной силы и без некоторых физических страданий для спасаемого. Если позволительно и нравственно-обязательно вытащить утопающего из воды, хотя бы он этому сопротивлялся, то тем более – оттащить преступника от его жертвы, хотя бы и в этом случае были царапины, синяки и даже вывихи[1].

[1] Но как быть, если, удерживая убийцу, мы в борьбе невольно причиним ему более тяжкие увечья и даже смерть? Это будет большое для нас несчастие, и мы будем о нем сокрушаться, как о своем *невольном* грехе; но во всяком случае *нечаянно* убить человека преступного есть меньший грех, нежели по собственному произволу допустить намеренное убийство невинного.

Одно из двух. Или остановленный нами преступник еще не утратил человеческих чувств, и тогда он, разумеется, будет только благодарен, что его вовремя избавили от греха, не менее благодарен, чем утопавший за то, что его вытащили из воды, и, значит, в этом случае насилие, которому он подвергся, совершилось с его собственного молчаливого согласия и право его нисколько не нарушено, так что тут и не было, собственно, никакого насилия, так как volenti non fit injuria[1]. Или же преступник настолько потерял человеческие чувства, что остается недовольным, что ему помешали зарезать его жертву, но к человеку в таком состоянии обращаться со словом разумного убеждения было бы уже верхом нелепости – все равно, что мертвецки пьяному говорить о пользе воздержания, вместо того чтобы облить его холодною водой.

Если бы самый факт физического насилия, т.е. применения мускульной силы, был чем-нибудь дурным или безнравственным, тогда, разумеется, употребление этого дурного средства, хотя бы для самых лучших целей, было бы непозволительно – это было бы признанием безнравственного правила, что цель оправдывает средства. Противодействовать злу злом непозволительно и бесполезно; ненавидеть злодея за его злодеяние и поэтому *мстить* ему есть нравственное ребячество. Но если я *без ненависти* к злодею, ради его собственного блага удерживаю его от преступления, то в чем же тут зло? Так как в мускульной силе самой по себе нет ничего дурного, то нравственный или безнравственный характер ее применения решается в каждом случае намерением лица и существом дела; разумно употребляемая для действительного блага ближних, нравственного и материального, мускульная сила есть средство *хорошее,* а вовсе не дурное, и такое ее применение не запрещается, а прямо *предписывается* нравственным принципом. Тут есть тонкая, быть может, но совершенно точная и ясная граница между нравственным и безнравственным употреблением физического принуждения. Все дело в том:

[1] «Хотящему не бывает обиды», т.е. действие, на которое согласна воля того, кто это действие претерпевает, не может быть нарушением его права.

противодействуя злу, как смотрим мы на злодея? Сохраняется ли у нас и к нему человеческое, нравственное отношение, имеется ли в виду и его собственное благо? Если сохраняется, если имеется, то в нашем вынужденном насилии не будет, очевидно, ничего безнравственного, никаких признаков отмщения и мучительства, тогда это насилие будет только неизбежным по существу дела условием нашей помощи ему, все равно как хирургическая операция или лишение свободы буйного сумасшедшего.

Нравственное начало запрещает делать из человека только средство для каких бы то ни было посторонних целей (т.е. не включающих в себя его собственное благо); поэтому если мы, противодействуя преступлению, видим в преступнике только средство для защиты или удовлетворения потерпевшего лица или общества, то мы поступаем безнравственно, хотя бы нашим побуждением была бескорыстная жалость к обиженному и искренняя забота о безопасности общественной. С нравственной точки зрения этого еще недостаточно, требуется *жалеть обоих*, и если мы этому следуем, если мы действительно имеем в виду общее их благо, то разум и совесть внушат нам, в какой мере и в каких формах необходимо здесь применять физическое принуждение.

Нравственные вопросы окончательно решаются совестью, и я смело предлагаю каждому обратиться к своему внутреннему опыту (мысленному, если не было иного): в каком из двух случаев совесть упрекает нас больше – в том ли, когда мы, имея возможность помешать злодеянию, равнодушно прошли мимо, сказав несколько бесполезных слов, или в том, когда мы ему действительно помешали, хотя бы ценою *некоторых* физических повреждений? Всякий понимает, что в *совершенном обществе* не должно быть никакого принуждения, но ведь это совершенство должно быть *достигнуто,* и тут уже вполне ясно, что предоставить злым и безумным людям полную свободу истребить людей нормальных отнюдь не есть правильный путь для осуществления совершенного общества. Желательна здесь не свобода зла, а организация до-

бра. «Но, – говорят современные софисты, – общество часто принимало за зло то, что потом оказывалось добром, и преследовало как преступников людей невинных; значит, уголовное право никуда не годно и нужно вовсе отказаться от всякого принуждения». Этот аргумент мною не выдуман – я его и слыхал и читал много раз. По такой логике ошибочная астрономическая система Птоломея есть достаточное основание, чтобы отказаться от астрономии, и из заблуждений алхимиков следует негодность химии.

Казалось бы, непонятно, каким образом помимо явных софистов люди другого ума и характера могут защищать столь несостоятельную доктрину. Но дело в том, что настоящее ее основание лежит, насколько я понимаю, не в этической, а в мистической области. Главная мысль тут такая: «то, что нам кажется злом, может быть вовсе не зло; божество, или провидение, лучше нас знает истинную связь вещей и как из кажущегося зла выводить действительное добро; сами мы можем знать и ценить только свои внутренние состояния, а не объективное значение и последствия своих и чужих действий». Должно признаться, что для ума верующего взгляд этот весьма соблазнителен, однако он обманчив. Истинность всякого взгляда проверяется тем, можно ли его логически провести до конца, не впадая в противоречия и нелепости. Этой проверки указанный взгляд не выдерживает. Если бы наше незнание всех объективных последствий своих и чужих поступков было достаточным основанием для пребывания в бездействии, то в таком случае нам не следовало бы противиться и собственным страстям и дурным влечениям. Почем знать, какие прекрасные последствия всеблагое Провидение может извлечь из чьего-нибудь блуда, пьянства, злобы на ближних и т.д.

Некто, например, ради воздержания не пошел в трактир, а между тем если бы он не воспротивился своему влечению и пошел бы туда, то на обратном пути нашел бы полузамерзшего щенка и, будучи в данном состоянии склонен к чувствительности, подобрал бы его и отогрел, а этот щенок, ставши большою собакой, спас бы утопавшую в пруду девочку, которая

потом сделалась бы матерью великого человека; между тем как теперь, вследствие неуместного воздержания, расстроившего планы Провидения, щенок замерз, девочка утонула, а великий человек осужден навеки оставаться неродившимся. Другой некто, склонный к гневу, хотел дать пощечину своему собеседнику, но подумал, что это нехорошо, и удержался; а между тем если бы он не удержался, то оскорбленный воспользовался бы этим случаем, чтобы подставить ему другую щеку, чем умилил бы сердце обидчика к вящему торжеству добродетели, тогда как теперь их беседа окончилась ничем. Доктрина, безусловно отвергающая всякое принудительное противодействие злу или защиту ближних силою, опирается, в сущности, именно на подобном рассуждении. Кто-то силою спас жизнь человека, обезоружив разбойника, на него нападавшего; но потом спасенный сделался страшным злодеем, худшим, чем разбойник, – значит, лучше бы было его не спасать? Но ведь точно такое же разочарование могло бы последовать, если бы этому человеку угрожал не разбойник, а бешеный волк. – Что же? Не нужно никого защищать и от диких зверей? Более того, если я спасаю кого-нибудь на пожаре или при наводнении, то также ведь может легко случиться, что спасенные будут потом крайне несчастны или окажутся ужасными негодяями, так что для них лучше было бы тогда сгореть или потонуть, – значит, не нужно никому помогать вообще ни в какой беде? Но ведь деятельная помощь ближним есть прямое и положительное нравственное требование, и если откинуть обязанность человеколюбия ради того, что внушаемые этим чувством поступки *могут* иметь *неведомые* нам дурные последствия, то отчего же на этом основании не откинуть также и обязанности воздержания и все прочие, так как ведь и они могут побуждать нас к поступкам, последствия которых могут потом оказаться пагубными, как в приведенных примерах. Но если из того, что нам кажется добром, выходит зло, то, значит, и наоборот, из того, что нам кажется злом, может выходить добро. Итак, не делать ли уж нам прямо зло, чтобы происходило добро? К счастию, вся эта

точка зрения сама себя уничтожает, потому что ряд неведомых последствий может идти дальше, чем мы думаем. Так, в моем первом примере, когда поборовший свою склонность к напиткам г. X. косвенно воспрепятствовал чрез это будущему рождению великого человека, – почему мы знаем, не причинил бы этот великий человек великих бедствий человечеству, а в таком случае хорошо, что он не родился, и, следовательно, г. X. прекрасно сделал, что принудил себя остаться дома. Точно так же мы не знаем, какие дальнейшие последствия имело бы торжество добродетели вследствие великодушно перенесенной пощечины; весьма возможно, что это крайнее великодушие сделалось бы впоследствии поводом к духовной гордости, худшей, чем все прочие грехи, и погубило бы душу человека, так что г. Y. хорошо сделал, что употребил насилие над своим гневом и помешал проявлению великодушия своего собеседника. Вообще, мы можем с одинаковым правом делать тут всякие предположения о возможностях и в ту и в другую сторону, не зная ничего достоверного. Но из того, что мы не знаем, к каким последствиям могут привести наши поступки, вовсе не следует, чтобы мы должны были воздерживаться от всяких поступков; такое заключение было бы правильно, если бы мы, напротив, знали наверное, что эти последствия будут дурными, а так как они равно могут быть и дурными и хорошими, то, значит, мы имеем здесь одинаковое основание (или, точнее, одинаковое отсутствие оснований) для действия и бездействия, и, следовательно, все это соображение о косвенных результатах наших поступков не может иметь никакого практического значения. Чтобы оно имело действительно определяющую силу для нашей жизни, нужно было бы нам не только знать ближайшие звенья в этом ряду следствий, но так как за ближайшими мы всегда вправе предположить дальнейшие, противоположного характера и разрушающие наше заключение, то, следовательно, нам необходимо было бы знать *весь ряд следствий* до конца света, что для нас недоступно.

Итак, наши действия или воздержание от действия должны определяться вовсе не соображением о их возможных, но

нам неведомых косвенных последствиях, а побуждениями, *прямо* вытекающими из положительных предписаний нравственного начала. И это так не только с точки зрения собственно этической, но и с мистической. Если все относить к Провидению, то, конечно, не без ведома Провидения человек обладает разумом и совестью, которые внушают ему, что нужно делать в каждом случае в смысле прямого добра, независимо от всяких косвенных последствий. И если мы верим в Провидение, то, конечно, верим также и в то, что оно не допустит, чтобы чьи-нибудь действия, согласные с разумом и совестью, могли иметь окончательно дурные последствия. Если мы сознаем, что одурять себя крепкими напитками противно человеческому достоинству, или безнравственно, то совесть не позволит нам рассчитывать, не могли ли бы мы в состоянии опьянения сделать что-нибудь такое, что потом могло бы привести к хорошим последствиям. Точно так же если мы по чисто нравственному побуждению, без злобы и мести, помешали разбойнику убить человека, то нам и в голову не придет рассуждать, не вышло ли бы из этого чего-нибудь дурного, не лучше ли было допустить убийство.

Как благодаря разуму и совести мы твердо знаем, что плотские страсти – пьянство или разврат – сами по себе дурны и что должно от них воздерживаться, на основании того же разума и той же совести мы так же твердо знаем, что деятельная любовь хороша сама по себе и что должно поступать в ее смысле, реально помогать ближним и защищать их от стихий природы, от диких зверей, а также от злых и безумных людей. Поэтому если кто по чистому побуждению человеколюбия вырвет нож из рук убийцы и избавит его от лишнего греха, а жертву его от насильственной смерти или если кто употребит физическое насилие, чтобы помешать больному белою горячкой свободно бегать по улицам, то он всегда будет оправдан своею совестью и общим сознанием, как исполнивший на деле нравственное требование: помогай всем сколько можешь.

Из нашего зла Провидение, конечно, извлекает добро, но из нашего добра оно выводит еще большее добро, и, что осо-

бенно важно, этот второй род добра получается при нашем прямом и деятельном участии, тогда как то добро, которое извлекается из нашего зла, не касается нас и не принадлежит нам. Лучше быть сотрудником, нежели мертвым орудием всеблагого Промысла.

VI

Наказание, *как устрашающее возмездие* (типичный вид которого есть смертная казнь), не может быть оправдано с нравственной точки зрения, поскольку оно отрицает в преступнике человека, лишает его присущего всякому лицу права на существование и нравственное возрождение и делает из него страдательное орудие чужой безопасности. Но точно так же не оправдывается с нравственной точки зрения и равнодушное отношение к преступлению, оставляющее его без противодействия, так как здесь не принимается в уважение право обижаемых на защиту и всего общества на безопасное существование и все ставится в зависимость от произвола худших людей. Нравственное начало требует реального противодействия преступлениям и определяет это противодействие (или наказание в широком смысле этого слова, не совпадающем с понятием возмездия) как *правомерное средство деятельного человеколюбия, законно и принудительно ограничивающее внешние проявления злой воли не только ради безопасности общества и его мирных членов, но непременно также и в интересах самого преступника.* Таким образом, наказание по истинному своему понятию есть нечто многостороннее, но его различные стороны одинаково обусловлены общим нравственным началом человеколюбия, обнимающим как обиженного, так и обидчика. Терпящий от преступления *имеет право* на защиту и по возможности на вознаграждение; общество *имеет право* на безопасность; преступник *имеет право* на вразумление и исправление. Противодействие преступлениям, согласное с нравственным началом, должно осуществлять или во всяком случае иметь в виду равномерное осуществление этих трех прав.

Для защиты лиц, безопасности общества и дальнейшего блага самого преступника требуется прежде всего, чтобы виновный в преступлении был на некоторое время лишен свободы. Если расточитель, по справедливости, в интересах своих близких и в своих собственных, лишается свободы распоряжения своим имуществом, то тем более справедливо и необходимо, чтобы убийца или растлитель был лишен свободы в сфере своей деятельности. Для самого преступника лишение свободы важно особенно как *остановка* в развитии преступной воли, как возможность опомниться и одуматься.

В настоящее время участь преступника окончательно решается судом, который не только определяет его виновность, но и назначает ему наказание. Но при действительном и последовательном устранении из уголовного права мотивов отмщения и устрашения должно исчезнуть и понятие о наказании в смысле *заранее* (и в сущности *произвольно) предопределяемой* меры. Последствия преступления для преступника должны находиться в естественной и внутренней связи с его действительным состоянием. Суд, установивши факт виновности, должен затем определить ее вид, степень ответственности преступника и его дальнейшей опасности для общества, т.е. должен сделать диагнозу и прогнозу нравственной болезни, но предписывать бесповоротно способ и продолжительность лечения противно разуму. Ход и приемы лечения должны изменяться соответственно переменам в ходе болезни, и суд должен предоставить это дело пенитенциарным учреждениям, в ведение которых поступает преступник. Эта идея, которая еще недавно могла бы показаться неслыханною ересью, в последнее время уже получила первые начатки осуществления в некоторых странах (напр., Бельгии, Ирландии), где допускаются *условные приговоры.* В известных случаях преступник хотя присуждается к определенному наказанию, но отбывает его действительно только при повторении им того же преступления, если же не впадает в рецидив, то остается свободным, так как первое его преступление считается за случайное. При других обстоятельствах условность при-

говора относится к сроку тюремного заключения, который сокращается сообразно последующему поведению преступника. Эти условные приговоры составляют в уголовном процессе шаг вперед огромной принципиальной важности.

VII

Было время, когда с людьми психически больными обращались как с укрощаемыми зверями: сажали их на цепь, били палками и т.д. Еще лет сто тому назад (и даже меньше) это считалось совершенно в порядке вещей, теперь же об этом вспоминают с ужасом. Так как историческое движение идет все быстрее и быстрее, то я еще надеюсь дожить до того времени, когда на наши нынешние тюрьмы и каторги будут смотреть так же, как теперь все смотрят на старинные психиатрические заведения с железными клетками для больных. Теперешняя пенитенциарная система, несмотря на несомненные успехи за последнее время, все еще в значительной степени определяется древним понятием наказания как *мучения,* намеренно налагаемого на преступника, согласно принципу «поделом вору и мука».

По истинному понятию о наказании положительная его задача относительно преступника есть не физическое его мучение, а нравственное излечение или исправление. Эта идея, уже давно принимаемая различными писателями (преимущественно теологами, отчасти философами и лишь немногими юристами), вызывает против себя решительные возражения двоякого рода: со стороны юристов и со стороны антропологов известной школы. С юридической стороны утверждают, что исправлять преступника – значит вторгаться в его внутренний мир и что общество и государство не имеют на это права. Но тут есть два недоразумения. Во-первых, задача исправления преступников есть в разбираемом отношении лишь один из случаев обязательного и положительного воздействия общества (или государства) на его несостоятельных в каком-нибудь смысле и потому неполноправных членов. Отрицая такое воз-

действие в принципе, как вторжение во внутренний мир, придется отвергать общественное обучение детей, лечение умалишенных в общественных больницах и т.п.

И где же тут вторжение во внутренний мир? На самом деле преступник фактом преступления *обнаружил, обнажил* свой внутренний мир и нуждается в обратном воздействии, чтобы войти в его нормальные пределы. Особенно странно в этом возражении то, что за обществом признается право ставить человека в *развращающие* условия (каковы нынешние тюрьмы и каторги, не отрицаемые юристами), а право и обязанность ставить человека в условия морализующие отнимается у общества.

Второе недоразумение состоит в том, что исправление понимается как навязывание извне каких-нибудь готовых правил морали. Но зачем же неумелость принимать за принцип? Разумеется, для преступника, вообще способного к исправлению, оно главным образом есть *самоисправление,* причем внешнее содействие должно, собственно, только ставить человека в наиболее благоприятные для этого дела условия, помогать ему и поддерживать его в этом внутреннем процессе.

Возражение антропологов состоит в утверждении прирожденности и потому неисправимости преступных наклонностей. Что есть преступники наследственные и преступники прирожденные – это можно считать несомненным, что между ними есть неисправимые – это довольно трудно отрицать, но утверждение, что все или хотя бы большинство преступников неисправимы, совершенно произвольно и не заслуживает критики. Если же можно допустить только, что некоторые из преступников неисправимы, то никто не имеет возможности и права сказать заранее с уверенностью, принадлежит ли данный преступник к этим некоторым, а потому должно ставить *всех* в условия наиболее благоприятные для возможного исправления. Первое и самое важное условие есть, конечно, то, чтобы во главе пенитенциарных учреждений стояли люди, способные к такой высокой и трудной задаче, – лучшие из юристов, психиатров и лиц с религиозным призванием.

Общественная опека над преступником, поручаемая компетентным людям с целью его возможного исправления, – вот единственное понятие «наказания», или положительного противодействия преступлению, допускаемое нравственным началом. Основанная на этом пенитенциарная система, будучи более справедливою и человеколюбивою, чем нынешняя, будет, несомненно, и более действительною.

Глава шестнадцатая.
Экономический вопрос с нравственной точки зрения

I

Если бы люди и народы научились ценить чужие национальные особенности, как свои собственные, если бы, далее, в каждом народе преступные личные элементы были по возможности исправлены перевоспитанием и разумною опекой с полным упразднением всех остатков уголовной свирепости, этим нравственным решением вопроса национального и вопроса уголовного не была бы еще устранена важная причина и народной вражды, и преступности – причина экономическая. За что американцы главным образом ненавидят китайцев? Конечно, не за их косы и не за мораль Конфуция, а за опасное соперничество в области материального труда. То, за что преследуют китайских рабочих в Калифорнии, за то же самое бьют итальянцев в южной Франции, Швейцарии, Бразилии. И точно так же движение против евреев, каковы бы ни были его глубочайшие причины, явную опору и видимое объяснение находит в соображениях экономических. – Что касается до личной преступности, то она хотя и не рождается, но по большей части питается и поддерживается средою нищеты, чрезмерного механического труда и неизбежного в этой среде одичания, так что

и самые разумные и человеколюбивые пенитенциарные воздействия на личность отдельных преступников в общем оказались бы малоуспешными. Это дурное воздействие экономических условий современного человечества на состояние национального и уголовного вопроса зависит, конечно, от того, что это положение само по себе страдает нравственным недугом. Его ненормальность обнаруживается в самой экономической области, поскольку здесь все более и более выступает вражда общественных классов из-за имуществ, грозящая во многих странах Западной Европы и Америки открытою борьбою не на живот, а на смерть.

Для человека, стоящего на нравственной точке зрения, так же невозможно принимать участие в этой социально-экономической вражде, как и во вражде между нациями и племенами. И вместе с тем невозможно для него оставаться равнодушным к материальному положению его ближних. Если элементарное нравственное чувство жалости, получившее свою высшую санкцию в Евангелии, требует от нас накормить голодного, напоить жаждущего и согреть зябнущего[1], то это требование, конечно, не теряет своей силы тогда, когда эти голодные и зябнущие считаются миллионами, а не единицами. И если я *один* этим миллионам помочь не могу, а следовательно, и не обязан, то я могу и обязан помогать им *вместе с другими,* моя личная обязанность переходит в собирательную – не в чужую, а в мою же собственную, более широкую обязанность, как участника в собирательном целом и его общей задаче. Самый факт экономических бедствий есть свидетельство, что экономические отношения не связаны как должно с началом добра, не организованы нравственно. Целая мнимонаучная школа экономических анархистов-консерваторов прямо отрицала и еще отрицает, хотя без прежней самоуверенности, всякие этические начала и всякую организацию в области хозяйственных отношений, и ее господство немало способствовало возникновению анархизма революционного. С другой стороны, многочисленные

[1] Матф. 25, 34–35. – *Прим. изд.*

разновидности социализма, не только радикального, но и консервативного, более обнаруживают присутствие болезни, нежели представляют действительные средства исцеления.

Несостоятельность ортодоксальной политической экономии (либеральной, или, точнее, анархической) заключается в том, что она *отделяет* принципиально область хозяйственную от нравственной, а несостоятельность всякого социализма заключается в том, что он допускает между этими двумя различными, хотя и нераздельными областями более или менее полное *смешение*, или ложное единство.

II

Безнравственно по существу всякое практическое утверждение чего-нибудь вне его должной связи или соотношения со всем. Так, когда частная, обусловленная и потому зависимая деятельность утверждается сама по себе, как безусловно самостоятельная и целая жизненная сфера, то такое утверждение, будучи в теории ложным, на деле безнравственно и может порождать только бедствия и грехи.

Признавать в человеке только деятеля экономического – производителя, собственника и потребителя вещественных благ – есть точка зрения ложная и безнравственная. Упомянутые функции не имеют сами по себе значения для человека и нисколько не выражают его существа и достоинства. Производительный труд, обладание и пользование его результатами представляют одну из сторон в жизни человека или одну из сфер его деятельности, но истинно человеческий интерес вызывается здесь только тем, *как* и *для чего* человек действует в этой определенной области. Как свободная игра химических процессов может происходить только в трупе, а в живом теле эти процессы связаны и определены целями органическими, так точно свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, и провозглашать

здесь laissez faire, laissez passer[1] – значит говорить обществу: умри и разлагайся!

Конечно, в основе всей этой экономической области лежит нечто простое и роковое, само по себе из нравственного начала не вытекающее, – необходимость труда для поддержания своего существования. Нет, однако, и не было такого низменного состояния в жизни человечества, когда эта простая материальная необходимость не осложнялась бы нравственным вопросом. Нужда заставляет дикаря-полузверя промышлять себе средства к жизни, но при этом он может или думать только о себе одном, или же в свою нужду включать также нужду своей самки и детенышей. Если лов был неудачен, он может поделиться с ними и скудною добычею, оставаясь сам впроголодь, или же может забрать все себе, а их бросить на произвол судьбы, или, наконец, может убить их с тем, чтобы наесться их мяса. Но на каком бы из этих способов действия он ни остановился, едва ли найдется такой правоверный служитель науки, который увидит здесь роковое действие политико-экономических «законов».

Хотя необходимость трудиться для добывания средств к жизни есть действительно нечто роковое, от человеческой воли не зависящее, но это есть только толчок, понуждающий человека к деятельности, дальнейший ход которой определяется уже причинами психологического и этического, а вовсе не экономического свойства. – При некотором осложнении общественного строя не только результаты труда и способ пользования ими – не только «распределение» и «потребление», – но и самый труд вызывается кроме житейской нужды еще другими побуждениями, не имеющими в себе ничего физически принудительного или рокового, например – чтобы назвать самые распространенные – страстью к приобретению и жаждою наслаждений. Так как не только нет экономического закона, которым бы определялась степень корыстолюбия и сластолюбия для всех людей, но нет и такого закона, в силу которого эти страсти были бы вообще неизбежно присущи человеку,

[1] Попустительство, вседозволенность (*фр.*).

как роковые мотивы его поступков, то, значит, поскольку экономические деятельности и отношения определяются этими душевными расположениями, они имеют свое основание *не* в экономической области и никаким «экономическим законам» *не* подчиняются с необходимостью.

Возьмем самый элементарный и наименее спорный из этих так называемых законов, именно тот, согласно которому цена товаров определяется отношением между спросом и предложением. Это значит: чем товар больше требуется и чем его при этом меньше налицо, тем он дороже стоит, и наоборот.

Представим себе, однако, богатого, но благотворительного товаровладельца, который решил при повысившемся от тех или других причин спросе на имеющийся у него в постоянном количестве предмет необходимого потребления не повышать цены или даже понизить ее для блага нуждающихся ближних, – это будет нарушением предполагаемого экономического «закона», а между тем при всей необычности такого явления, конечно, никто не найдет его невозможным или сверхъестественным.

Допустим, что если бы дело зависело только от доброй воли частных лиц, то можно было бы в области экономической смотреть на великодушные мотивы как на quantité négligeable[1] и строить все на прочном основании своекорыстия. Но мы знаем, что во всяком обществе есть общая правительственная власть, непременное назначение которой состоит в ограничении частного своекорыстия, и мы знаем немало исторических примеров, когда в силу этого своего назначения такая власть не только отнимала у обычного и естественного (с точки зрения своекорыстия) порядка этот обычный и естественный характер, но даже превращала прежде обычное прямо в невозможное, а прежним исключениям, напротив, давала силу всеобщей необходимости. Так, например, в течение двух с половиною веков в России помещики, отпускавшие на волю своих крестьян целыми общинами и при этом снабжавшие их земельным наделом, были самым редким, в

[1] Некоторая расточительность (*фр.*).

высшей степени необыкновенным исключением, тогда как обыкновенный порядок, или «закон», взаимных отношений между помещиками и крестьянами состоял в том, что последние вместе с землею составляли собственность первых. Но с замечательною быстротою и полнотою этот общий закон доброю волей правительства превращен был в практически невозможное беззаконие, а прежнее редкое исключение сделано безусловно обязательным правилом, уже не допускающим никаких исключений. Точно так же исключительный случай торговца, не повышающего цену необходимого товара при усиленном спросе, превращается в общее правило, как только правительство находит нужным регулировать цены товаров; и тут это прямое нарушение мнимого «закона» становится действительным законом, хотя не «естественным», а положительным или государственным.

Должно заметить, что при всем различии этих двух понятий – закона природы и закона положительного или государственного – этот последний, хотя и есть дело рук человеческих, уподобляется, однако, первому, поскольку в пределах своего действия имеет силу непреложную, не допуская *никакого* непредвиденного исключения[1]; тогда как мнимые законы экономические никогда такого значения не имеют и во всякий момент могут быть беспрепятственно нарушены и отменены нравственною волей человека. *Ни один,* безусловно, помещик в России, *в силу* закона 1861 г., не может теперь продавать или покупать крестьян иначе как в сновидении, тогда как, с другой стороны, ничто не препятствует любому добродетельному петербургскому домовладельцу даже наяву, *вопреки* «закону» об отношении спроса к предложению, понизить цену на квартиры в видах чисто филантропических, и если весьма немногие пользуются случаем это сделать, то это доказывает никак не силу экономики, а только слабость добродетели у этих лиц; ибо как только этот недостаток личного человеколюбия будет восполнен

[1] И прямое нарушение закона злою волей предвидено законом же как преступление, вызывающее по закону же соответственное наказание.

требованием закона государственного, так цены сейчас же понизятся и «железная» необходимость экономических законов сразу окажется хрупкою, как стекло. Эта очевидная истина признается в настоящее время писателями, совершенно чуждыми всякого социализма, как, например, Лавеле; а еще раньше Дж. Ст. Милль, желая сохранить за политическою экономией характер точной науки и вместе с тем избегнуть слишком явного противоречия с действительностью, сочинил такой компромисс: допуская, что экономическое *распределение* продуктов труда зависит от человеческой воли и может подлежать ее нравственным целям, он настаивал на том, что *производство* всецело подчиняется экономическим законам, имеющим здесь силу законов естественных[1], – как будто производство совершается не в тех же самых общих условиях и зависит не от тех же самых сил и деятелей человеческих, как и распределение. Впрочем, эта противонаучная, схоластическая дистинкция не имела успеха и была одинаково отвергнута обеими сторонами, между которыми Милль думал чрез нее занять посредствующее положение.

Само собой разумеется, что свобода человека как личности и как общества от предполагаемых естественных законов материально-экономического порядка не находится ни в какой прямой связи с метафизическим вопросом о свободе воли. Утверждая, напр., свободу петербургского домовладельца от мнимого закона, определяющего цены отношением спроса к предложению, я вовсе не разумею, что всякий из этих домовладельцев, *каков бы он ни был* сам по себе, может сейчас понизить цену своих квартир при усилившемся спросе на них, – я стою только за ту очевидную истину, что при *достаточной силе* нравственных побуждений у данного лица, частного и тем более правительственного, никакая предполагаемая экономическая необходимость не помешает ему подчинить материальные соображения нравственным в том или другом деле, а отсюда логически следует, что никаких естественных законов, действующих независимо от качества

[1] См., напр.: Милль Дж. Основы политической экономии II. – *Прим. изд.*

воли данных лиц, в этой области вовсе не существует. Я не отрицаю закономерности человеческих действий, а возражаю только против выдуманного сто лет тому назад особого рода закономерности материально-экономической, независимой от общих условий психологической и нравственной мотивации. Все, что существует в предметах и явлениях экономической области, происходит, с одной стороны, от внешней природы и подчинено в силу этого материальной необходимости (механическим, химическим, биологическим законам), а с другой стороны, определяется действием человека, которое подчинено необходимости психологической и нравственной; и так как никакой еще причинности, кроме природной и человеческой, нельзя найти в предметах и явлениях экономического порядка, то, значит, никакой еще особой самостоятельной необходимости и закономерности здесь нет и быть не может.

Указание на тот факт, что недостаток нравственных побуждений у частных лиц успешно восполняется государственным законодательством, которое упорядочивает экономические отношения в нравственном смысле в видах общего блага, не предрешает вопроса о том, в какой мере и в какой форме желательно такое упорядочение для будущего. Несомненно только то, что самые факты государственного воздействия в этой области (например, законодательное регулирование цен) непреложно доказывают, что данные экономические отношения не выражают собою никакой естественной необходимости; ибо ясно, что законы природы не могли бы быть отменяемы законами государственными.

III

Так как подчинение материальных интересов и отношений в человеческом обществе каким-то особым, *от себя действующим* экономическим законам есть лишь вымысел плохой метафизики, не имеющий и тени основания в действительности, то в силе остается общее требование разума и совести, чтобы и эта область подчинялась высшему нравственному

началу, чтобы и в хозяйственной своей жизни общество было организованным осуществлением добра.

Никаких самостоятельных экономических законов, никакой экономической необходимости нет и быть не может, потому что явления хозяйственного порядка мыслимы только как деятельности человека – существа нравственного и способного подчинять все свои действия мотивам чистого добра. Самостоятельный и безусловный закон для человека, как такого, один – нравственный, и необходимость одна – нравственная. Особенность и самостоятельность хозяйственной сферы отношений заключается не в том, что она имеет свои роковые законы, а в том, что она представляет по существу своих отношений особое, своеобразное *поприще* для применения единого нравственного закона, как земля отличается от других планет не тем, что имеет какой-нибудь свой самобытный источник света (чего у нее в действительности нет), а только тем, что по своему месту в Солнечной системе она особым, определенным образом воспринимает и отражает единый общий свет солнца.

С этою истиною сталкиваются и разбиваются о нее не только теории школьных экономистов, но и противоположные им на первый взгляд стремления социалистов. В своей критике существующего экономического строя, в своих декламациях против имущественного неравенства, против своекорыстия и бесчеловечия богатых классов социалисты как будто становятся на точку зрения нравственного начала и одушевляются добрым чувством жалости к труждающимся и обремененным. Но если обратиться к положительной стороне их воззрения, то мы легко увидим, что оно находилось сперва в двусмысленном, а затем перешло и прямо во враждебное отношение к нравственному началу.

Глубочайшая основа социализма впервые выражена в замечательном учении сен-симонистов, провозгласивших своим девизом восстановление прав (реабилитацию) материи в жизни человечества. Конечно, материя имеет права, и чем менее эти права уважаются в принципе, тем более они дают себя знать на деле. Но в чем же состоят эти права? Их можно

разуметь не только в различных, но и в прямо противоположных смыслах. Область материальных отношений (ближайшим образом экономических) имеет право на то, чтобы стать предметом нравственного действия человека, имеет право на осуществление или воплощение в ней высшего, духовного начала, *материя имеет право на свое одухотворение* – вот первый смысл этого принципа – смысл совершенно истинный и в высшей степени важный. Было бы несправедливо утверждать, что этому смыслу оставались вполне чужды первоначальные системы социализма, но они на нем не сосредоточились, не развили его, и очень скоро этот проблеск лучшего сознания оказался только обманчивым огоньком над тем болотом плотских страстей, которое понемногу втянуло в себя столько благородных и вдохновенных душ.

По другому и более распространенному смыслу провозглашенной идеи о правах материи фактическое падение сен-симонистов получает прямое оправдание и возводится в принцип: материальная жизнь человечества не есть лишь особая область действия или применения нравственных начал, а имеет и в человеке и для него свое собственное, совершенно самостоятельное и полноправное материальное начало – инстинкта или страсти, которому должен быть предоставлен полный простор, так чтобы нормальный общественный порядок естественно вытекал из взаимного восполнения и чередования личных страстей и интересов (основная мысль Фурье[1]). При этом уже нет ни возможности, ни надобности, чтобы этот «нормальный» порядок был порядком нравственным. Отчуждение от высших, духовных интересов становится необходимым, как только признается за материальною стороною жизни человеческой особое, самостоятельное и принципиальное значение. Нельзя служить двум господам, и господствующее положение в социализме, естественно, достается тому началу, под знаменем которого выступило все это движение, т.е. началу материальному, ему всецело подчиняется область отношений экономических, которая затем признается главною, основною,

[1] См., напр.: О воспитании при строе гармонии. М., 1939. – *Прим. изд.*

единственно реальною, всеопределяющею в жизни человечества. В этом пункте исчезает внутреннее различие между социализмом и враждебною ему буржуазною экономией.

По правде, если современное состояние образованного мира ненормально в нравственном смысле, то виною этого не то или другое учреждение само по себе, а общее понимание и направление жизни в современном обществе, в силу которых главным делом все более и более становится вещественное богатство и сам общественный строй решительно превращается в *плутократию.* Общественная безнравственность заключается не в индивидуальной и наследственной собственности, не в разделении труда и капитала, не в неравенстве имуществ, а именно в плутократии, которая есть извращение должного общественного порядка, возведение низшей и служебной по существу области – экономической – на степень высшей и господствующей и низведение всего остального до значения средства и орудия материальных выгод. Но к этому извращению, только с другой стороны, приводит и социализм. Если для представителя плутократии нормальный человек есть прежде всего капиталист, а потом уже – per accidens[1] гражданин, семьянин, образованный человек, член какого-нибудь религиозного союза, то ведь и с точки зрения социализма все остальные интересы теряют значение, отступают на задний план, если не совсем исчезают, перед интересом экономическим, и здесь так же низшая (по природе своей), материальная область жизни, промышленная деятельность, становится решительно преобладающею, закрывает собою все остальное. То обстоятельство, что социализм изначала – даже в самых идеалистических своих выражениях – ставит нравственное совершенство общества в прямую и всецелую зависимость от его хозяйственного строя и хочет достигнуть нравственного преобразования или перерождения исключительно лишь путем экономического переворота, ясно показывает, что он, в сущности, стоит на одной и той же почве с враждебным ему мещанским царством – на почве господства материального интереса. У обеих сторон один

[1] Случайно (*лат.*).

и тот же девиз: «О хлебе едином жив будет человек»[1]. Если для представителя плутократии значение человека зависит от обладания вещественным богатством в качестве собственника или приобретателя, то для последовательного социалиста точно так же человек имеет значение лишь как обладатель материального благосостояния, но только в качестве производителя; и здесь и там человек берется как экономический деятель, отвлеченно от других сторон его существа, и здесь и там окончательною целью и верховным благом признается экономическое благосостояние, и борьба между двумя враждебными станами не принципиальная, т.е. не из-за содержания принципа, а только из-за объема его осуществления: одних озабочивает материальный интерес капиталистического меньшинства, а других тоже материальный интерес рабочего большинства, и, насколько само это большинство, сам рабочий класс начинает заботиться исключительно о своем материальном интересе, очевидно, и этот класс оказывается столь же своекорыстным и теряет всякое нравственное преимущество перед своими противниками. При этом социализм проводит в известном отношении принцип материального интереса с большею последовательностью и полнотою, нежели противная сторона. Если плутократия, искренно преданная лишь своему экономическому интересу, допускает, однако, хотя и с подчиненным значением, существование и других жизненных начал с соответствующими самостоятельными учреждениями, каковы государство и церковь, то социализм в своем чистом выражении решительно отрицает все это: для него человек есть исключительно только производитель и потребитель, и общество человеческое – только экономический союз – союз рабочих – хозяев без всяких других существенных различий; и если *преобладание* вещественных интересов – хозяйственного, промышленного и финансового элемента – составляет отличительную черту буржуазии или мещанского царства, то последовательный социализм, который хочет окончательно ограничить жизнь человечества исключительно этими низшими интересами, никак не

[1] Ср.: Матф. 4, 4; Лук. 4, 4. – *Прим. изд.*

есть антитеза, а лишь крайнее выражение, последнее заключение односторонней буржуазной цивилизации.

Социалисты и их видимые противники – представители плутократии – бессознательно подают друг другу руку в самом существенном. Плутократия своекорыстно подчиняет себе народные массы, распоряжается ими в свою пользу, потому что видит в них лишь рабочую силу, лишь производителей вещественного богатства; социализм протестует против такой «эксплуатации», но этот протест поверхностен, лишен принципиального основания; ибо сам социализм окончательно признает в человеке *только* (или во всяком случае более и прежде всего) экономического деятеля, а в этом качестве нет ничего такого, что *по существу* должно бы было ограждать человека от всякой эксплуатации. С другой стороны, то исключительное значение, которое в современном мещанском царстве принадлежит материальному богатству, естественно побуждает прямых производителей этого богатства – рабочие классы – к требованию равномерного пользования теми благами, которые без них не могли бы существовать и на которые их приучают смотреть как на самое важное в жизни, так что сами господствующие классы своим практическим материализмом вызывают и оправдывают в подчиненных рабочих классах социалистические стремления. А когда испуг перед социальною революцией вызывает у плутократов неискреннее обращение к идеальным началам, то оно оказывается бесполезною игрой: наскоро надетые маски морали и религии не обманут народных масс, которые хорошо чувствуют, где настоящий культ их господ[1], и, усвоив этот культ от своих хозяев, рабочие, естественно, сами хотят быть в нем жрецами, а не жертвами.

[1] Несколько лет тому назад появился, но прошел незамеченным удивительно характерный образчик плутократического лицемерия – статья известного (с тех пор умершего) Жюля Симона о трех главных бедствиях современного общества: упадке религии, семьи и... *ренты.* [По не очень уверенному указанию самого Вл. Соловьева, статья Жюля Симона была напечатана в «Figaro» осенью 1893 г. Разбор этой статьи дан Вл. Соловьевым в статье «Нравственные основы общества» (вошедшей в переработанном виде в «Оправдание добра») (Вестник Европы. 1894. № 12. с. 802). – *Прим. изд.*]. О религии и семье говорится вяло и туманно, но строки о каком-то понижении процента с капитала (если не ошибаюсь, с 4% на $2^1/_2$%) были написаны кровью сердца.

Обе враждебные стороны обусловливают себя взаимно и не могут выйти из ложного круга, пока не признают и не примут на деле простого и несомненного, но ими забытого положения, что значение человека, а следовательно, и человеческого общества не определяется по существу экономическими отношениями, что человек не есть прежде всего производитель материальных полезностей или рыночных ценностей, а нечто гораздо более важное и что, следовательно, и общество также есть нечто большее, чем хозяйственный союз[1].

IV

Для истинного решения так называемого «социального вопроса» прежде всего следует признать, что норма экономических отношений заключается не в них самих, а что они подлежат общей нравственной норме, как особая область ее приложения. Триединое нравственное начало, определяющее наше должное положение относительно Бога, людей и материальной природы, находит свое всецелое и нераздельное применение в области экономической, причем по особому свойству этой области получает особое значение последний член нравственного триединства – отношение к материальной природе или к *земле* (в широком смысле этого слова). Нравственный характер это третье отношение может иметь только тогда, когда оно не обособляется от двух первых, а обусловливается ими в их нормальном положении.

Область экономических отношений по содержанию своему исчерпывается общими понятиями *производства* (труда и капитала), *распределения* собственности и *обмена*

[1] Эти указания на то, что социализм и плутократия совпадают в общем им материалистическом принципе, высказанные мною восемнадцать лет тому назад (к XIV главе «Критики отвлеченных начал», появившейся сперва в «Русском вестнике» 1878 г.), вызвали против меня упреки в неверном представлении и несправедливой оценке социализма. Теперь я могу не отвечать на эти упреки, так как они блистательно опровергнуты дальнейшею историей самого социалистического движения, которое теперь в главном русле своем решительно определилось как *экономический материализм.*

ценностей. Разберем эти основные понятия с точки зрения нравственной, начиная с самого основного из них – понятия *труда.* Мы знаем, что первый толчок к труду дается материальною необходимостью, но для человека, признающего над собою безусловно совершенное начало действительности, или волю Божию, всякая необходимость есть выражение этой воли. С этой стороны труд есть *заповедь* Божия. Эта заповедь требует, чтобы мы с усилием (в поте лица)[1] возделывали землю, т.е. обрабатывали материальную природу. Для кого? Во-первых, для себя и для своих ближних. Этот ответ, ясный на самых элементарных ступенях нравственного состояния, конечно, сохраняет свою силу и при дальнейшем развитии, причем только понятие «ближних» расширяется в своем объеме. Первоначально мои ближние – только те, с которыми я связан кровным родством или личным чувством, а под конец – это все. Самый талантливый из представителей экономического индивидуализма – Бастиа, защищая принцип «каждый для себя», отделывается от упрека в эгоизме указанием на ту экономическую гармонию, в силу которой каждый, заботясь только о себе (и о своих), невольно, по самой природе общественных отношений, работает и на пользу всех, так что личный интерес на деле гармонирует с общим. Но это во всяком случае была бы лишь та натуральная гармония, по которой, например, известные насекомые, думая только о сладкой пище для себя, невольно способствуют оплодотворению растений, перенося их пыльцу куда следует[2]. Такая гармония свидетельствует, конечно, о премудрости Творца, но не делает из насекомых нравственных существ. Человек же *есть* нравственное существо, а потому натуральная солидарность для него недостаточна: он должен не только трудиться для всех, участвовать в общем деле, но еще *знать* и *хотеть* такого участия. Кто отказывается признать эту истину в принципе, тот почувствует ее фактиче-

[1] Быт. 3, 19. – *Прим. изд.*

[2] Bastiat F. Les harmonies economiques. Paris, 1850 (Экономические гармонии). – *Прим. изд.*

скую силу в финансовых крахах и хозяйственных кризисах. Ведь и виновники, и жертвы этих аномалий именно такие люди, которые трудятся для себя, – отчего же естественная гармония не согласовала их интересов и не упрочила их благосостояния? Значит, для того чтобы всякий, трудящийся для себя, трудился вместе с тем и для всех, недостаточно естественной связи экономических отношений, а нужно *сознательное направление их к общему благу.*

Выставлять своекорыстие или личный интерес как основное побуждение труда – значит отнимать у самого труда значение всеобщей заповеди, делать его чем-то случайным. Если я тружусь только для благосостояния своего и своих, то, раз я имею возможность достигать этого благосостояния помимо труда, я тем самым теряю единственное (с этой точки зрения) побуждение к труду. А если бы оказалось, что целый класс или группа людей могут благоденствовать посредством хищений, обманов, эксплуатации чужого труда, то что же этому можно было бы противопоставить принципиально с точки зрения свободного своекорыстия? Естественную гармонию, которая упразднит такие злоупотребления? Но где же была эта естественная гармония в долгие века рабства, феодализма, крепостного права? Или, может быть, кровопролитные междоусобия, упразднившие феодализм в Европе и рабство в Америке, были именно выражением, только немного запоздалым, естественной гармонии? Но в таком случае не видно, чем же эта гармония отличается от дисгармонии и чем свобода гильотины лучше стеснений государственного социализма. – Если же естественная гармония, понимаемая в серьезном смысле, оказывается недостаточною против экономических злоупотреблений свободного своекорыстия со стороны лиц и классов и приходится прибегнуть к ограничениям этой свободы во имя высшей правды, то позволительно ли и благородно ли вспоминать о правде только в крайнем случае, ставить ее в конце, а не в начале общественного устроения? Не только непозволительно и неблагородно, но и бесполезно. Ибо такая нравственность ex machina никакой внушительной

и пленительной силы не имеет, никто ей не поверит, никого она ни от чего не удержит, и останется одно только голое принуждение – сегодня в одну сторону, завтра в другую.

Принцип индивидуалистической свободы интересов, когда усвояется сильными, не заставляет их сильнее трудиться, а порождает древнее рабовладельчество, средневековое господское право и современное экономическое кулачество, или плутократию. Усвоенный слабыми, которые, однако, сильны как большинство, как масса, этот принцип свободного своекорыстия не заставляет их дружнее работать, а создает только почву завистливого недовольства, на которой затем вырастают бомбы анархистов. Бастиа, охотно выражавший свои мысли в популярных диалогах, если бы дожил до наших дней, мог бы сам играть главную роль в таком, например, разговоре:

Анархист. Из особого благорасположения к вам, г. Бастиа, предупреждаю вас: убирайтесь отсюда куда-нибудь подальше, ибо я намерен немедленно взорвать эту местность по случаю присутствия в ней разных тиранов и эксплуататоров.

Бастиа. Какое ужасное положение! Но подумайте: ведь вы окончательно компрометируете принцип человеческой свободы!

Анархист. Напротив – мы его осуществляем.

Бастиа. Кто внушил вам эти адские идеи?

Анархист. Вы.

Бастиа. Какая неправдоподобная клевета!

Анархист. Нет, это точная истина. Мы ваши ученики. Разве вы не доказывали, что корень всего зла есть вмешательство общественной власти в свободную игру единичных интересов, разве вы не осуждали беспощадно всякую намеренную организацию труда, всякий принудительный общественный порядок? Но то, что осуждено как зло, должно быть разрушено. Мы переводим в дело ваши слова и избавляем вас от черной работы.

Бастиа. Я боролся только против государственного вмешательства в экономическую жизнь и против искусственных организаций труда, выдумываемых социалистами.

Анархист. Нам нет дела до социалистов; если они фантазируют, тем хуже для них. *Мы* не фантазируем. Мы восстаем

против одной только организации – против той, которая действительно существует и называется общественным порядком. Эти города и фабрики, биржи и академии, администрация, полиция, войско, церковь – разве все это из земли выросло, разве это не произведения искусственной организации? Значит, по-вашему же, все это есть зло и должно быть уничтожено...

Бастиа. Если бы и так, то во всяком случае не путем насилий и бедствий!

Анархист. Что такое бедствие? Вы же прекрасно объяснили, что из кажущихся бедствий выходит действительное общее благо, вы во всех случаях так остроумно различали между тем неважным, *что видно,* и тем важным, *чего не видать.* В настоящем случае то, что видно, – это летящие коробки от сардинок, разрушенные здания, изуродованные трупы – это видно, но не важно; а то, чего не видно и что есть единственно важное, – это будущее человечество, в котором не будет уже никакого «вмешательства» и никакой «организации» – за истреблением тех лиц, учреждений и классов, которые могли бы вмешиваться и организовать. Вы проповедовали принцип анархии, мы произведем анархию на деле...

Бастиа. Жандарм, жандарм! Хватайте его скорее, пока он нас с вами не взорвал. Что же вы? О чем вы размышляете?

Жандарм. Я размышляю вот о чем. С точки зрения свободного индивидуального интереса – на которую я тоже стал, прочтя ваши красноречивые доводы, – что для меня выгоднее: взять ли этого молодца за шиворот или же поскорее вступить с ним в естественную гармонию интересов?

V

Вопреки мнимой экономической гармонии очевидность заставляет признать, что, исходя из частного, материального интереса как цели труда, мы приходим не к общему благу, а только к общему раздору и разрушению. Напротив, идея общего блага в истинном, нравственном смысле, т.е. блага всех и каждого, а не большинства только, – идея такого блага, постав-

ленного как принцип и цель труда, заключает в себе и удовлетворение всякого частного интереса в его должных пределах.

Если с нравственной точки зрения всякий человек – будь он земледельцем, писателем или банкиром – должен трудиться с сознанием и желанием общеполезности своего труда, если он должен смотреть на него как на обязанность исполнения воли Божией и служения всеобщему благосостоянию ближних, то эта обязанность, именно как всеобщая, предполагает, что все таким же образом должны относиться к этому человеку, т.е. ставить его не как орудие только, но и как предмет или цель общей деятельности, что общество имеет обязанность признавать и обеспечивать *право* каждого на самостоятельное пользование – для себя и для своих – *достойным* человеческим существованием. Достойное существование возможно при добровольной нищете – той, которую проповедовал св. Франциск и в которой живут наши странствующие богомольцы; но оно делается невозможным при такой работе, в которой все значение человека сводится к роли простого орудия для производства или перемещения вещественных богатств. Вот, например:

«Смотрим на работу крючников; несчастные, полуголые татары выбиваются из сил; больно смотреть, как сразу оседает согнутая спина под грузом от 8 до 18 пудов (я не преувеличиваю в последней цифре); этот каторжный труд оплачивается пятью рублями с тысячи пудов. Крючник может заработать maximum рубль в сутки, неся работу вола и непременно надрывая свои силы; более 10 лет такой каторги редко кто выдерживает, и двуногие вьючные животные делаются калеками, паралитиками...» (Нов[ое] Вр[емя], № 7356)[1]. Кто не видал волжских «крючников», тот, наверное, видел в больших гостиницах «коридорных», которые, задыхаясь и надрываясь, тащат многопудовые сундуки на четвертый или пятый этаж. И это в век машин и всяких утонченностей! Никого не поражает наглядная несообразность: приезжает в гостиницу постоялец с

[1] См. статью «Арест на пароходе», подписанную псевдонимом «Онъ» (Новое ВРЕМЯ. 1896. 20 авг. С. 3). – *Прим. изд.*

поклажей; хотя ему самому взойти на лестницу было бы только полезным упражнением, но он садится в подъемную машину, а вещи его, для которых, казалось бы, машина именно и предназначена, взваливаются на спину «коридорного», который, таким образом, оказывается даже не орудием другого человека, а орудием его вещей, орудием орудия!

Кроме тех случаев, когда труд несовместим с человеческим достоинством по своему исключительно и грубо механическому характеру и по чрезмерному напряжению мускульной силы, которого он требует, такая же несовместимость с человеческим достоинством или безнравственность работы должна быть признана и тогда, когда труд, сам по себе не тяжелый и не унизительный, по своей ежедневной продолжительности поглощает *все* время и *все* силы рабочего, так что те немногие часы, которые прерывают работу, необходимо отдаются физическому отдыху, а для мыслей и забот идеального и духовного порядка не остается времени и сил[1]. Кроме часов отдыха существуют, конечно, целые дни отдыха – воскресенье и другие праздники. Но истощающий и притупляющий физический труд, которым заняты все будни, вызывает в праздник естественную реакцию – потребность разгула и самозабвения, которым и отдаются эти дни.

«Но не будем долго останавливаться на впечатлении, которое производят отдельные, хотя бы и многочисленные факты, доступные нашему наблюдению. Обратимся к статистике и спросим ее, насколько заработная плата удовлетворяет необходимые потребности работника? Оставляя в стороне размеры заработной платы в разных видах труда, качество пищи, размеры жилища, мы спросим статистику только о продолжительности жизни людей в зависимости от их занятий. На что мы получаем такой ответ: сапожники живут в среднем 49 лет, книгопечатники – 48,3, портные – 46,6,

[1] Кондукторы конно-железных дорог, напр., в Петербурге работают более 18 часов в сутки за плату в 25 или 30 рублей в месяц (см. Нов[ое] Вр[емя], № 7357). [В указанном Соловьевым № 7357 «Нового Времени» от 21 августа 1896 г., в неозаглавленной заметке о кондукторах подобных сведений не содержится. – *Прим. изд.*].

столяры – 44,7, кузнецы – 41,8, токари – 41,6, каменотесы – 33. А средняя жизнь чиновников, капиталистов, духовных, оптовых торговцев составляет 60–69 лет[1]. Возьмем данные о смертности в зависимости от размеров жилищ и высоты квартирной платы по частям города – и мы найдем, что в местностях города, населенных бедными, преимущественно рабочими людьми с низкой квартирной платой, смертность гораздо выше, нежели в частях города с относительно большим числом богатых обитателей. Для Парижа эту связь установил Вилларме еще в 20-х годах настоящего века: он вычислил, что за пятилетие 1822–26 гг. во II округе Парижа, со средней годовой платой за квартиру в 605 франков, 1 умерший приходился на 71 жителя, а в XII, со средней квартирной платой в 148 фр., умирал 1 из 44. Однородные данные имеем мы и для многих других городов, в том числе и для Петербурга»[2]. Отсюда выводится следующее справедливое заключение: «Кто не считает работника орудием производства, а признает в нем, как и в каждом человеке, свободную и самоцельную личность, тот не может считать нормальною среднюю жизнь в 40 лет, если люди зажиточных классов доживают в среднем до 60–70. Эту возможно долгую в современных общественных условиях жизнь мы считаем нормальною. Всякое отклонение от этого уровня вниз, если оно не может быть объяснено особенностями данных занятий, должно быть приписано только чрезмерному труду и недостаточному доходу, не позволяющему покрыть самые необходимые потребности, удовлетворить наименьшие требования гигиены относительно пищи, одежды и жилища»[3].

Безусловное значение человека основано, как мы знаем, на лежащей в его разуме и воле *возможности* бесконечного совершенствования, или, по выражению отцов церкви, обожествления (θέωσις). Эта возможность не переходит у нас в

---

[1] Цитируемый автор ссылается здесь на *Haushofer,* Lehrbuch der Statistik. Все приведенные цифры относятся, по-видимому, к Западной Европе.

[2] *А. А. Исаев.* Начала политической экономии, изд. 2-е, с. 254–5.

[3] *А. А. Исаев.* Начала политической экономии, изд. 2-е, с. 226.

действительность непосредственно, одним полным актом, потому что тогда человек был бы уже равен Богу, что противно истине, – эта внутренняя потенция становится все более и более действительностью, для чего требуются определенные реальные условия. Обыкновенный человек, на многие годы оставленный на необитаемом острове или в абсолютно одиночном заключении, не только лишен возможности улучшаться умственно и нравственно, но обнаруживает, как известно, быстрый прогресс в направлении к явному звероподобию. Так же, в сущности, и человек, всецело поглощенный материальною работою, если не впадает в полное одичание, то во всяком случае не может уже думать о деятельном осуществлении своего высшего человеческого значения. Итак, с нравственной точки зрения требуется, чтобы всякий человек имел не только обеспеченные средства к существованию (т.е. пищу, одежду и жилище с теплом и воздухом) и достаточный физический *отдых,* но чтобы он мог также пользоваться и *досугом* для своего духовного совершенствования. Это и *только это* требуется *безусловно* для всякого крестьянина и рабочего, *лишнее же от лукавого.*

Противники нравственного улучшения социально-экономических отношений утверждают, что так как для доставления рабочим сверх обеспеченного материального существования еще досуга для возможного обеспечения их умственного и нравственного развития потребуется, не понижая заработной платы, сократить число рабочих часов, то это приведет и к сокращению производства, т.е. к экономическому упадку или регрессу. Допустим *пока,* что сокращение рабочих часов при той же заработной плате действительно ведет неизбежно к сокращению производства. Но почему *временное (однократное)* сокращение производства есть непременно упадок или регресс? Ведь после приведения рабочего времени к известной норме положительные причины, обусловливающие увеличение производства, каковы: технические усовершенствования, пространственное сближение областей и стран вследствие новых путей сообщения и

бытовое сближение различных классов, – все эти причины, вполне или отчасти независимые от заработной платы и рабочего времени, будут продолжать свое действие, и общее количество производства опять начнет возрастать; даже и в то время, когда это возрастание еще не достигнет прежнего уровня, производство предметов жизненной необходимости для отдельных людей и для государства, очевидно, не сократится и все сокращение падет только на предметы роскоши. Но какая же грозит беда обществу от того, что золотые часы, атласные юбки и бархатные стулья будут вдвое или хотя бы втрое дороже? Но, скажут, уменьшение рабочего времени при той же плате есть прямой убыток для предпринимателей. Без убытков для кого-нибудь нельзя вообще ничего сделать, но можно ли считать бедствием и обидой то обстоятельство, что некоторые капиталисты-фабриканты вместо миллиона будут получать полмиллиона, вместо ста тысяч – пятьдесят? Разве этот, без сомнения, необходимый и важный общественный класс непременно должен состоять из людей скупых, жадных и своекорыстных? Я знаю капиталистов, совершенно свободных от такого порока, а те, которые ему подвержены, имеют право на то, чтобы общество их пожалело и не потворствовало такому ненормальному и опасному состоянию их душ.

Ходячие социалистические декламации против богатых, внушаемые низменною завистью, противны до тошноты, требования уравнения имуществ неосновательны до нелепости[1]. Но одно дело – нападать на частное богатство как на какое-то

[1] Диаметральная противоположность между социализмом и христианством была много раз отмечаема, но ее сущность большею частью ошибочно понимается. Более остроумно, нежели глубоко, ходячее замечание, что социализм требует, чтобы бедные отнимали у богатых, тогда как евангелие хочет, чтобы богатые давали бедным. Противоположность лежит гораздо глубже – в нравственном отношении к самим богатым: социализм им *завидует,* а евангелие их *жалеет,* – жалеет ввиду тех препятствий, которые связь с Маммоном полагает для нравственного совершенствования: трудно богатым войти в Царствие Божие. Между тем социализм самое это царствие, т.е. высшее благо и блаженство, полагает не в чем ином, как именно в богатстве, только иначе распределенном. То, что для одного есть препятствие, то для другого есть цель: если это не антитеза, то я не знаю, что назвать этим именем.

зло само по себе, и другое дело – требовать, чтобы это богатство, как благо относительное, было согласовано с общим благом в смысле безусловного нравственного начала; одно дело – стремиться к невозможному и ненужному уравнению имуществ, а другое дело – при сохранении имущественного превосходства за тем, кто его имеет, признавать за всеми право на необходимые средства для достойного человеческого существования.

Помимо неверных заключений, которые выводятся противниками нравственного упорядочения хозяйственных отношений из их основного утверждения, правы ли они в самом этом утверждении, то есть нормирование рабочего времени и заработной платы непременно ли сокращает на некоторое время данное производство (хотя бы предметов роскоши) и причиняет соответствующий убыток фабрикантам? Это было бы так, если бы количество (не говоря уже о качестве) производства зависело всецело от числа часов, на него потраченных. Но какой же мыслящий и добросовестный политико-эконом решится серьезно утверждать такую чудовищную нелепость? Легко понять, что истощенный, отупелый и ожесточенный от непосильного труда работник может произвести в 16 часов меньше, чем тот же работник произведет в 8 часов, если он будет работать бодро, усердно, с сознанием своего человеческого достоинства и с уверенностью в своей нравственной солидарной связи с обществом или государством, которое не эксплуатирует его, а заботится о нем. Таким образом, нравственное упорядочение экономических отношений было бы вместе с тем и экономическим прогрессом.

VI

Нравственная философия, занимаясь организацией человеческих отношений, в настоящем случае экономических, имеет в виду не те или другие частные определения и формы, которые будут затребованы самою жизнью и осуществлены деятельностью людей профессиональных и властных, теоре-

тиков и практиков, – нравственная философия имеет в виду только те непреложные, из самой идеи добра вытекающие *условия,* без исполнения которых никакая данная организация не может быть нравственною. Для нас всякая общественная организация интересна и желательна, лишь поскольку в ней воплощается нравственное начало, – поскольку ею *оправдывается добро.* Прожектерство и прорицательство не есть дело философской науки, она не может ни предлагать определенных планов общественного устройства, ни даже знать, захотят ли вообще люди и народы устроить свои отношения согласно требованиям безусловного нравственного начала. Ее задача по своей ясности и независимости от каких-нибудь внешних обстоятельств равна задачам чистой математики. При каких условиях отрезок трехугольной призмы равен трем пирамидам? При каких условиях общественные отношения в данной сфере соответствуют требованиям нравственного начала и обеспечивают данному обществу прочное существование и постоянное совершенствование?

Мы уже знаем два условия, при которых общественные отношения в области материального труда становятся нравственными. Первое, общее условие состоит в том, чтобы область экономической деятельности не обособлялась и не утверждалась как самостоятельная, себедовлеющая. Второе условие, более специальное, состоит в том, чтобы производство совершалось не на счет человеческого достоинства производителей, чтобы ни один из них не становился только орудием производства, чтобы каждому были обеспечены материальные средства к достойному существованию и развитию. Первое требование имеет характер религиозный: не ставить Маммона на место Бога, не признавать вещественное богатство самостоятельным благом и окончательною целью человеческой деятельности, хотя бы в сфере хозяйственной[1]; второе есть требование человеколюбия: жалеть труждающих-

[1] Признание материального богатства *целью* экономической деятельности может быть названо первородным грехом политической экономии, так как в этом виновен еще Адам Смит.

ся и обремененных и не ценить их ниже бездушных вещей. К этим двум присоединяется необходимо еще третье условие, на которое, насколько мне известно, еще никто не обращал серьезного внимания в этом порядке идей. Разумею обязанности человека как хозяйственного деятеля относительно той самой материальной природы, которую он призван в этой сфере обрабатывать. Эта обязанность прямо указана в заповеди труда: возделывать землю[1]. Возделывать землю – не значит злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значит улучшать ее, вводить ее в большую силу и полноту бытия. Итак, не только наши ближние, но и материальная природа не должна быть лишь страдательным и безразличным орудием экономического производства или эксплуатации. Она не есть сама по себе, или отдельно взятая, цель нашей деятельности, но она входит как особый, самостоятельный член в эту цель. Ее подчиненное положение относительно Божества и человечества не делает ее бесправною: она имеет право на нашу помощь для ее преобразования и возвышения. Вещи не имеют прав, но природа или земля не есть только вещь, она есть овеществленная сущность, которой мы можем, а потому и должны способствовать в ее одухотворении. Цель труда по отношению к материальной природе не есть пользование ею для добывания вещей и денег, а совершенствование ее самой – оживление в ней мертвого, одухотворение вещественного. *Способы* этой деятельности не могут быть здесь указаны, они составляют задачу *искусства* (в широком смысле греческой τέχνη). Но прежде всего важно отношение к самому предмету, внутреннее настроение и вытекающее из него направление деятельности. *Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни.*

Возможно троякое отношение человека к внешней природе: страдательное подчинение ей в том виде, как она

[1] Еврейские слова «лаобод эф гадаама» (Быт. III, 23) значат буквально «чтобы *служить* земле» – служить, разумеется, не в смысле религиозного культа (хотя слово «обод» употребительно и в этом значении), а в том смысле, в каком ангелы служат человечеству или воспитатель служит детям и т.п.

существует, затем деятельная борьба с нею, покорение ее и пользование ею как безразличным орудием и, наконец, утверждение ее идеального состояния – того, *чем она должна стать через человека.* Первое отношение несправедливо вполне и к человеку, и к природе: к человеку потому, что отнимает у него его духовное достоинство, делая его рабом материи; к природе потому, что, преклоняясь перед нею в ее данном несовершенном и извращенном состоянии, человек тем самым отнимает у нее надежду совершенства. Второе, отрицательное отношение к природе должно быть признано относительно нормальным в смысле временного или переходного; ибо ясно, что для сообщения природе должного вида необходимо прежде отнестись к ней отрицательно в ее нынешнем, *не*должном виде. Но безусловно нормальным и окончательным следует, разумеется, признать только третье, положительное отношение, в котором человек пользуется своим превосходством над природою не для своего только, но и для ее собственного возвышения. Легко заметить, что троякое отношение человека к земной природе вне его есть только расширенное повторение такого же отношения его к собственной его материальной природе. И здесь мы необходимо различаем отношение ненормальное (сострадательное), нормальное (положительно-деятельное) и переход от первого ко второму (отрицательно-деятельное): плотский человек подчиняется и отдается своей материальной жизни в ее недолжном, извращенном виде; аскет борется с плотью, чтобы подавить ее; совершенный праведник, пройдя через такую борьбу, достигает не уничтожения своей телесности, а ее преображения, воскресения и вознесения. Как в личной жизни аскетизм, или подавление плоти, так точно в общей жизни человечества борьба с внешнею, земною природой и покорение ее есть только необходимый переход, а не окончательная норма деятельности: нормальная деятельность здесь есть культивирование земли, *ухаживание* за нею ввиду ее будущего обновления и возрождения.

VII

Действующая или производящая причина труда дана в *потребностях* человека; эта причина имеет силу для всех факторов производства, являющихся попеременно то подлежащими, то предметами потребности: рабочий, как живое существо, имеет потребность в средствах к существованию, и он же, как рабочая сила, есть предмет потребности для предпринимателя или капиталиста, который, в свою очередь, как наниматель, есть предмет потребности для рабочего и в этом смысле ближайшая действующая причина, определяющая его к труду; в подобном же взаимодействии те же люди, как производители вообще, находятся к потребителям и т.д. – *Материальная* (и инструментальная) причина труда и производства дана в силах природы, с одной стороны, в различных способностях и силах человека – с другой. Но эти экономические причины двоякого рода (т.е. действующие и материальные), с разных сторон изучаемые политическою экономией и статистикой, имеют свойство физической безграничности и нравственной неопределенности. Потребности могут возрастать и осложняться до бесконечности; кроме того, и потребности, и способности могут быть разного достоинства, наконец, силы природы *могут* быть употребляемы в самых различных направлениях. Все это вызывает практические вопросы, на которые политическая экономия сама по себе, как наука, ограниченная материальною и фактическою стороною дела, не может дать никакого ответа. Многие люди имеют *потребность* в порнографии; должна ли эта потребность удовлетворяться производством непристойных книг, картин, безнравственных зрелищ? Иные потребности, а равно и способности имеют явно извращенный характер; так, у многих известные положительные качества ума и воли вырождаются в особую способность к ловкому устройству мошеннических афер на легальной почве; следует ли допускать свободное развитие этой способности и образование из нее особой профессии или отрасли труда? На подобные вопросы политическая экономия,

как такая, очевидно, ничего не может отвечать, это ее вовсе не касается; однако это прямо касается признанных интересов общества, которое и здесь не может ограничиться одною материальною и фактическою стороною явлений, а должно подчинить их высшей причинности, различая между нормальными и ненормальными потребностями и способностями, между нормальным и ненормальным употреблением сил природы. Так как фактическое существование потребностей, с одной стороны, сил и способностей – с другой, не решает практического вопроса, в какой мере следует удовлетворять первые и в каком смысле пользоваться вторыми, то за решением приходится обратиться к нравственному началу, как определяющему именно то, что *должно* делаться. Оно не создает факторов и элементов труда, но указывает, как поступать с данными. Отсюда новое понятие труда, при всей своей общности более определенное, чем то, которое дается политическою экономиею самою по себе, или отдельно взятою. Для нее труд есть деятельность человека, вытекающая из его потребностей, обусловленная его способностями, прилагаемыми к силам природы, и имеющая целью произведение наибольшего богатства. А с точки зрения нравственной *труд есть взаимодействие людей в области материальной, которое, в согласии с нравственными требованиями, должно обеспечивать всем и каждому необходимые средства к достойному существованию и всестороннему совершенствованию, а в окончательном своем назначении должно преобразовать и одухотворить материальную природу.* Такова сущность труда со стороны его высшей причинности, формальной и конечной, без которых две низшие остаются практически неопределенными.

Дальнейшие условия нормальной экономической жизни выясняются при разборе понятий собственности и обмена.

VIII

Все острые вопросы экономической жизни тесно связаны с понятием собственности, которое, однако, само по себе

более принадлежит к области права, нравственности и психологии, нежели к области отношений хозяйственных. Уже это обстоятельство ясно показывает, как ошибочно стремление обособить экономические явления в совершенно самостоятельную и себедовлеющую сферу.

Неотъемлемое основание собственности, как справедливо признают все серьезные философы новых времен, заключается в самом существе человеческой личности. Уже в содержании внутреннего, психического опыта мы необходимо различаем *себя* от *своего* – все являющиеся в нас мысли, чувства и желания мы различаем как свои от того, кому они принадлежат, т.е. от себя, как мыслящего, чувствующего, желающего. Притом отношение здесь двоякое. С одной стороны, мы непременно ставим себя выше своего, ибо мы признаем, что наше существование никак не исчерпывается и не ограничивается теми или другими душевными состояниями, что *эта* мысль, это чувство, *это* желание могут исчезнуть, а мы сами остаемся. Это есть основное выражение человеческой личности в ее формальной безусловности, совершенно независимо от метафизического вопроса о душе как субстанции. Но, с другой стороны, мы сознаем, что если у нас отнять все душевные состояния вообще, то мы сами превратимся в пустое место, так что для действительности и полноты бытия недостаточно «себя», а необходимо иметь «свое». Причем уже в этой внутренней, психической сфере это «свое» не всегда есть безусловная принадлежность лица и не находится с ним в одинаково тесной связи. Есть душевные состояния, которые по содержанию своему выражают ближайшим, прямым или непосредственным образом нечто существенное и основное в данной индивидуальности и потому в известном смысле с нею нераздельны. Так, когда кто имеет непоколебимую, убежденную веру в Бога, то эта вера есть уже непременная его принадлежность – не в том смысле, чтобы он должен был всегда актуально иметь в уме своем утвердительную мысль о Боге, с соответствующими чувствами и стремлениями, а только в том смысле, что каждый раз, как идея Бога действи-

тельно возникает в его душе, или каждый раз, как ставится перед ним вопрос о Боге, непременно следует определенный, положительный ответ, сопровождаемый соответственными состояниями чувства и воли. Другие душевные состояния, напротив, суть лишь поверхностные и преходящие реакции личного существа на внешние воздействия – случайные как по их содержанию, так и по возникновению, хотя бы и обусловленные более или менее сложною ассоциациею идей и другими душевными и телесными процессами; так, когда в ком-нибудь возникает мысль о пользе или вреде велосипедов, желание выпить пива, чувство негодования по поводу какого-нибудь лживого сообщения в газетах и т.п., совершенно ясно, что такие случайные состояния весьма слабо связаны с тем, кому они принадлежат, и что с их исчезновением он ничего не теряет и никакой существенной перемены не испытывает. Но есть, наконец, и такие душевные явления, в которых, независимо от их содержания и поводов возникновения, нельзя вовсе усмотреть действительной реакции того индивидуального существа, которое их испытывает, так что самая эта их принадлежность ему должна быть признана мнимою. Таковы весьма трудные для теоретического объяснения, но совершенно несомненные факты *внушенных* (гипнотически или иначе) мыслей, чувств и желаний с вытекающими из них действиями. Впрочем, помимо этих необыкновенных явлений достаточно указать на общепризнанную в науке и жизни *невменяемость* известных поступков лицам, явно их совершившим; так как большая часть подобных поступков все-таки обусловлена со стороны действующего соответствующими представлениями, чувствами и стремлениями, то признание невменяемости предполагает, что известные душевные состояния не суть *свои*, или *собственные*, для лица, их испытывающего.

Итак, уже в области внутренней, психологической жизни мы находим только относительную и неодинаковую собственность, начиная от того «сокровища», в которое человек «полагает душу свою»[1] и которое, однако, может быть у него

[1] Матф. 6, 21; Лук. 12, 34. – *Прим. изд.*

отнято, и кончая такими состояниями, которых принадлежность ему оказывается совершенно мнимою. Подобную же относительность находим мы и в сфере внешней собственности. Ближайший предмет ее есть собственное тело, которое, однако, лишь более или менее принадлежит человеку, во-первых, в том естественном смысле, что само лицо не может считать в одинаковой степени своими и такие органы или части тела, без которых земная жизнь вовсе невозможна (как голова или сердце), и такие, без которых она хотя возможна, но не красна (как, напр., «зеница ока»), и, наконец, такие, которых потеря не составляет никакой беды (как ампутированный палец или вырванный зуб, не говоря уже о ногтях, волосах и т.п.), но если, таким образом, реальная связь лица с его телом есть относительная и неравномерная, то, значит, нет естественного основания для абсолютной собственности на тело, или для абсолютной телесной неприкосновенности. А с точки зрения безусловного нравственного начала телесная неприкосновенность каждого не есть что-нибудь отдельное, а связана с общими нормами, обязательными для всех, и, следовательно, несовместима с нарушением этих норм. Если я имею не только право, но и обязанность насильно удержать человека, наносящего обиду беззащитному существу, то я тем самым признаю и за другим такое же право и такую же обязанность телесного принуждения надо мною в подобном случае.

С другой стороны, если понимать собственность в строгом смысле, как jus untendi et *abutendi* re sua (право употребления и *злоупотребления* своею вещью), то по отношению к своему телу такое право не признается безусловным: оно и с этой стороны ограничено справедливыми соображениями общего блага, которые нашли себе выражение в уголовном законодательстве всех времен и стран. Если полнота физических сил человека нужна, например, для защиты отечества, то даже такое легкое «злоупотребление» своим телом, как отрезание пальца, уже признается преступлением. Но и вне таких особых условий далеко не всякое распоряжение человека своим телом признается дозволенным.

Каковы бы, впрочем, ни были нравственно-социальные ограничения в праве собственности человека на его тело, во всяком случае эта собственность (так же, как и принадлежность человеку его душевных состояний) основана прямо на естественной, непроизвольно существующей связи между *собою* и *своим* и вообще не подлежит спору. Что касается до внешних вещей, то здесь самое основание принадлежности их тому или другому лицу или их усвоения им не дано непосредственно и требует объяснения. Даже в тех случаях, когда, по-видимому, между лицом и вещью существует самая тесная связь, как, например, между необходимым платьем и тем, на ком оно в данную минуту надето, вопрос о собственности все-таки остается открытым, так как это платье может быть вовсе не свое, а чужое, украденное. С другой стороны, человек, живущий в Петербурге или Лондоне, может иметь в Восточной Сибири недвижимое имущество, которого он никогда не видал и не увидит. Если, таким образом, присутствие теснейшей реальной связи между лицом и вещью (как в первом случае) нисколько не ручается за собственность, а отсутствие всякой реальной связи (как во втором случае) не препятствует собственности, то, значит, реальная связь здесь вообще ни при чем и собственность на вещи должна иметь идеальное основание. По общепринятому философскому определению, собственность есть идеальное продолжение личности в вещах, или ее перенесение на вещи. Но каким же образом и на каком основании совершается это перенесение себя на другое, в силу чего это другое делается своим? Это не может быть сделано одним актом личной воли; его вообще достаточно только для перемещения уже существующего права собственности (через завещание, дар и т.п.), а никак не для создания самого права. Создается же оно, как обыкновенно принимают, только двумя прямыми и первоначальными способами: завладением и трудом. Завладение в собственном смысле, т.е. без всякого специального труда (напр., военного), одним, из простого акта воли вытекающим, захватом, создает особое право собственности, или «право первого занимающего» (jus primi

occupantis), только в тех исключительных и все реже и реже встречающихся случаях, когда захватываемое есть предмет никому не принадлежащий (res nullius).

Существенным основанием собственности, по общему мнению, остается труд. Произведение своего труда и усилия, естественно, становится своим, делается собственностью. Однако и это основание хромает. Если бы оно было достаточным, то следовало бы признать детей собственностью матери, которая их произвела не без труда и усилий. Приходится допустить ограничение и заранее исключить из числа предметов собственности человеческие существа, что может быть сделано только в силу принципов, совершенно посторонних экономической области, как такой. Но тут является новое и более важное затруднение. Предметом собственности могут быть только вещи, а основанием собственности признается труд, их производящий. Это было бы хорошо, если бы труд мог производить какие-нибудь вещи, между тем труд никаких вещей не производит, а производит только полезности в вещах, но полезности, будучи только отношениями, а не реальностями, не могут быть предметом собственности. Хотя в житейском словоупотреблении, установившемся во времена наивные, и принято говорить о равных вещах, сделанных работниками, но всякий и не обучавшийся политической экономии понимает, что работники только производят в данном материале такие перемены, которые сообщают ему некоторые новые относительные свойства, соответствующие тем или другим потребностям человеческим. Что они производят этот труд не только для других людей, но и для себя, что этот труд должен давать удовлетворение их собственным потребностям, – это несомненно. «Трудящийся достоин пропитания»[1],[2] – это нравственная аксиома, против которой никто по совести не станет спорить. Но на чем может быть основано право собственности рабочего на так называемый продукт труда? На самом

[1] Разумеется, «пропитания» в том широком смысле, который был объяснен выше.

[2] Матф. 10, 10. – *Прим. изд.*

деле труд, производящий не вещь, а только некоторое частное свойство в ней, неотделимое, однако, от целой вещи, не может давать права собственности на то, чего он не производил и что от него не зависит. Но в таком же положении, как рабочий, находится и предприниматель, от которого зависел только труд рабочего, а не реальность продукта.

Итак, реального основания, по которому произведение труда должно быть предметом чьей-нибудь собственности, не существует, и нужно обратиться к основаниям идеальным.

IX

Всякий человек, в силу безусловного значения личности, имеет право на средства для достойного существования; так как у единичного человека самого по себе это право существует только в возможности, действительное же осуществление или обеспечение этого права зависит от общества, то отсюда следует соответственная обязанность лица перед обществом – быть ему полезным, или трудиться для общего блага. Только в этом смысле труд есть источник собственности: трудившийся имеет неотъемлемое право собственности на то, что им *заработано.* Но так как заработная плата может быть только регулируема обществом (т.е. общею властью или правительством) в известных пределах, требуемых нравственным началом (т.е. не ниже некоторого минимального уровня), а никак не переписывается с безусловною точностью и так как, с другой стороны, потребности и условия достойного существования представляют и в нормальном обществе лишь *приблизительно* определенную и постоянную величину, то для отдельных лиц является возможность сбережения или накопления материальных средств, т.е. образование *капитала.* Видимой, реальной связи между капиталом и человеком, его накопившим, конечно, еще меньше, нежели между рабочим и тою вещью, над которой он работал, но тесная и всецелая идеальная связь здесь очевидна: капитал, как такой, по общему существу своему (а не по обстоятельствам своего происхождения в единичных случаях) есть чистое про-

изведение человеческой воли, ибо первоначально от нее зависело отложить часть заработка или же употребить и эту долю на текущие потребности. Поэтому капитал по справедливости должен быть признан собственностью по преимуществу[1].

В понятии собственности заключается понятие свободного распоряжения предметом собственности. Должна ли эта свобода быть допущена безусловно, покрывая безразлично и употребление, и злоупотребление имуществом? Так как вообще осуществление какого бы то ни было права возможно только при обеспечении его обществом, то не видно, во имя чего общество стало бы обеспечивать личное злоупотребление правом, идущее вразрез с общим благом. Из того, что личность, согласно нравственному началу, имеет безусловные и неотъемлемые права, никак не следует, чтобы всякий акт ее воли был выражением такого неприкосновенного права. Подобное допущение помимо отсутствия для него разумных оснований практически само себя уничтожает, ибо воля, нарушающая всякое право, оказалась бы тоже неприкосновенною и, следовательно, никакого неприкосновенного права не осталось бы. А если позволительно и даже должно мешать человеку злоупотреблять своими руками (например, для убийства), то так же позволительно и должно мешать ему злоупотреблять своим имуществом в ущерб общему благу, или общественной правде[2].

---

[1] Я указал на источник капитала в простейшей нормальной схеме. Но и при всевозможных аномалиях, сопровождающих возникновение и образование капиталов в действительности, существенное значение воли, или практической силы духа, остается. Раз несомненно, что всякое богатство можно промотать, то один факт его *сохранения* есть для сохранившего очевидная *заслуга воли,* исчезающая в сравнении с заслугами иного, высшего порядка, но при отсутствии таковых, несомненно, имеющая свою важность.

[2] Даже римское право при всем своем индивидуализме в этой области не оставляет вышеприведенную абсолютную формулу без существенного ограничения: proprietas est jus utendi et abutendire sua *quantenus juris ratio patitur,* собственность есть право употребления и злоупотребления своею вещью, *насколько терпит смысл* (или разумное основание) *права.* – Но смысл права именно требует ограничения частного произвола в пользу общего блага.

Вопрос только в том, что считать злоупотреблением, вызывающим вмешательство общественной власти? Социализм признает таким злоупотреблением всякую передачу заработанного имущества другому лицу по наследству или по завещанию. Эта передача экономических преимуществ тем, кто их лично не заслужил, выставляется как главная неправда и источник всех социальных бедствий. Но если преемственная собственность и имеет действительные неудобства, то они исчезают перед положительною стороной этого учреждения, необходимо вытекающею из самой природы человека. Непрерывная цепь прогресса в человечестве держится сознательною преемственностью ее звеньев. Пока еще только создается будущее всецелое единство, самый прогресс его создания требует взаимной нравственной связи поколений, в силу которой одно не только следует за другим, но и *наследует* ему. Без намеренной и добровольной передачи нажитого будет только физическая смена поколений, повторяющих прежнюю жизнь, как у животных. Всего важнее, конечно, непрерывное умножение духовного наследия, но так как лишь немногим людям суждено завещать всемирному потомству прочные духовные приобретения – а нравственные требования одинаковы для всех, – то за большинством людей остается право и обязанность заботы о материальном улучшении жизненных условий для своих личных преемников. Кто прямо отдается всемирной будущности и уже предваряет ее идеально, тот вправе ссылаться на евангельскую беззаботность. Для подражания лилиям нужно иметь их чистоту и для подражания птицам небесным нужно иметь высоту их полета. А при недостатке того или другого житейская беззаботность может уподобить нас не лилиям и птицам небесным, а разве лишь тому животному, которое в своей беззаботности о будущем не только подкапывает корни благодетельного дуба[1], но при случае вместо желудей пожирает и свои собственные порождения.

Когда ставится вопрос об учреждении не безнравственном, имеющем идеальные основания, хотя соответствующем

[1] Ср.: Крылов И. Свинья под дубом. – *Прим. изд.*

лишь среднему нравственному уровню, непозволительно серьезному моралисту забывать ту несомненную истину, что для общества гораздо труднее подняться над этим уровнем, нежели спуститься ниже его. Если бы социализм и сродные ему учения даже имели в виду сделать всякого человека ангелом, то это все равно им не удалось бы, а между тем привести людскую массу в скотское состояние вовсе не трудно. Отрицать во имя безусловного нравственного идеала необходимые общественные условия нравственного прогресса – значит, во-первых, вопреки логике смешивать абсолютное и вечное достоинство *осуществляемого* с относительным достоинством степеней осуществления как временного процесса; во-вторых, это означает несерьезное отношение к абсолютному идеалу, который без действительных условий своего осуществления сводится для человека к пустословию; и, в-третьих, наконец, эта мнимонравственная прямолинейность и непримиримость изобличает отсутствие самого основного и элементарного нравственного побуждения – *жалости,* и именно жалости к тем, кто ее более всего требует, – к малым сим[1]. Проповедь абсолютной морали с отрицанием всех морализующих учреждений, возложение бремен неудобоносных на слабые и беспомощные плечи среднего человечества – *это есть дело и нелогичное, и несерьезное, и безнравственное.*

Наследственная собственность есть пребывающая реализация нравственного взаимоотношения в самой тесной, но зато и в самой коренной общественной сфере – семейной. Наследственное состояние есть, с одной стороны, воплощение переживающей, чрезмогильной жалости родителей к детям, а с другой стороны, реальная точка опоры для благочестивой памяти об отшедших родителях. Но с этим, по крайней мере в важнейшем отделе собственности – земельной, связан и третий нравственный момент: в отношении человека к внешней природе, т.е. земле. Для большинства человечества это отношение может стать нравственным только под условием наследственной земельной собственности. Понимать земную

[1] Матф. 10, 42; 18, 6; 25, 40. – *Прим. изд.*

природу и любить ее для нее самой дано немногим; но всякий, естественно, привязывается к своему родному уголку земли, к родным могилам и колыбелям; это есть связь нравственная и притом распространяющая человеческую солидарность на материальную природу, и этим полагающая начало ее одухотворению. Здесь заключается не только оправдание существующей наследственной собственности (недвижимой), но и основание для ее дальнейшего нравственного упорядочения. Недостаточно признать в этой собственности очевидно присущее ей идеальное свойство, но необходимо укрепить и воспитать это свойство, ограждая его от слишком естественного, в данном состоянии человечества, перевеса низменных, своекорыстных побуждений. Должны быть положены решительные препятствия обращению с землею как с безразличным орудием хищнической эксплуатации, и должна быть установлена в принципе неотчуждаемость наследственных земельных участков, достаточных для поддержания в каждом нравственного отношения к земле. Но, скажут, откуда при непрерывно возрастающем народонаселении взять столько земли, чтобы не только за каждым имеющим можно было сохранить (хотя бы отчасти) то, что он имеет, но еще осталось что дать и неимеющим? Это возражение при всей своей кажущейся серьезности на самом деле или недостаточно обдумано, или не совсем добросовестно. Предлагать обеспечение за всеми и каждым неотчуждаемых земельных участков, как безусловную, отдельную и самостоятельную меру, было бы, конечно, большою нелепостью. Эта мера может и должна быть принята лишь в связи с другим преобразованием – прекращением того хищнического хозяйства, при котором земли не только на всех, но, наконец, и ни на кого не хватит. А при установлении нравственного отношения к земле, при действительном за нею *ухаживании,* как за любимым существом, минимальный размер участка, достаточного для каждого человека, может сократиться до такого предела, что без обиды для имущих хватит земли и для всех неимущих.

Что касается до беспредельного размножения людей, то оно не утверждается ни на каком физическом, а тем менее нравственном законе. Само собою разумеется, что нормальное хозяйство возможно только при нормальной семье, которая основывается на разумном аскетизме, а не на безмерности плотских инстинктов. Безнравственная эксплуатация земли не может прекратиться, пока продолжается безнравственная эксплуатация женщины. При недолжном отношении к своему внутреннему *дому* (так в Писании называется жена)[1] возможно ли должное – к дому внешнему? Может ли как следует ухаживать за землею человек, который бьет свою жену? Вообще же сущность нравственного решения экономического вопроса заключается во внутренней его связи с целою жизненною задачей человека и человечества.

X

Как жизнь физиологическая невозможна без обмена веществ, так жизнь общественная невозможна без обмена вещей (и знаков, их представляющих). Эта важная область материально-человеческих отношений изучается в своей технике политическою экономией, финансовым и торговым правом, нравственной же философии она подлежит лишь в том пункте, в котором *обмен* становится *обманом.* Оценивать эти экономические явления и отношения сами по себе, как это делают иные моралисты, утверждать, например, что деньги – зло, что торговля не должна существовать, что банки должны быть уничтожены и т.п., есть непростительное ребячество. Осуждаемые таким образом предметы, очевидно, безразличны в нравственном отношении, или суть «вещи средние»[2], а становятся добром и злом лишь от качества и направления воли, их употребляющей. Если нужно отказать-

[1] Пс. 127, 3. – *Прим. изд.*

[2] Очевидно, Вл. Соловьев цитирует латинское «res mediae», которым стоики обозначали то, что не есть ни доброе, ни злое. Ср.: Цицерон. De finibus bonorum et malorum, III, 16. – *Прим. изд.*

ся от денег как от зла, потому что многие люди делают зло через деньги, то необходимо также отказаться и от дара членораздельной речи, так как многие пользуются ею для сквернословия, празднословия и лжесвидетельства; пришлось бы также отказаться от огня ради пожаров и от воды ради утопленников. Но на самом деле деньги, торговля и банки не суть зло, а становятся злом или, точнее, следствием зла уже существующего и причиною нового, когда вместо необходимого обмена служат корыстному обману.

Корень зла здесь, как и во всей экономической сфере, один и тот же: превращение материального интереса из служебного в господствующий, из зависимого в самостоятельный, из средства в цель. От этого ядовитого корня идут в области обмена три зловредных ствола: фальсификация, спекуляция и ростовщичество.

«Под торговлей, – читаем в новейшем руководстве политической экономии, – принято разуметь промыслообразное занятие покупкой и продажей товаров с целью получения прибыли»[1]. Что торговля есть покупка и продажа товаров – это лишь словесное определение, сущность дела в цели, каковою здесь признается только прибыль торговца[2]. Но если торговля должна быть только прибыльною, то этим узаконяется всякая выгодная подделка товаров и всякая успешная спекуляция; и если прибыль есть цель торговли, то, конечно, она же есть и цель такой операции, как ссуда денег, а так как ссуда тем прибыльнее, чем выше процент, то этим узаконяется и неограниченное ростовщичество. Признавая же, напротив, такие явления ненормальными, необходимо признать и то, что торговля и вообще обмен может быть орудием частной прибыли лишь под непременным *условием* быть первее того общественным служением, или исполнением общественной функции для блага всех.

---

[1] Исаев А. А. Начала политической экономии. СПб., 1894. С. 430. – *Прим. изд.*

[2] Я, разумеется, не ставлю этого определения в вину автору руководства, который здесь передает только то, что «принято».

С этой точки зрения указанные экономические аномалии могут быть окончательно истреблены только в своем нравственном корне. А всякий понимает, что беспрепятственное увеличение растения укрепляет и его корень и распространяет его и вширь, и вглубь, и если корни очень глубоки, то прежде всего нужно рубить по стволу. Говоря без иносказаний, помимо внутренней, чисто идеальной и словесной борьбы с пороком своекорыстия нормальное общество может и должно решительно противодействовать внешними, реальными мерами таким пышным произрастаниям безмерного корыстолюбия, как торговая фальсификация, спекуляция и ростовщичество.

Подделка товаров, в особенности предметов необходимого потребления, грозит общественной безопасности и есть не только безнравственное дело, но прямо уголовное преступление. Таким оно в иных случаях признается и теперь, но этот взгляд должен быть проведен более решительно. При общем преобразовании уголовного процесса и пенитенциарной системы[1] усиленное преследование этих специальных злодеяний будет не жестоко, а только справедливо. При этом не должно забывать еще двух вещей: во-первых, что от этого зла более всего страдают люди бедные и темные, и без того обездоленные, а во-вторых, что беспрепятственное процветание этих преступлений, как и всех прочих, обидно не только для их жертв, но и для самих преступников, которые в таком общественном попустительстве могут видеть оправдание и поощрение своей безнравственности.

Финансовые операции с мнимыми ценностями (так называемые «спекуляции») представляют, конечно, не столько личное преступление, сколько общественную болезнь, и здесь прежде всего необходимо безусловное недопущение тех учреждений, которыми эта болезнь питается. – Что касается, наконец, до ростовщичества, то единственный верный путь к его уничтожению есть, очевидно, повсеместное развитие нормального кредита как учреждения благотворительного, а не своекорыстного.

[1] См. выше, глава XV.

Говоря о должных экономических отношениях в области труда, собственности и обмена, мы все время говорили о справедливости и праве, так же как эти понятия предполагались нами и в рассуждении уголовного вопроса. При этом большею частью под справедливостью и правом можно было разуметь одно и то же. Между тем понятие справедливости выражает чисто нравственное требование и, следовательно, принадлежит к области этической, тогда как правом определяется особая область отношений – юридических. Есть ли это различие только недоразумение, если же оно основательно, то в каком смысле и в какой мере? Обращаясь теперь к этому вопросу об отношении нравственности и права и ничего не предрешая о содержании нашего исследования, заметим только, что объем вопроса весьма широк, ибо с понятием права неизбежно связывается неразрывная цепь других понятий: закона, власти, правомерного принуждения, государства. Эти понятия уже подразумевались нами, когда мы говорили об *организации* справедливых общественных отношений, ибо ясно, что одною нравственною проповедью такая организация осуществлена быть не может.

Глава семнадцатая.
Нравственность и право

I

В самом существе *безусловного* нравственного начала как *заповеди* или *требования* (быть совершенным, как Отец Небесный, или реализовать в себе образ и подобие Божие)[1] заключается уже признание *относительного* элемента в нравственной области. Ибо ясно, что требование совершенства может обращаться только к несовершенному; обязывая его *становиться* подобным высшему существу, эта заповедь

[1] Быт. 1, 27; Матф. 5, 48. – *Прим. изд.*

предполагает низшие состояния и относительные степени возвышения. Таким образом, безусловное нравственное начало, или совершенное добро, для нас есть, говоря языком Гегеля, единство себя и своего другого, синтез абсолютного и относительного. Существование относительного, или несовершенного, как отличного от абсолютного Добра, есть роковой факт, и отрицать его, *смешивать* оба термина друг с другом или, чрез какие-нибудь диалектические фокусы и мистические порывы, утверждать их тождество значило бы вести фальшивую игру. Но столь же фальшиво и противоположное отношение к делу: *отделение* относительного от абсолютного как двух совершенно особых, ничего общего между собою не имеющих областей. При таком дуализме сам человек, в котором абсолютные стремления неразрывно соединены с относительными условиями, оказывается воплощенною бессмыслицей. Единственная серьезная точка зрения, к которой обязывают нас разум и совесть, состоит в признании, что фактическая двойственность между абсолютным и относительным разрешается для нас в свободное и полное единство (а никак не в пустое тождество или безразличие) посредством реально-нравственного совершенствования от коснеющего камня и до свободы и славы сынов Божиих[1].

На всякой ступени бытия относительное связано с абсолютным как одно из средств *действительного* совершенствования всех, и в этой связи меньшее добро имеет свое оправдание, как условие большого. И вместе с тем это есть оправдание и для самого абсолютного Добра, которое не было бы и абсолютным, если бы не могло связать с собою или включить в себя так или иначе все действительные отношения. И в самом деле, ни в какой области доступного нам мира мы не находим этих двух терминов в их отдельности или в голом виде: везде абсолютное начало облечено в относительные формы и относительное внутренне связано с абсолютным и держится им – все различие состоит в сравнительном преобладании той или другой стороны.

[1] Рим. 8, 21. – *Прим. изд.*

Если какие-нибудь две сферы или два вида действительных отношений разграничиваются между собою и противополагаются друг другу, причем одной из них приписывается безусловное, а другой только относительное значение, то мы заранее можем знать, что самое это противоположение только относительно, что и в той и в другой сфере нет чистой абсолютности и чистой относительности, а есть только особая связь того и другого, не тождественная в обеих по форме и степени, но одинаковая по существу и высшей цели, и что это отношение каждой к абсолютному образует положительную связь или солидарность обеих.

В пределах деятельной, или практической, жизни человечества видимая противоположность существует между областью собственно нравственною и областью права, и с древних времен (от языческих киников и христианских гностиков) и до наших дней эта противоположность берется безотносительно, значение безусловного приписывается исключительно нравственности, а право, как явление чисто условное, вовсе отвергается во имя абсолютных требований. Сразу *чувствуется* фальшь такого взгляда; нравственная философия обязывает нас, не останавливаясь на этом чувстве, которое может быть и обманчиво, рассмотреть действительное отношение нравственности и права с точки зрения безусловного Добра. Оправдывается ли это Добро и по отношению к праву? Человек, внимательный к этимологии, может заметить, что ответ уже заключается в терминах вопроса. Мы коснемся далее этого филологического обстоятельства, но оно не должно само по себе предрешать философской задачи.

II

В лекциях по уголовному праву проф. Н. С. Таганцева приводится, между прочим, следующий прусский эдикт 1739 г.:

«Ежели адвокат, или прокуратор, или нечто тому подобное осмелится сам или будет просить другого подать их королевскому величеству какую-нибудь докладную записку, то

их королевскому величеству благоугодно, чтобы такое лицо было повешено без всякого милосердия и чтобы рядом с ним была повешена собака»[1].

Правомерность или законность такого эдикта не может подлежать сомнению, и столь же несомненно его несогласие с элементарными требованиями справедливости, – несогласие, как бы намеренно подчеркнутое распространением уголовной ответственности адвоката или прокуратора на ни в чем уже не повинную собаку. Подобные, хотя и не столь яркие, случаи несоответствия между нравственностью и положительным правом, между справедливостью и законом, составляют явление обычное в истории. Как же к этому отнестись, на какую сторону стать в этом столкновении двух главных начал практической жизни? По-видимому, ответ ясен: нравственные требования имеют в себе ту безусловную внутреннюю обязательность, которая может совершенно отсутствовать в постановлениях права положительного. Отсюда позволительным кажется заключать, что вопрос об отношении между нравственностью и правом разрешается простым отрицанием права как должного или обязательного начала наших действий; все человеческие отношения, согласно этому, должны быть сведены к взаимодействиям чисто нравственным, а область правовых или законных отношений и определений должна быть отвергнута всецело.

Такое заключение чрезвычайно легко, но зато и совершенно легкомысленно. Этот «антиномизм» (противозаконничество), исходя из безусловного противоположения нравственности и права, никогда не подвергал и не подвергает самое это свое основное предположение сколько-нибудь последовательной и углубленной критике.

Противоречие нравственным требованиям в таких формально-правомерных явлениях, как вышеприведенный

[1] Трудно определить, имеет ли Вл. Соловьев в виду наиболее капитальный труд данного автора (Таганцев Н. С. Курс лекций по русскому уголовному праву. СПб., 1887–1892. Вып. I–IV) или иной его же учебник (напр., Курс русского уголовного права. СПб., 1874 или 1879). Указанный пример приемлем и для одного, и для другого изданий. – *Прим. изд.*

эдикт прусского короля, слишком очевидно. Но нет ли в них противоречия и требованиям самого права? Возможность такого противоречия между формальною правомерностью известных действий и сущностью права станет понятнее для читателей, если я укажу на действительном примере аналогичное противоречие между формально-нравственным характером действия и существом нравственности.

Недавно, как сообщали газеты, среди Москвы, на Никольской улице, около часовни св. Пантелеймона, толпа народа чуть не досмерти избила и искалечила женщину, заподозренную в наведении болезни на мальчика посредством заколдованного яблока. Эти люди действовали без всяких корыстных целей и внешних соображений, у них не было никакой личной вражды к этой женщине и никакого личного интереса в ее избиении; единственным их побуждением было сознание, что такое вопиющее злодеяние, как отравление невинного младенца посредством колдовства, должно получить справедливое возмездие. Таким образом, нельзя отнять у этого дела характер формально-нравственный, хотя всякий согласится, что по существу оно было решительно безнравственным. Но если тот факт, что возмутительные злодеяния могут совершаться по чисто нравственным побуждениям, не приводит нас к отрицанию самой нравственности, то на каком же основании такие, по существу неправые, хотя и правомерные, постановления, как прусский эдикт 1739 г., кажутся нам достаточными для отвержения права? Если в злодеянии на Никольской улице виноват не сам нравственный принцип, а только недостаточная степень развития нравственного сознания у полудикой толпы, то и в нелепом прусском законе виновата никак не сама идея права или закона, а только слабая степень правового сознания у короля Фридриха-Вильгельма. Об этом не стоило бы и говорить, если бы не усиливавшаяся в последнее время, именно по отношению к юридической области, дурная привычка выводить назло логике общие заключения из отдельных конкретных случаев.

III

Действительное противоречие и несовместимость существуют не между правом и нравственностью, а между различными состояниями как правового, так и нравственного сознания. А что независимо от этих состояний и их фактических проявлений пребывают и в правовой области, как и в области нравственной, существенные и незыблемые нормы, – в этом невольно сознается даже дух лжи, софистически нападающий на правоведение:

Законы и права, наследственным недугом,
По человечеству идут,
Их повсеместно, друг за другом
Все поколения несут.
В нелепость разум превратился,
И милость стала вдруг бедой.
Страдай, коль внуком ты явился!
О праве том, с которым всяк родился,
О нем нет речи никакой.[1]

И Мефистофель признает это *естественное право,* жалуясь только, что о нем нет речи[2]. Но на самом деле речь идет именно о нем каждый раз, когда вообще говорится о каких бы то ни было правовых отношениях. Нельзя судить или оценивать какой-нибудь факт из правовой области, какое-нибудь проявление права, если не иметь общей идеи права, или его нормы. Этою идеею, или нормой, пользуется сам

[1] Гете. Фауст. К сожалению, атрибутировать перевод не удалось. Возможно, он авторский. – *Прим. изд.*

[2] Кроме прямого смысла этого замечания в нем можно видеть и некоторое пророчество о том гонении, которое через четверть века после Гете обрушилось на идею естественного права в юридической науке. Есть признаки, что этому гонению приходит конец. («Через четверть века после Гете», т.е. примерно в середине XIX в., идея естественного права отрицалась господствовавшей тогда исторической школой права, главными представителями которой в Германии были Карл фон Савиньи, Карл Фридрих Айхгорн, Якоб Гримм.)

Мефистофель, когда говорит, что известные права и законы из разумных стали бессмысленными, из благодетельных – вредными. Он указывает при этом только на одну сторону дела, именно на так называемый *консерватизм* в праве. И это явление имеет свои разумные основания, и проистекающие из него неудобства, на которых исключительно останавливается Мефистофель, устраняются другим явлением, о которых дух лжи не упоминает, имея на то свои основания, именно явлением постепенного возвышения правового сознания и действительного улучшения правовых установлений. Этот несомненный *прогресс* в праве может быть показан даже на приведенном мною примере неправедного закона, и не в том смысле, что такие узаконения, как прусский эдикт 1739 г., сделались совершенно невозможными во всякой европейской стране – и смертная казнь даже за несомненные и величайшие злодеяния давно осуждена передовыми представителями правового сознания, – но еще и в том, что этот эдикт представлял, с другой стороны, бесспорный прогресс сравнительно с теми порядками, которые господствовали раньше в том же Бранденбурге или в той же Померании, как и в прочей Европе, когда всякий сильный барон мог спокойно умерщвлять мирных людей из личной мести или ради завладения их имуществом, тогда как при отце Фридриха Великого во всей стране лишить жизни человека могла только власть одного короля, не имевшего притом никаких личных или своекорыстных целей; ясно, в самом деле, что при сочинении своего эдикта Фридрих-Вильгельм был заинтересован только в подавлении ябедничества и кляузничества чрез угрозу казни, а никак не в действительном отнятии жизни у адвокатов, прокураторов и собак. Те бароны в своих насилиях были, несомненно, убийцами и грабителями, тогда как он и в этом возмутительном эдикте действовал все-таки как блюститель правосудия, хотя и на довольно низкой ступени правового сознания.

Но уже это различие степеней, этот действительный прогресс в праве, неуклонное тяготение правовых положений к правовым нормам, сообразным, хотя и не тождественным,

с нравственными требованиями, достаточно показывает, что между этими двумя началами существует не одно только отрицательное отношение и что отделываться от всей области юридических явлений и задач легким способом простого и пустого отрицания непозволительно именно с точки зрения самой нравственности.

IV

Взаимное отношение между нравственною областью и правовою есть один из коренных вопросов практической философии. Это есть, в сущности, вопрос о связи между идеальным нравственным сознанием и действительною жизнью, от положительного понимания этой связи зависит жизненность и плодотворность самого нравственного сознания. Между идеальным добром и злою действительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению зла. Правом и его воплощением – государством – обусловлена действительная организация нравственной жизни в целом человечестве, и при отрицательном отношении к праву, как такому, нравственная проповедь, лишенная объективных посредств и опор в чуждой ей реальной среде, осталась бы в лучшем случае только невинным пустословием, а само право, с другой стороны, при полном отделении своих формальных понятий и учреждений от их нравственных принципов и целей потеряло бы свое безусловное основание и, в сущности, ничем уже более не отличалось бы от произвола.

Впрочем, для вполне последовательного разобщения между правом и нравственностью нужно было бы отказаться даже от самого слова человеческого, которое на всех языках непреложно свидетельствует о коренной, внутренней связи этих двух идей. Понятие права и соотносительное с ним понятие обязанности настолько входят в область идей нравственных, что прямо могут служить для их выражения. Всякому понятны и никем не будут оспариваться такие

этические утверждения: я сознаю свою *обязанность* воздерживаться от всего постыдного, или, что то же, признаю за человеческим достоинством (в моем лице) *право* на мое уважение; я *обязан* по мере сил помогать своим ближним и служить общему благу, т.е. мои ближние и целое общество имеют *право* на мою помощь и службу; наконец, я *обязан* согласовать свою волю с тем, что считаю безусловно-высшим, или, другими словами, это безусловно-высшее имеет *право* на религиозное отношение с моей стороны (на чем первоначально и основано всякое богопочитание).

Нет такого нравственного отношения, которое не могло бы быть правильно и общепонятно выражено в терминах правовых. Что может быть дальше, по-видимому, от всего юридического, как любовь к врагам? И, однако, если высший нравственный *закон обязывает* меня любить врагов[1], то ясно, что мои враги имеют *право* на мою любовь. Если я им отказываю в любви, то я поступаю несправедливо, нарушаю *правду.* Вот термин, в котором одном воплощается существенное единство юридического и нравственного начал[2]. Ибо что такое право, как не выражение правды, а с другой стороны, к той же правде или справедливости, т.е. к тому, что должно или правильно в смысле этическом, сводятся и все добродетели[3]. Тут дело идет не о случайной одинаковости терминов, а о существенной однородности и внутренней связи самих понятий.

Отсюда не следует, конечно, чтобы сферы права и нравственности совпадали одна с другою и чтобы можно было смешивать этические и юридические понятия. Неоспоримо только то, что между этими двумя областями есть положительное и тесное, внутреннее отношение, не позволяющее отрицать одну

---

[1] Матф. 5, 44. – *Прим. изд.*

[2] На всех языках нравственные и юридические понятия выражаются словами или одинаковыми, или производимыми от одного корня. Русское «долг», так же как лат. debitum (откуда франц. devoir), равно и нем. Schuld имеют и нравственное, и правовое значение; δίκη и δικαιοσύνη, jus и justitia, как русское «право» и «правда», нем. Recht и Gerechtigkeit, англ. right и rightousness, различают эти два значения только приставками; ср. также еврейское це́дек и ц'дака́.

[3] См. выше, в первой части главу «О добродетелях».

из них во имя другой. Спрашивается: в чем именно состоит связь и в чем различие этих двух областей?

V

Когда мы говорим *о нравственном праве* и нравственной обязанности, то тем самым устраняется, с одной стороны, всякая мысль о коренной противоположности или несовместности нравственного и юридического начала, а с другой стороны, указывается и на существенное различие между ними, так как, обозначая данное право (напр., право моего врага на мою любовь) как только *нравственное*, мы подразумеваем, что есть кроме нравственного еще другое право, т.е. в другом, тесном смысле, или *право как такое,* которому нравственный характер не принадлежит как его прямое и ближайшее определение. И в самом деле, если мы возьмем, с одной стороны, нашу обязанность любить врагов с их соответствующим нравственным правом на нашу любовь, а с другой стороны, возьмем нашу обязанность платить в срок по векселю или нашу обязанность не убивать и не грабить своих ближних при их соответствующем праве не быть убитыми, ограбленными или обманутыми нами, то между этими двумя родами отношений очевидна существенная разница и только второй из них принадлежит к праву в собственном, или тесном, смысле.

Различие сводится здесь к трем главным пунктам:

1) Чисто нравственное требование, как, напр., любовь к врагам, есть по существу неограниченное или всеобъемлющее; оно предполагает нравственное совершенство или по крайней мере неограниченное стремление к совершенству. Всякое ограничение, *принципиально* допущенное, противно природе нравственной заповеди и подрывает ее достоинство и значение: кто отказывается в принципе от безусловного идеала, тот отказывается от самой нравственности, покидает нравственную почву. Напротив того, закон собственно правовой, как ясно во всех случаях его применения, по существу ограничен; вместо совершенства он требует низшей, мини-

мальной степени нравственного состояния, лишь фактической задержки известных проявлений безнравственной воли. Но эта противоположность не есть противоречие, ведущее к реальному столкновению. С нравственной стороны нельзя отрицать, что требование добросовестного исполнения долговых обязательств, воздержания от убийств, грабежей и т.п. есть требование хотя и элементарного, но все-таки добра, а не зла, и что если мы должны любить врагов, то *и подавно* должны уважать жизнь и имущество всех наших ближних, и без исполнения этих низших требований нельзя исполнить высших заповедей; а со стороны правовой – хотя закон гражданский или уголовный не требует высшего нравственного совершенства, но и не отрицает его, и, запрещая кому бы то ни было убивать и обманывать, он не может, да и не имеет надобности мешать кому угодно любить своих врагов. Таким образом, по этому пункту (который в некоторых нравственных учениях ошибочно принимается за единственно важный) отношение между двумя началами практической жизни может быть выражено только так, что *право есть низший предел или определенный минимум нравственности.*

2) Из неограниченной природы чисто нравственных требований вытекает и второе отличие, именно то, что исполнение их не обусловливается непременно, а также и не исчерпывается никакими определенными внешними проявлениями или материальными действиями. Заповедь о любви к врагам не указывает (иначе как для примера), что именно должно делать в силу этой любви, т.е. какие определенные внешние действия совершать и от каких воздерживаться, а вместе с тем если приходится выражать свою любовь определенными действиями, то нравственная заповедь не может считаться уже исполненною этими действиями и не требующею уже ничего больше, – задача исполнения этой заповеди, как выражение абсолютного совершенства, остается бесконечною. Напротив того, юридическим законом предписываются или запрещаются вполне определенные внешние действия, совершением или несовершением которых этот закон удовлетворя-

ется, не требуя ничего дальше: если я достал в срок должные деньги и передал их кредитору, если я никого физически не убил и не ограбил и т.д., то закон удовлетворен мною и ему ничего больше от меня не нужно. И в этой противоположности между нравственным и юридическим законом нет никакого противоречия: требование нравственного настроения не только не исключает внешних поступков, но вообще прямо предполагает их, как свое доказательство или оправдание: никто не поверит внутреннему милосердию человека, когда оно не проявляется ни в каких внешних делах благотворения. А с другой стороны, и предписание определенных действий нисколько не отрицает соответствующих им внутренних состояний, хотя и не требует их непременно. И нравственный, и юридический законы относятся, собственно, к внутреннему существу человека, к его воле, но первый берет эту волю в ее общности и всецелости, а второй – лишь в ее частичной реализации по отношению к известным внешним фактам, составляющим собственный интерес права, каковы неприкосновенность жизни и имущества всякого человека и т.д. С точки зрения юридической важно именно объективное выражение нашей воли в совершении или недопущении известных деяний. Это есть другой существенный признак права, и если оно первоначально определилось как некоторый минимум нравственности, то, дополняя это определение, мы можем сказать, что право есть требование *реализации* этого минимума, т.е. *осуществления определенного минимального добра,* или, что то же, действительного устранения известной доли зла, тогда как интерес собственно нравственный относится непосредственно не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческом.

3) Через это второе различие проистекает и третье. Требование нравственного совершенства, как внутреннего состояния, предполагает свободное или добровольное исполнение, всякое принуждение, не только физическое, но и психологическое, здесь, по существу дела, и нежелательно, и невозможно; напротив, внешнее осуществление известного закономер-

ного порядка допускает прямое или косвенное *принуждение,* и, поскольку здесь прямою и ближайшею целью признается именно реализация, внешнее осуществление известного блага – например, общественной безопасности, – постольку принудительный характер закона становится необходимостью, ибо никакой искренний человек не станет серьезно уверять, что одним словесным убеждением можно сразу прекратить все убийства, мошенничества и т.д.

VI

Соединяя вместе указанные три признака, мы получаем следующее определение права в его отношении к нравственности: *право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла.*

Теперь спрашивается: на чем основано такое требование и совместим ли этот принудительный порядок с порядком чисто нравственным, который, по-видимому, самым существом своим исключает всякое принуждение? Раз совершенное добро утверждается в сознании как идеал, то не следует ли предоставить каждому свободно реализовать его в меру своих возможностей? Зачем возводить в закон принудительный минимум нравственности, когда требуется свободно исполнять ее максимум? Зачем с угрозою объявлять: не убей, когда следует кротко внушать: не гневайся[1]?

Все это было бы справедливо, если бы нравственная задача была теоретическою и если бы совершенное добро было совместимо с эгоистическим бесстрастием, или равнодушием к страданиям ближних. Но так как в истинное понятие добра *непременно* входит альтруистическое начало с требованием соответствующего дела, т.е. сострадание к бедствиям других, побуждающее деятельно избавлять их от зла, то нравственная обязанность никак не может ограничиваться одним сознанием и возвещением совершенного идеала. По естественному ходу

[1] Матф. 5, 21. – *Прим. изд.*

вещей, которого не должно одобрять и утверждать, но с которым только ребячество может не считаться, пока одни стали бы добровольно стремиться к высшему идеалу и совершенствоваться в бесстрастии, другие беспрепятственно упражнялись бы в совершении всевозможных злодейств и, конечно, истребили бы первых прежде, чем те могли бы достигнуть высокой степени нравственного совершенства. Да и независимо от этого, если бы даже люди доброй воли были каким-нибудь чудом охранены от истребления со стороны худших людей, сами эти добрые люди оказались бы, очевидно, *недостаточно* добрыми, поскольку соглашались бы ограничиваться одними хорошими разговорами о добре вместо того, чтобы деятельно помогать своим ближним в ограждении их от крайних и губительных захватов зла.

Нравственный интерес требует личной свободы как условия, без которого невозможно человеческое достоинство и высшее нравственное развитие. Но человек не может существовать, а следовательно, и развивать свою свободу и нравственность иначе как в обществе. Итак, нравственный интерес требует, чтобы личная свобода не противоречила условиям существования общества. Этой задаче не может служить идеал нравственного совершенства, предоставленный свободному личному достижению, ибо он для насущной, практической цели дает и слишком много, а вместе с тем и слишком мало – слишком много в смысле требования и слишком мало в смысле исполнения. Этот идеал от признающего его требует любви к врагам, но он не может заставить *не признающего* его требований воздерживаться хотя бы только от убийств и грабежей. И если прямолинейный моралист скажет: не нужно нам воздержания от злодейств, если оно не добровольно, то он впадет в явную несправедливость, забывши справиться на этот счет у ограбленных и у семейств убитых, как будто претерпенная ими обида есть основание для их окончательного бесправия. Между тем нравственный закон дан человеку, «чтобы он жив был им»[1], и без существования человеческого общества нрав-

[1] Рим. 10, 5; Гал. 3, 12. – *Прим. изд.*

ственность есть только отвлеченное понятие. Но существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех. Эта безопасность, не обеспеченная законом нравственным самим по себе, который не существует для людей с преобладающими противообщественными инстинктами, ограждается законом принудительным, который имеет действительную силу и для них. Ссылаться в этом случае на благодатную силу Провидения, долженствующую удерживать и вразумлять злодеев и безумцев, есть не более как кощунство: нечестиво возлагать на Божество то, что может быть успешно сделано хорошею юстицией.

Итак, нравственный принцип требует, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо существование общества; но общество не может существовать, если всякому желающему предоставляется беспрепятственно убивать и грабить своих ближних; следовательно, принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до таких крайних проявлений, разрушающих общество, есть *необходимое условие нравственного совершенствования* и, как такое, *требуется самим нравственным началом,* хотя и не есть его прямое выражение.

Положим, высшая нравственность (с аскетической своей стороны) требует, чтобы я был равнодушен к тому, что меня убьют, искалечат или ограбят. Но та же высшая нравственность (с альтруистической стороны) не позволяет мне быть равнодушным к тому, чтобы мои ближние беспрепятственно становились убийцами и убиенными, грабителями и ограбленными и чтобы общество, без которого и единичный человек не может жить и совершенствоваться, подвергалось опасности разрушения. Такое равнодушие было бы явным признаком нравственной смерти.

Требование личной свободы, чтобы оно могло осуществиться, уже предполагает стеснение этой свободы в той мере, в какой она в данном состоянии человечества несовместима с существованием общества или общим благом. Эти два интереса, противоположные для отвлеченной мысли, но одинаково

обязательные нравственно, в действительности сходятся между собою. Из их встречи рождается право.

VII

Принцип права может рассматриваться отвлеченно; и тогда он есть лишь прямое выражение справедливости: я утверждаю мою свободу как право, поскольку признаю свободу других, как их право. Но в понятии права непременно заключается, как мы видели, элемент объективный, или требование реализации: необходимо, чтобы право имело силу всегда осуществляться, т.е. чтобы свобода других, независимо от моего субъективного ее признания, т.е. от моей личной справедливости, всегда могла на деле ограничивать мою свободу в равных пределах со всеми. Эта требование справедливости принудительной привносится из идеи общего блага или общественного интереса, или – что то же – интереса реализации добра, для чего непременно нужно, чтобы справедливость была действительным фактом, а не идеей только. Степень и способы этой реализации зависят, конечно, от состояния нравственного сознания в данном обществе и от других исторических условий. Таким образом, право естественное становится правом положительным и формулируется с этой точки зрения так: *право есть исторически-подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага.*

Было бы пагубным смешением понятий думать, что право имеет в виду материальное уравнение частных интересов. Праву, как такому, до этого нет дела. Оно заинтересовано только двумя главными концами человеческой жизни – свободою лица и благом общества, и, ограничиваясь этим, не внося своего принудительного элемента в частные отношения, оно лучше всего служит самой нравственности. Ибо человек должен быть нравственным свободно, а для этого нужно, чтобы ему была предоставлена и некоторая *свобода быть безнравственным.* Право в известных пределах обеспечивает за ним

эту свободу, нисколько, впрочем, не склоняя пользоваться ею. Если бы кредитор не имел принудительного права взыскивать свои деньги с должника, то он не имел бы и возможности свободным нравственным актом отказаться от этого права и простить бедному человеку его долг. С другой стороны, только гарантия принудительного исполнения свободно принятого обязательства сохраняет для должника свободу и равноправность по отношению к кредитору: он зависит не от его воли, а от своего решения и от общего закона. Интерес личной свободы совпадает здесь с интересом общего блага, так как без обеспеченности свободных договоров не может существовать правильная общественная жизнь.

Еще яснее совпадение обоих нравственных интересов в области права уголовного. Ясно, что свобода каждого человека или его естественное право жить и совершенствоваться было бы пустым словом, если бы они зависели от произвола всякого другого человека, которому захочется убить или искалечить своего ближнего или отнять у него средства к существованию. И если мы имеем нравственное право отстаивать свою свободу и безопасность от покушения чужой злой воли, то помогать в этом отношении другим есть наша нравственная обязанность; эта общая всем обязанность и исполняется в пользу всех законом уголовным.

Но правовое принуждение в этой области, ограждая свободу мирных людей, оставляет достаточный простор и для действия злых наклонностей и не принуждает никого быть добродетельным. Злобный человек может, если хочет, проявлять свою злобу в злословии, интригах, клеветах, ссорах и т.д. Только тогда, когда злая воля, покушаясь на объективные публичные права ближних, грозит безопасности самого общества, тогда только интерес общего блага, совпадающий с интересом свободы мирных граждан, должен ограничить свободу зла. Право в интересе свободы дозволяет людям быть злыми, не вмешивается в их свободный выбор между добром и злом; оно только в интересе общего блага препятствует злому человеку стать *злодеем*, опасным для самого существования общества.

Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он – *до времени* не превратился в ад.

Такой преждевременный ад грозил и еще до некоторой степени грозит человечеству *с двух сторон.* Так как нормальное, т.е. безопасно и достойно существующее и совершенствующееся, общество обусловлено правильным равновесием личного и собирательного интереса, то пагубные для общества аномалии могут быть основаны или на перевесе силы у личных произволов, разрывающих общественную солидарность, или, напротив, на перевесе силы у общественной опеки, подавляющей личность, – первая аномалия грозит жгучим адом анархий, вторая – ледяным адом деспотизма, т.е. той же анархии, того же произвола, только сосредоточенного, стянутого и давящего извне.

Разумеется, в исторической действительности равновесие между свободными личными силами и собирательною силой общественной организации является подвижным и колеблющимся, слагающимся из множества частных нарушений и восстановлений. Но самый тот факт, что мы *замечаем* эти колебания, достаточно показывает, что есть над ними непреложные нормы лично-общественных отношений, есть пределы вечные, которые исходят из самого существа нравственности и права и которых нельзя для общества без пагубных последствий преступить в ту или другую сторону. Самым общим и в этом смысле самым важным из этих пределов должен быть признан тот, который ограничивает *принудительное* действие собирательных организаций одною лишь областью реально-предметного, или практического, добра, оставляя все прочее, т.е. весь внутренний, или духовный, мир человека, на полной ответственности отдельных лиц и свободных (не принудительных) сообществ. Защита жизни и имущества всех от посягательств внешних и внутренних врагов, и затем обеспечение всем необходимой помощи, образовательной, санитарной, продовольственной, со всем, что этому служит (пути сообщения, почта и т.д.), – вот практическое добро, которое может и

должно осуществляться организованною силой общества, неизбежно налагающею для этого на частных лиц определенные ограничения, или «повинности». *Принудительное* свойство этих ограничений само по себе есть лишь *факультативное,* так как ясно, что кто, например, добровольно воздерживается от преступлений, тот не испытывает для себя лично никакого стеснения от уголовно-судебных и пенитенциарных учреждений; и вообще все ограничения, обусловленные необходимою организациею общественных сил, так же мало противоречат личной свободе, как и тот факт, что, если я хочу приобрести какую-нибудь вещь, я принужден за нее заплатить или, если я не хочу промокнуть на дожде, я принужден взять зонтик.

Основное свойство того добра, которое обусловлено правовою общественною организацией, есть не принудительность (что есть лишь возможное следствие), а *прямая объективность задачи.* Важно тут прежде всего, чтобы известные вещи фактически *были* и чтобы известных вещей фактически *не было.* Важно, чтобы *была защита* от диких инородцев, важно, чтобы они не жгли и не разоряли сел и городов; важно, чтобы лихие люди не убивали и не грабили прохожих; важно, чтобы население не вымирало от болезней; важно, чтобы были для всех доступные школьные условия умственного образования и просвещения.

Внешнему характеру таких необходимых благ соответствует и внешний способ их добывания, допускающий и принуждение там, где оно неизбежно. Ведь для прямого насущного дела судов, больниц, школ совершенно безразлично, основаны ли они на добровольные или на принудительные пожертвования. Но можно ли сказать то же о благах духовных? Самый вопрос упраздняется тем, что духовные блага по природе своей не могут быть принудительными. Этих благ для человека в конце концов два: добродетель, т.е. *внутреннее расположение нашей воли к добру самому по себе*, и истинность (или правоверие), т.е. *внутреннее согласие нашего ума с истиною, как такою.* Ясно уже из этих определений, что свобода, или непринужденность, входит в самое существо того

и другого духовного, или внутреннего, блага. Следовательно, всякое принудительное внешнее действие в этой области есть прежде всего *обман.* Так как цель: насильно, *извне* заставить человека иметь внутреннее, т.е. *извнутри* идущее, расположение к добру, или внутреннюю восприимчивость к истине, – не может ни в каком случае быть достигнута (будучи прямым логическим противоречием или бессмыслицей), а бесцельное насилие явно есть зло, то всякие принудительные меры в духовных делах ради предполагаемых интересов истины и добродетели суть не что иное, как употребление злых средств для ложной цели – злоупотребление по преимуществу.

Насилие в нашем мире бывает трех родов: 1) насилие *зверское*, которое совершают убийцы, разбойники, деторастлители; 2) насилие *человеческое*, необходимо допускаемое принудительною организацией общества для ограждения внешних благ жизни, и 3) насильственное вторжение внешней общественной организации в духовную сферу человека с лживой целью ограждения внутренних благ – род насилия, который *всецело* определяется злом и ложью, а потому по справедливости должен быть назван *дьявольским.*

VIII

По существу права, служащего внешнему, или объективному, добру, интерес истины и добродетели всегда должен оставаться частным и безусловно свободным интересом. Отсюда кроме принципа и неограниченной веротерпимости вытекают еще и некоторые другие последствия.

В области уголовного (как и гражданского) права свобода одного лица ограничивается не частным, или субъективным, интересом другого лица, в *отдельности взятым,* а общим благом. Многие самомнительные и самолюбивые люди согласились бы лучше быть ограбленными или даже искалеченными, нежели подвергаться тайному злословию, клевете и бессердечным осуждениям. А потому если бы право имело в виду ограждение частного интереса, как такого, то оно должно бы

в этих случаях ограничивать свободу клеветников и ругателей еще более, нежели свободу грабителей и насильников. Но оно этого не делает, так как для безопасности общества словесные обиды не так важны и не показывают такой угрожающей степени злой воли, как злодеяния против телесной и имущественной неприкосновенности. Если бы даже было намерение, то не было бы возможности для закона принимать во внимание все формы и оттенки индивидуальной чувствительности к оскорблениям. Да это было бы и несправедливо, ибо никак нельзя доказать, что обидчик имел в виду причинить именно ту высокую степень страдания, которая оказалась на деле. *Общее* право может руководствоваться только определенными намерениями и объективными деяниями, допускающими общедоступную проверку. К тому же обиженный (в случаях, не подлежащих уголовной ответственности) может, если хочет, мстить обидчику теми же частными средствами – его свобода уважается здесь так же, как и свобода его противника; а если он нравственно выше его и не считает мщение для себя позволительным, то он все равно не обратился бы к внешнему закону, несмотря на свою чувствительность к обиде; и если он отказывается от личного мщения, то тем лучше для него, да и для общества, которому предоставляется свободно высказывать свое нравственное суждение. Для юридической оценки важна не злая воля *сама по себе* и не результат деяния *сам по себе*, который может быть и случайным, а только связь намерения с результатом или степень реализации злой воли в деянии, так как эта степень реализации и соответствующая степень опасности для общества подлежат объективному определению или представляют внешнее зло, защита от которого есть внешнее добро, допускающее правомерную принудительность.

IX

Так как сущность права состоит в равновесии двух нравственных интересов: личной свободы и общего блага, то ясно, что этот последний интерес может только *ограничивать*

первый, но *ни в каком случае не упразднять его*, ибо тогда, очевидно, равновесие было бы нарушено или исчезло бы чрез уничтожение одного из его терминов. Поэтому меры против преступника никак не могут доходить до лишения его жизни или до отнятия у него свободы навсегда. Следовательно, законы, допускающие смертную казнь, бессрочную каторгу или бессрочное одиночное заключение, не могут быть оправданы с точки зрения юридической – они противоречат самому существу права. Притом утверждение, что общее благо требует в известных случаях окончательного упразднения данного лица, представляет и внутреннее логическое противоречие. Общее благо потому и есть общее, что оно в известном смысле содержит в себе благо всех отдельных лиц *без исключения,* иначе оно было бы благом большинства. Из этого не следует, чтобы оно состояло из простой суммы частных интересов или заключало в себе сферу свободы каждого лица во всей ее беспредельности, – это было бы другое противоречие, так как эти сферы личной свободы могут отрицать друг друга и действительно отрицают. Но из понятия общего блага с логическою необходимостью следует, что, *ограничивая* именно как общее (общими пределами) частные интересы и стремления, оно никак не может *упразднять* хотя бы одного из носителей этих интересов и стремлений, отнимая у него жизнь и всякую возможность свободных действий; ибо это общее благо должно быть так или иначе благом *и этого человека;* но, отнимая у него существование и всякую возможность свободных действий, следовательно, возможность какого бы то ни было блага, оно перестает быть благом для него, следовательно, само становится лишь частным интересом и потому теряет свое право ограничивать личную свободу[1].

[1] После сказанного в главе пятнадцатой (об уголовном вопросе) должен ли я еще объяснять, что нравственное начало не только допускает, но в известных случаях и требует подвергать преступного человека временному лишению личной свободы ради его собственной пользы и безопасности общества. Нравственно-непозволительным наряду со смертною казнью должно быть признано лишь пожизненное, заранее навсегда постановленное отнятие свободы у человека.

И в этом пункте мы видим, что требования нравственности вполне совпадают с сущностью права. Вообще, право в своем элементе принуждения к минимальному добру хотя и различается от нравственности в собственном смысле, но и в этом своем принудительном характере, отвечая требованиям той же нравственности, ни в каком случае не должно ей противоречить. Поэтому если какой-нибудь положительный закон идет вразрез с нравственным созданием добра, то мы можем быть заранее уверены, что он не отвечает и существенным требованиям права, и правовой интерес относительно таких законов может состоять никак не в их сохранении, а только в их *правомерной* отмене.

X

Так как внешняя, принудительная обязательность есть одно из существенных отличий правовой нормы от собственно нравственной, то право по существу своему требует для себя действительного обеспечения, то есть достаточной силы для реализации правовых норм.

Всякое личное существо в силу своего безусловного значения (в смысле нравственном) имеет неотъемлемое право на существование и на совершенствование. Но это нравственное право было бы пустым словом, если бы его действительное осуществление зависело всецело от внешних случайностей и чужого произвола. Действительное право есть то, которое заключает в себе условия для своего осуществления, т.е. ограждения себя от нарушений. Первое и основное условие для этого есть общежитие, ибо человек одинокий очевидно бессилен против стихий природы, против хищных зверей и звероподобных людей. Но, будучи необходимым *ограждением* личной свободы или естественных прав человека, общественность есть вместе с тем самым *ограничение* этих прав, но ограничение не случайное и произвольное, а внутреннеобязательное, вытекающее из существа дела. Пользуясь для ограждения своего существования и свободной деятельности

организациею общественною, я и за нею должен признать право на действительное и для меня обязательное существование, то есть должен подчинить свою деятельность условиям, необходимым для того, чтобы общество существовало и развивалось. Здесь оба интереса совпадают, ибо если я желаю осуществлять свое право или обеспечивать себе область свободного действия, то, конечно, меру этого осуществления или объем этой свободной области я должен определить теми основными требованиями общественного блага, без удовлетворения которых не может быть *никакого* осуществления моих прав и *никакого* обеспечения моей свободы. Подчинение человека обществу совершенно согласно с безусловным нравственным началом, которое не приносит в жертву частное общему, а соединяет их как внутренне солидарных: жертвуя обществу свою неограниченную, но необеспеченную и недействительную свободу, лицо приобретает действительное обеспечение своей определенной или разумной свободы – жертва настолько же выгодная, насколько выгодно получить живую собаку в обмен на мертвого льва[1].

Определенное в данных обстоятельствах места и времени ограничение личной свободы требованиями общего блага, или – что то же – определенное в данных условиях уравновешение, или постоянная совместность этих двух начал, есть право положительное или *закон* в тесном смысле.

Закон по существу своему есть общепризнанное и безличное (т.е. не зависящее от личных мнений и желаний) определение права, или понятие о должном (в данных условиях и в данном отношении) равновесии между частною свободою и благом целого, – определение, или общее понятие, осуществляемое через *особые* суждения в *единичных* случаях или делах.

Отсюда три непременные отличительные признака закона: 1) его *публичность* – постановление, не обнародованное во *всеобщее* сведение, не может иметь и всеобщей обязательности, т.е. не может быть положительным законом; 2) его *конкретность* – как нормы особых, определенных отношений в данной

[1] Еккл. 9, 4. – *Прим. изд.*

действительной среде, а не как выражения каких-нибудь отвлеченных истин и идеалов[1]; 3) его *реальная применимость,* или удобоисполнимость в каждом *единичном* случае, ради чего с ним всегда связана «санкция», т.е. угроза принудительными и карательными мерами на случай неисполнения его требований или нарушения его запрещений[2].

Чтобы эта санкция не оставалась пустою угрозой, закон должен опираться на действительную силу, достаточную для приведения его в исполнение во всяком случае. Другими словами, право должно иметь в обществе действительных носителей или представителей, достаточно могущественных для того, чтобы издаваемые ими законы и произносимые суждения могли иметь силу принудительную. Такое реальное представительство права, или такая дееспособная законность, называется *властью.*

Требуя по необходимости от общественного целого того обеспечения моих естественных прав, которое не под силу мне самому, я по разуму и справедливости должен признать за этим общественным целым положительное право на те средства и способы действия, без которых оно не могло бы исполнить своей, для меня самого желательной и необходимой, задачи, а именно я должен предоставить этому общественному целому: 1) власть издавать обязательные для всех законы; 2) власть судить сообразно этим общим законам о частных делах и поступках и 3) власть принуждать всех и каждого к исполнению как этих судебных приговоров, так и всех прочих мер, необходимых для общей безопасности и преуспеяния.

Ясно, что эти три различные власти – законодательная, судебная и исполнительная – при всей необходимой *раздель-*

---

[1] Хотя в некоторых законодательствах существуют (на бумаге) постановления, предписывающие воздерживаться вообще от пьянства, быть благочестивым, почитать родителей и т.п., но такие мнимые законы представляют собою лишь неубранный остаток от древнего состояния слитности или смешанности нравственных и юридических понятий.

[2] Упомянутые в пред. прим. благочестивые желания законодателя не сопровождаются никакою санкцией, что достаточно показывает, что это законы мнимые.

ности (дифференциации) не могут быть *разобщены* (и тем менее должны вступать в противоборство между собою), так как они имеют одну и ту же цель: правомерное служение общему благу. Это их единство иметь свое реальное выражение в одинаковом их подчинении единой верховной власти, в которой сосредоточивается все положительное право общественного целого, как такого. Это единое начало полновластия непосредственно проявляется в первой власти – законодательной, вторая – судебная – уже обусловлена первою, так как суд не самозаконен, а действует согласно обязательному для него закону, а двумя первыми обусловлена третья, которая заведует принудительным исполнением законов и судебных решений. В силу этой внутренней связи, без единства верховной власти, так или иначе выраженного, невозможны были бы ни общеобязательные законы, ни правильные суды, ни действительное управление, т.е. самая цель правомерной организации данного общества не могла бы быть достигнута. Само собою понятно, что должная связь трех властей нарушается не только их разобщением и враждебным противоположением, но также, с другой стороны, смешением их и извращением естественного между ними порядка, когда, например, вторая власть – судебная – подчиняется не первой, а третьей, ставится в зависимость не от единого закона, а от различных органов власти исполнительной.

Общественное тело с определенною организацией, заключающее в себе полноту положительного права или единую верховную власть, называется *государством.* Во всяком организме необходимо различать организующее начало, систему органов или орудий организующего действия и совокупность организуемых элементов. Соответственно этому и в собирательном организме государства, конкретно взятого, различаются: 1) верховная власть, 2) различные ее органы или подчиненные власти и 3) субстрат государства, т.е. масса населения определенной территории, состоящая из лиц, семей и других более или менее широких частных союзов, подчиненных государственной власти. Только в государстве право находит все

условия для своего действительного осуществления, и с этой стороны государство есть *воплощенное право.*

Не останавливаясь здесь на вопросе о действительном историческом источнике и высшем освящении государственной власти[1], мы указали только на ее *формальное основание* как необходимое условие правомерной организации общества. В простейшем практическом выражении смысл государства состоит в том, что оно в своих пределах подчиняет насилие праву, произвол – законности, заменяя хаотическое и истребительное столкновение частных элементов природного человечества правильным порядком их существования, причем принуждение допускается лишь как средство крайней необходимости, заранее определенное, закономерное и оправданное, поскольку оно исходит от общей и беспристрастной власти. Но эта власть простирается только до пределов данной государственной территории. Над отдельными государствами нет общей власти, и потому столкновения между ними решаются окончательно только насильственным способом – *войною.* Что этот факт не соответствует *безусловному* нравственному началу, как такому, – об этом не может быть спора. *Относительное* значение войны и действительный путь к ее упразднению – вот последние из тех коренных практических вопросов, которые собирательная жизнь исторического человечества ставит нравственному сознанию.

Глава восемнадцатая.
Смысл войны

I

Никто, кажется, не сомневается в том, что здоровье, вообще говоря, есть благо, а болезнь – зло, что первое есть норма, а второе – аномалия; нельзя даже определить, что такое здоровье,

[1] См. выше, в главах десятой и пятнадцатой, и ниже, в гл. восемнадцатой и девятнадцатой.

иначе как назвав его нормальным состоянием организма, а для болезни нет другого определения, как «уклонение физиологической жизни от ее нормы». Но эта аномалия физиологической жизни, называемая болезнью, не есть, однако, бессмысленная случайность или произвольное создание внешних, посторонних самому больному, злых сил. Не говоря уже о неизбежных болезнях роста или развития, по мнению всех мыслящих врачей, настоящая причина болезней заключается во внутренних, глубоко лежащих изменениях самого организма, а внешние, ближайшие причины заболевания (напр., простуда, утомление, заражение) суть только *поводы* для обнаружения причины внутренней, и точно так же те болезненные явления, которые обыкновенно людьми незнающими принимаются за самую болезнь (напр., жар и озноб, кашель, разные боли, ненормальные выделения), на самом деле выражают только успешную или неуспешную *борьбу* организма против разрушительного действия тех внутренних и большею частью загадочных в своем последнем основании, хотя фактически несомненных, расстройств, в которых заключается настоящая сущность болезни; отсюда практический вывод: врачебное искусство должно иметь главным предметом не внешние проявления болезни, а ее внутренние причины, оно должно определить по крайней мере фактическую их наличность и затем помогать целительным действиям самого организма, ускоряя и восполняя эти естественные процессы, а не насилуя их.

В подобном же положении находится вопрос о хронической болезни человечества – международной вражде, выражающейся в войнах. Симптоматическое ее лечение, то есть направленное не на внутренние причины, а лишь на внешние проявления, было бы в лучшем случае только сомнительным паллиативом; простое, безусловное ее отрицание не имело бы никакого определенного смысла. При нравственном расстройстве внутри человечества внешние войны бывали и еще могут быть необходимы и полезны, как при глубоком физическом расстройстве бывают необходимы и полезны такие болезненные явления, как жар или рвота.

По-настоящему относительно войны следует ставить не один, а три различных вопроса: кроме общенравственной оценки войны есть другой вопрос – о ее значении в истории человечества, *еще не кончившейся,* и, наконец, третий вопрос, личный – о том, как я, то есть всякий человек, признающий обязательность нравственных требований по совести и разуму, должен относиться *теперь* и *здесь* к факту войны и к тем условиям, которые из него практически вытекают? Смещение или же неправильное разделение этих трех вопросов – общенравственного, или теоретического, затем исторического и, наконец, лично-нравственного, или практического, – составляют главную причину всех недоразумений и кривотолкований по поводу войны, особенно обильных в последнее время.

Осуждение войны в принципе уже давно сделалось общим местом в образованном человечестве. Все согласны в том, что мир есть добро, а война зло: наш язык уже автоматически произносит выражения: *блага мира, ужасы войны,* и никто не решится сказать наоборот: «благодеяния войны» или «бедствия мира». Во всех церквах молятся о временах мирных и об избавлении от меча или от браней, которые ставятся здесь наряду с огнем, гладом, мором, трусом и потопом. Кроме дикого язычества все религии осуждают в принципе войну. Еще еврейские пророки проповедовали умиротворение всего человечества и даже всей природы. Того же требует буддийский принцип сострадания ко всем живым существам. Христианская заповедь любви к врагам исключает войну, ибо *любимый враг* перестает быть врагом и с ним уже нельзя воевать. Даже воинственная религия ислама смотрит на войну только как на временную необходимость, осуждая ее в идеале. «Сражайтесь с врагами, доколе не утвердится Ислам», а затем: «Да прекратится всякая вражда», ибо «Бог ненавидит нападающих» (Коран, сура II).

Со стороны общенравственной оценки нет и не может быть двух взглядов на этот предмет: единогласно всеми признается, что мир есть норма, то, что должно быть, а война – аномалия, то, чего быть не должно.

II

Итак, на первый вопрос о войне существует один бесспорный ответ: *война есть зло.* Зло же бывает или безусловное (как, напр., смертный грех, вечная гибель), или же относительное, то есть такое, которое может быть меньше другого зла и сравнительно с ним должно считаться добром (напр., хирургическая операция для спасения жизни).

Смысл войны не исчерпывается ее отрицательным определением как зла и бедствия; в ней есть и нечто положительное – не в том смысле, чтобы она была сама по себе нормальна, а лишь в том, что она бывает реально необходимою при данных условиях. *Эта* точка зрения на ненормальные явления вообще не может быть устранена, и на нее приходится становиться не в противоречии с нравственным началом, а, напротив, в силу его прямых требований. Так, например, хотя всякий согласится, что выбрасывать детей из окошка на мостовую есть само по себе дело безбожное, бесчеловечное и противоестественное, однако если во время пожара не представляется другого средства извлечь несчастных младенцев из пылающего дома, то это ужасное дело становится не только позволительным, но и обязательным. Очевидно, правило бросать детей из окошка в крайних случаях не есть самостоятельный принцип наравне с нравственным принципом спасания погибающих; напротив, это последнее нравственное требование остается и здесь *единственным* побуждением действий; никакого отступления от нравственной нормы здесь нет, а есть только прямое ее приложение способом хотя неправильным и опасным, но таким, однако, который в силу реальной необходимости оказывается единственно возможным *при данных условиях.*

Не зависит ли и война от такой необходимости, в силу которой этот ненормальный сам по себе способ действия становится позволительным и даже обязательным *при известных обстоятельствах?* Вопрос этот может быть решен только исторически, но иногда его ошибочно переносят на

более широкую почву – естественнонаучную, связывая необходимость войны с всемирным (будто бы) принципом борьбы за существование.

На самом деле борьба за существование ни в животном царстве, ни в человечестве не имеет ничего общего с войною. Когда говорят, что известный вид существ *победил* в борьбе за существование, то это вовсе не значит, что он одолел каких-то врагов в каких-нибудь прямых столкновениях или открытых боях, – это означает только, что достаточная приспособленность к внешней среде или окружающим условиям позволила этому виду сохранить и распространить свое существование, что не всем одинаково удается. Если мамонты в Сибири исчезли побежденными в борьбе за существование, а куницы победили, то это, конечно, не значит, что куницы были храбрее и сильнее мамонтов и истребили их в открытом бою с помощью своих зубов и лапок. Подобным образом еврейская народность, давным-давно обезоруженная и сравнительно малочисленная, оказалась несокрушимою в исторической борьбе за существование, тогда как многие века военных успехов не предохранили от гибели огромную Римскую империю, как и предшествовавшие ей воинственные державы.

Как борьба за существование происходит помимо войны и пользуется иными способами, не имеющими ничего общего с дракой, так со своей стороны и война имеет другие основания, независимо от борьбы из-за жизненных средств. Если бы все дело было в этих средствах, так что враждебные столкновения между существами происходили бы только из-за пропитания, тогда первобытная эпоха истории была бы самою мирною. Ибо людей тогда было очень мало, требования их были простые и перед каждым был великий простор для их удовлетворения. В драке и взаимном истреблении был бы тогда только риск и никакой выгоды. С этой стороны нормальный исход всяких ссор представлялся сам собою. «И сказал Авраам Лоту: да не будет распри между мною и между тобою и между моими пастухами и твоими,

ибо люди – братья мы (ки анашим ахим анахну). Разве не вся земля перед лицом твоим открыта? Так разойдемся: если ты налево – я направо, а если ты направо – я налево. – И поднял Лот глаза свои и увидел всю округу Иорданскую, – ибо вся она была напоена водами (прежде чем погубил Превечный Содом и Гоморру), – как сад Превечного, как земли египетские, если идти к Цоару. И выбрал себе Лот всю округу Иорданскую, и двинулся Лот к Востоку, и расстались они друг с другом» (Быт. XIII, 8–11).

Если, однако, такое полюбовное соглашение бывало в те времена лишь редким явлением, вообще же первобытные отношения в человечестве более напоминают «войну всех против всех» (по известной теории философа Гоббеса)[1], то это происходило не от вынужденной борьбы за существование, а от свободной игры злых страстей. То братоубийство, которым открывается история, было вызвано *завистью, а не голодом*. И самый древний из дошедших до нас памятников поэзии – воспроизведенная в Библии кровавая песня Каинова внука, Лемеха, говорит не о материальной нужде, а о дикой злобе, мстительности и свирепом высокомерии: «И сказал Лемех женам своим: Ада и Цилла, услышьте голос мой, жены Лемеха, прислушайтесь к словам моим! что мужа убил я за язву мою, и отрока за рану мою; что семь раз отмстится Каин, а Лемех семьдесят и семь раз» (Быт. IV, 23, 24).

III

При господстве таких чувств малочисленному вначале человечеству, слабо размножающемуся сравнительно с большинством других животных, грозила бы скорая погибель, если бы война всех против всех не встречала противовеса в родовой связи, коренящейся в материнском инстинкте, раз-

[1] «Bellum omniun contra omnes». Выражение из «Левиафана» Т. Гоббса (см.: Гоббс Т. Избр. произв. М., 1964. Т. 2. С. 149–154). Для Гоббса же источником явилась фраза из «Законов» Платона: «… все находятся в войне со всеми…» (626d). – *Прим. изд.*

вивающейся посредством семейных чувств и отношений и закрепляемой в религии предков. Образуемый всем этим *родовой быт* (в широком смысле)[1] может считаться за первоначальную ступень исторического развития, так как человечество никогда, собственно, не состояло из одних отдельных, уединенных особей, находящихся на военном положении относительно друг друга. Родовая связь существовала изначала, и «война всех против всех», как общее правило, выражает взаимное отношение не между отдельными единицами, а лишь между отдельными родовыми группами; и это, разумеется, не в том смысле, чтобы каждый род находился на деле в непрерывной войне со всеми другими, а лишь в том, что ни один род не был ничем обеспечен или огражден от случайности войны со всяким другим родом. Но и такое состояние не могло быть продолжительным. Война между родами лишь в редких случаях кончалась истреблением слабейшего рода. При некотором равновесии сил исходом борьбы был договор, или соглашение, освящавшееся религией. С другой стороны, родовые группы более слабые, чтобы избежать погибели в неравной борьбе, или присоединялись порознь к роду более сильному на условиях подчиненности, или же многие вместе входили между собою в союз на равных правах (федерации). Таким образом, война сама порождала договоры и права как ручательство мира. Такие соединения родов уже представляют собою зародыш *государства.*

В те времена, с которых начинаются для нас связные исторические воспоминания, значительная часть человечества уже находилась в состоянии государственном, притом по двум основным типам: западной, или эллинской *политии,* т.е. небольшой городской общины, и восточной обширной *деспотии,* частью однонародной (напр., в Египте), частью многонародной (так называемые «всемирные монархии»).

Без государства невозможен был бы культурный прогресс человечества, основанный на сложном сотрудничестве (кооперации) многих сил. Такое сотрудничество в сколько-

[1] См. выше, главу десятую.

нибудь широких размерах было недостижимо для разрозненных родов, находившихся в постоянной кровавой вражде между собою. В государстве впервые являются солидарно действующие человеческие массы. Война уже удалена изнутри этих масс и перенесена на более широкую окружность государства. Если в родовом быту все (взрослые мужчины) всегда находятся под оружием, то в государстве воины составляют или особую касту, или профессию, или, наконец (при всеобщей повинности), военная служба составляет лишь временное занятие граждан. *Организация войны* в государстве есть первый великий шаг на пути *к осуществлению мира.* Особенно это ясно в истории обширных завоевательных держав (всемирных монархий). Каждое завоевание было здесь распространением мира, т.е. расширением того круга, внутри которого война переставала быть нормальным явлением и становилась редкою и предосудительною случайностью – преступным междоусобием. Несомненное, хотя и полусознательное стремление «всемирных монархий» было – дать мир земле, покорив все народы одной общей власти. Величайшая из этих завоевательных держав – Римская империя – прямо называла себя *миром* – pax Romana.

Но и прежние монархии стремились к той же цели. Открытые в девятнадцатом веке надписи ассирийских и персидских царей не оставляют сомнения, что эти завоеватели считали своим настоящим призванием покорять все народы для установления мирного порядка на земле, хотя представления их об этой задаче и о средствах ее исполнения бывали обыкновенно слишком просты. Более сложными и плодотворными явились всемирно-исторические замыслы Македонской монархии, которая опиралась на высшую силу эллинской образованности, глубоко и прочно проникшей в покоренный восточный мир. Полной ясности идея всеобщего и вечного мира достигает у римлян, твердо веривших в свое призвание покорить вселенную под власть одного закона. Эта идея увековечена в особенности Виргилием, который (помимо слишком известного tu regere imperio populos etc.

(Ты же, о Римлянин, правь народами властью державной,
Смирным защитою будь, строптивых смиряя войною)[1],

возвращается к ней при всяком случае в своей «Энеиде» как к высшему вдохновляющему мотиву всей поэмы. Юпитер представляется, например, говорящим Венере про ее потомков:

Римлян, вселенной владык, народ одеянный тогой:
Этих власти уже ни времен, ни границ я не ставлю;
Царство им дал без конца...
Тут с устранением войн времена укротятся крутые.
Верность седая и Веста и Рем при брате Квирине
Будут законы давать; железом затворов запрутся
Грозные двери войны.

(Эн. I, 278–294).

Тот же верховный бог говорит Меркурию про призвание родоначальника римлян Энея покорить трепещущую войною Италию, чтобы водворить высокий род Тевкров, которому суждено «*всю землю подвесть под законы»* (Эн. IV, 229–31).

Сравнивая четыре «всемирные монархии» в их преемственности, мы находим постепенное приближение к идеалу *всеобщего* мира как со стороны внешнего объема, так и со стороны внутренних основ. Первое, Ассиро-Вавилонское, царство не выходило из пределов Передней Азии, поддерживалось беспрестанными опустошительными походами и законодательствовало лишь военными приказами. Второе, царство Кира и Ахеменидов, присоединило к Передней Азии значительную часть Средней и с другой стороны распространилось на Египет; изнутри оно опиралось на светлую религию Ормузда, узаконявшую нравственность и правосудие. В третьей монархии – Александра и его преемников – впервые с историческим Востоком соединяется исторический Запад, и обе стороны спаиваются не только силою меча, но также идеальными началами эллинской образованности. Наконец,

[1] Вергилий. Энеида VI 851. Ср. прим. к с. 362. – *Прим. изд.*

прогресс, представляемый четвертою, Римскою, империею, состоит не в том только, что римляне расширили прежнее единство до Атлантического океана, но и в том, что они дали ему крепкое политическое средоточие и твердую правовую форму. Во всем этом миротворящем деле война была непременным средством и вооруженные силы – необходимою опорою. Война и мир имели свой точный символ в двух противоположных, но нераздельных ликах римского бога Януса.

Война сильнее всего объединяет внутренние силы каждого из воюющих государств или союзов и вместе с тем служит условием для последующего сближения и взаимного проникновения между самими противниками. Ярче всего и то и другое выступает в истории Эллады. Во всю эту историю только три раза отдельные греческие племена и городские общины в большинстве своем соединялись вместе для общего дела и обнаруживали практически свою внутреннюю национальную связь, и всякий раз это было вызвано войною: Троянская война в начале, персидские войны в середине и поход Александра Македонского как завершительный подвиг, благодаря которому создания народного гения Греции стали окончательно общим достоянием человечества.

Троянская война утвердила греческий элемент в Малой Азии, где он затем, питаясь другими культурными стихиями, достиг своего первого расцвета: на малоазиатском побережье родилась и поэзия греков (гомерический эпос), и тут же возникла и развилась древнейшая школа их философии (Фалес из *Милета,* Гераклит из *Ефеса*). Подъем соединенных народных сил в борьбе с персами вызвал второй, еще более богатый расцвет духовного творчества, а завоевания Александра, бросив эти созревшие семена эллинизма на древнюю почву культурной Азии и Египта, произвели тот великий эллино-восточный синтез религиозно-философских идей, который – вместе с последующим римским государственным объединением – составлял необходимое историческое условие для распространения христианства. Без греческого языка и греческих понятий, так же как без римского мира и

римских военных дорог, дело евангельской проповеди не могло бы совершиться так быстро и в таких широких размерах. А греческие слова и понятия сделались общим достоянием только благодаря воинственному Александру и его полководцам; и римский «мир» был достигнут многими веками войн, его охраняли легионы, и для этих легионов строились те дороги, по которым прошли апостолы. «Во всю землю, – поет Церковь, – изыде вещание их и в концы вселенныя глаголы их»[1]. Эта «вся земля» и эти «концы вселенной» были только тем широким кругом (orbis), который очертило вокруг города Рима его кровавое железо.

Таким образом, все войны, которыми полна древняя история, только расширяли область мира, и «*звериные* царства»[2] язычества приготовляли пути для возвещавших царство сына *человеческого.*

Но кроме этого военная история древности представляет нам важный прогресс в сторону мира еще и в другом отношении. Не только посредством войн достигались мирные цели, но с дальнейшим ходом истории для достижения этих целей требовалось все меньше и меньше действующих военных сил, тогда как мирные результаты становились, напротив, все обширнее и важнее. Этот парадоксальный факт не подлежит сомнению. Для взятия Трои нужно было почти поголовное ополчение греков в течение десяти лет[3], а прямые результаты этого страшного напряжения сил были ничтожны; тогда как для совершения той великой катастрофы, которою увенчалась греческая история (завоевание Востока Александром Македонским) и всемирные культурные последствия которой не замедлили обнаружиться, потребовался с военной сторо-

[1] Пс. 18, 5. – *Прим. изд.*

[2] Дан. 7. – *Прим. изд.*

[3] Нельзя, конечно, приписывать буквальную точность счету греческих сил в «Илиаде», но как приблизительный этот счет (110 000 воинов) представляется вполне правдоподобным. Заметим вообще по поводу достоверности «Илиады», что новейшие ученые раскопки восстановили для этого поэтического памятника значение исторического источника, разумеется мифологически раскрашенного.

ны лишь трехлетний поход тринадцатитысячного войска. Если сравнить значение результатов, а с другой стороны, принять в соображение многолюдность Греции и Македонии при Александре сравнительно с малочисленностью ахейского населения, поставившего под Трою такой большой военный контингент (110 000 чел.), то поразительно будет видеть, как за эти семь веков *уменьшилось* относительное количество человеческих жертв, необходимых для достижения исторических целей. К тому же заключению приводит и другое сопоставление, более общего характера. Персидское царство, которому и миллионные полчища не могли обеспечить военных успехов в борьбе с маленькою Грецией, едва продержалось под защитою таких сил два столетия, а римская держава, в три раза более обширная и заключавшая не менее 200 миллионов населения, для охранения своих необъятных границ держала под оружием не более 400 тысяч легионеров и продержалась втрое дольше, чем царство Дария и Ксеркса (около шести веков); и как несоизмеримо важнее были для человечества те блага образованности, которые охранялись этими немногочисленными легионами, сравнительно с тем, ради чего собирались несметные полчища царя царей!

Таким образом, прогресс военного дела, представляемый преимуществами македонской фаланги и римского легиона над персидскими полчищами и выражающийся, вообще говоря, в перевесе качества над количеством и формы над материей, был вместе с тем великим прогрессом нравственно-общественным, уменьшая в огромной пропорции число человеческих жертв, поглощаемых войною.

IV

Замена римского мира (и мира) христианским не произвела сразу в положении вопроса о войне никакого существенного изменения со стороны внешнеисторической. Правда, своим безусловным осуждением всякой ненависти и вражды христианство в принципе, в нравственном корне упраздняло

войну. Но подрезать корни – еще не значит повалить дерево; да проповедники Евангелия и не хотели повалить это Навуходоносорово дерево, ибо они знали, что его тень еще нужна земле, пока из малого зерна истинной веры не вырастет ему на смену то «величайшее из растений»[1], под сенью которого могут надежно укрыться и люди, и звери полевые.

Учители христианства не отрицали государства и его назначения «носить меч против злых»[2], а следовательно, не отрицали и войны. Последователи новой веры видели для себя великое торжество в том, что две победоносные войны дали возможность кесарю Константину водрузить Крест Христов над старым, неизменным зданием Римской империи. Впрочем, под неизменною политическою внешностью скрывалась тайная работа духовных сил. Для христианина государство, даже и осененное крестом, перестало быть высшим благом и окончательною формою жизни. Вера в вечный Рим, то есть в безусловное значение единства политического, заменилась ожиданием «Нового Иерусалима»[3], т.е. внутреннего, духовного объединения возрожденных людей и народов. Но кроме этого идеального подъема человеческого сознания на высшую степень продолжается, хотя сначала и медленно, прогресс внешнего, реального объединения в теле человечества.

Христианский мир (tota christianitas, toute la chrétienté), который в средние века заменял собою древнюю Римскую империю, был значительно шире ее. Правда, внутри его происходили нередко войны (как и в Римской империи бывали восстания народов и бунты полководцев), но представители христианских начал смотрели на эти войны как на прискорбные междоусобия и всячески старались полагать им предел. А постоянная борьба между христианским миром и мусульманским (в Испании и в Леванте), несомненно, имела положительно культурный и прогрессивный характер не только

[1] Дан. 4, 7; Матф. 13, 32. – *Прим. изд.*

[2] Рим. 13, 4. – *Прим. изд.*

[3] Откр.; Апок. 21, 2. – *Прим. изд.*

потому, что отстаивание христианства от наступательного ислама спасало для исторического человечества залог высшего, духовного развития от поглощения сравнительно низшим религиозным началом[1], но еще и потому, что взаимодействие этих двух миров, которое хотя и было враждебным в основе, но не могло, однако, ограничиваться одними кровопролитиями, со временем привело к расширению умственного кругозора с обеих сторон, чем для христиан была подготовлена великая эпоха возрождения наук и искусств, а затем и реформации.

В истории новых времен для нашего вопроса самое важное значение имеют три общие факта: 1) развитие национальностей, 2) соответственное развитие международных связей всякого рода и 3) географическое распространение культурного единства на весь земной шар.

Выбившись из-под опеки католической церкви и отвергнув бессильные притязания Священной Римской империи, европейские народности обособились в самодержавные политические целые. Каждое национальное государство признало себя и было признано другими как *совершенное тело*, т.е. имеющее в себе верховенство, или абсолютную полноту власти, и, следовательно, не подчиненное на земле никакому постороннему суду. Прямые следствия этого национального обособления не были благоприятны для дела мира. Во-первых, война даже между христианскими государствами становилась чрез это закономерною, как единственный способ решения распри отдельных безусловно независимых целых, не имеющих над собою никакого вершителя споров, каким в средние века был – в идее всегда, а иногда и на деле – римский папа (а отчасти и император). Во-вторых, национальная идея, принятая за верховное начало жизни народов, естественно, вырождалась в народную гордость, истинный характер патриотизма искажался, деятельная любовь к своему народу превращалась в идолопоклонство перед ним как верховным благом, а это, в свою очередь, переходило в нена-

[1] См. выше, в главе четырнадцатой.

висть и презрение к другим народам и вело к несправедливым войнам, захватам и угнетению чужих народностей.

Однако за этими отрицательными сторонами скрывается положительное значение национальностей: они должны существовать и развиваться в своих особенностях, как живые органы человечества, без которых его единство было бы пустым и мертвенным и этот мертвый мир был бы хуже войны. Истинное единство и желанный мир человечества должны основываться не на слабости и подавленности народов, а на высшем развитии их сил, на свободном взаимодействии восполняющих друг друга народностей[1]. И, несмотря на все усилия национального себялюбия, стремящегося к враждебному отчуждению народов, положительное взаимодействие между ними существует и все растет вглубь и вширь. Прежние международные связи не исчезли, а внутренне усилились, и к ним присоединились новые. Так, на Западе римская церковь хотя утратила свою внешнюю власть, но духовный ее авторитет значительно окреп, во многом очистился от грубых средневековых злоупотреблений и свой ущерб, заслуженно понесенный от реформации, вознаграждает другими духовными завоеваниями. Рядом с этою церковью и в борьбе против нее, но с такою же широтою обхвата возникло могущественное братство франкмасонов, в котором все загадочно, кроме его международного, общечеловеческого характера. Другого рода связи установились в небывалых размерах в области экономической – явился всемирный рынок, – нет ни одной страны, которая ныне была бы самодовлеющею в экономическом отношении, которая бы все нужное для себя сама производила, не получая от других и не давая им взамен, так что представление об отдельном государстве как «совершенном теле», т.е. безусловно независимом общественном организме, оказывается с этой основной стороны чистейшим вымыслом. Далее, постоянное сотрудничество всех образованных стран в научной и технической работе, плоды которой сейчас же делаются общим достоянием; изо-

[1] См. выше, глава «Национальный вопрос с нравственной точки зрения».

бретения, которыми упраздняются расстояния; ежедневная печать с ее непрерывными известиями отовсюду; наконец, поразительно возрастающий международный «обмен веществ» по новым путям сообщения – все это делает из культурного человечества одно целое, которое действительно, хотя бы и невольно, живет одною общею жизнью.

А это культурное человечество все более и более становится *всем* человечеством. После того как с начала новых веков европейцы во все стороны расширили область своего действия, захватив Америку на западе, Индию на юго-востоке и Сибирь на северо-востоке, уже большая часть земного шара с его населением оказалась в их власти. Теперь можно сказать, что эта власть охватила уже весь земной шар. Мусульманский мир кругом опутан и насквозь пронизан нитями европейской культуры, и только в тропических пустынях Судана еще может, и то без всякой надежды успеха, отстаивать свою дикую самобытность (царство дервишей). Вся береговая окружность Африки уже поделена между европейскими державами, а теперь и средина черного материка стала ареной их соперничества. За чертой европейского воздействия оставалась еще монгольская Азия, – Китай и Япония, – на наших глазах снимается и эта последняя перегородка в человечестве. С удивительною поспешностью и успешностью японцы в четверть века усвоили всю вещественную и положительно-научную сторону европейской образованности и затем прежде всего постарались самым убедительным образом доказать необходимость такого усвоения своему монгольскому собрату. Китайцы, уже поколебленные в своей самоуверенности англичанами, но еще туго понимавшие этих иностранцев, сразу поняли своих единоплеменников, и отныне пресловутая Китайская стена не есть уже символ продолжающегося обособления, а только памятник невозвратно минувшего.

Какое же отношение к войне имел этот любопытный процесс всемирного «собирания земли» посредством единой материальной культуры? С одной стороны, война играет в

нем *деятельную* роль. Известно, как революционные и наполеоновские войны могущественно способствовали тому движению и распространению общеевропейских идей, которыми обусловлен научный, технический и экономический прогресс XIX века, материально объединивший человечество. И точно так же окончательный акт этого объединения (распространение его на последнюю твердыню обособленного варварства, Китай) начал совершаться в наших глазах не мирною проповедью, а войною. С другой стороны, всеобщность материальной культуры, осуществляемая отчасти посредством войны, сама становится могучим средством и основанием мира. В настоящее время огромное большинство населения земного шара составляет одно реально связанное тело, солидарное (если еще пока не нравственно, то уже физически) в своих частях. Эта солидарность обнаруживается именно в той сфере, из которой никто выйти не может, – в сфере экономической: какой-нибудь промышленный кризис в Нью-Йорке чувствительно отражается сразу в Москве и Калькутте. Выработалось в теле человечества *общее чувствилище* (sensorium commune), вследствие чего каждый частный толчок *ощутительно* производит всеобщее действие. Между тем всякая серьезная и продолжительная война неизбежно сопровождается величайшими экономическими потрясениями, которые, при теперешней связи частей всего земного шара, будут потрясениями *всемирными.* Такое положение, вырабатывавшееся в течение девятнадцатого века, но выяснившееся для всех только к его концу, есть достаточное основание для того совершенно неведомого прежним временам *страха пред войной,* который обуял ныне все образованные народы. Уже в первой половине века войны становятся и короче, и реже: между Ватерлоо и Севастополем Европа видела сорокалетний период мира – случай небывалый в ее прежней истории. Затем особые исторические причины вызвали несколько сравнительно коротких европейских войн в 1859, 1864, 1866 и 1870 гг.[1]; русско-турецкую войну 1877–8 гг.

[1] Австро-итало-французская (1859); австро-датско-прусская (1864); австро-прусская (1866); франко-прусская (1870) войны. – *Прим. изд.*

не удалось превратить в европейскую, но характерный пример представляет самая важная из этих войн – франко-прусская: хотя она оставила в передовом народе Европы горькое сознание национальной обиды и жажду мщения, однако эти чувства вот уже 28 лет не имеют силы перейти в дело из одного страха перед войною! Можно ли даже представить себе такое воздержание хотя бы в XVIII или XVII в., не говоря уже о временах более старых? И все эти чудовищные вооружения европейских государств, о чем же они свидетельствуют, как не о том великом всеодолевающем страхе перед войной и, следовательно, о близком конце войн?[1]

Неразумно было бы, однако, думать и поступать так, как будто бы этот близкий конец уже наступил. Хотя общее экономическое чувствилище и соединяет ныне все части земного населения ощутительною для них самих связью, однако эта связь далеко не везде одинаково крепка и не все эти части равномерно чувствительны. Есть еще народы, которые в случае всемирной войны рискуют немногим, а есть и такие, которые готовы рисковать даже очень многим. Введение монгольской расы в круг материальной европейской культуры есть факт с обоюдным значением. Эта раса, которой главный представитель, китайский народ, исчисляется по крайней мере в 200 миллионов душ, при величайшей племенной гордости отличается и крайним презрением к жизни, не только чужой, но и своей. Более нежели вероятно, что неизбежное отныне усвоение западной культурной техники всею желтою расой будет для нее только средством, чтобы в решительной борьбе доказать превосходство своих духовных начал над европейскими. Эта предстоящая вооруженная борьба между Европою и монгольскою Азией будет, конечно, последнею, но тем более ужасною, действительно всемирною войною, и не безразлично для судеб человечества, какая сторона останется в ней победительницею.

[1] Этому не противоречат и три последние полуевропейские войны: сербско-болгарская 1885 г., греко-турецкая 1897 г. и испано-американская 1898 г., которые оканчивались прежде серьезного начала.

V

Общая история человеческих войн, главные моменты которой мы припомнили, представляет удивительное единство и стройность. В туманно-розовых воспоминаниях исторического детства возникает прежде всего ясный, хотя и полуфантастический образ троянской войны – этого первого великого столкновения Запада с Востоком, Европы с Азией. Так смотрит на троянскую войну и с нее начинает свою историю еще Геродот, и с нею же, конечно, не напрасно, связан первый вдохновенный памятник чисто человеческой поэзии (Илиада). Действительно, эта война есть начало земной, мирской истории человечества, которая во все свое продолжение вращается вокруг роковой борьбы между Востоком и Западом при все более и более расширяющейся арене. Теперь эта арена достигла своей предельной широты – всей поверхности земного шара: вместо пустынного Скамандра – Тихий океан, вместо дымящегося Пергама[1] – зловещая громада Китая, а борьба все та же между враждебными началами Востока и Запада. Была в этом процессе минута перелома и остановки, когда вслед за внешним объединением тогдашнего исторического Востока с Западом в Римской империи – под властью потомка троянского Энея – свет христианства внутренне упразднил древнюю вражду.

И разливаяся широко,
Исполнен знамений и сил,
Тот свет, истекший от Востока,
С Востоком Запад примирил.[2]

Но старое вещественно-культурное объединение оказалось непрочным, а духовное ждет еще своего окончательно-

[1] *Пергам* – город в Малой Азии. До 130 г. до нашей эры – столица Пергамского государства, после – главный город римской провинции Asia propria. – *Прим. изд.*

[2] Строки из стихотворения Вл. Соловьева «Ex oriente lux». – *Прим. изд.*

го осуществления. Правда, вместо политического единства Римской империи современное человечество выработало другое единство – экономическое, которое, как и первое, полагает великие внешние препятствия для вооруженной борьбы, но эти препятствия, благодаря которым мы избавлены за последнее время от *европейской* войны, не в состоянии предотвратить последней и величайшей распри этих двух миров – европейского и азиатского, – которые теперь являются уже не в лице своих представителей, какими были ахейцы и трояне или даже греки и персы, а во всем своем действительном объеме, как две великие половины, на которые враждебно делится *все* человечество. Победа той или другой стороны даст мир действительно всему миру. Борьбы государств больше не будет, но этот политический мир, это установление международного единства в виде всемирного государства (монархического или какого иного) – будет ли оно настоящим и вечным миром, прекратит ли оно борьбу, даже вооруженную, между другими, неполитическими элементами человечества? Не повторится ли здесь в огромном объеме то, что на наших глазах произошло в более тесных размерах? Германия некогда состояла из многих государств, которые воевали между собою, национальное тело страдало от отсутствия реального единства, и создание такого единства сделалось заветною мечтою патриотов. Посредством нескольких войн этот идеал осуществился и тем самым оказался недостаточным. Немцы, конечно, никогда не откажутся от своего политического единства, но они ясно видят, что это был только один необходимый шаг вперед, а никак не достижение высшей цели. Политическая борьба мелких государств заменилась во всей империи более глубокою борьбою – религиозною и экономическою, ультрамонтаны и социал-демократы оказываются страшнее австрийцев и французов. Когда все человечество объединится политически – в форме ли всемирной монархии или же всемирного международного союза, – прекратится ли от этого борьба франкмасонов с клерикалами, укротится ли вражда социа-

лизма против имущих классов и анархизма – против всякой общественной и государственной организации? Не ясно ли, что борьба верований и материальных интересов переживает борьбу народов и государств и окончательное установление внешнего, политического единства решительно обнаружит его внутреннюю недостаточность, – обнаружит ту нравственную истину, что мир внешний *сам по себе* еще не есть подлинное благо, а что он становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества. И тогда только – когда не теориею, а *опытом* будет познана недостаточность внешнего единства – может наступить полнота времен для одухотворения объединенного вселенского тела, для осуществления в нем Царства Правды и Вечного мира.

VI

В историческом процессе внешнего, политического объединения человечества война, как мы видели, была главным средством. Войны родов и кланов приводили к образованию государства, упразднявшего войну в пределах своей власти. Внешние войны между отдельными государствами приводили затем к созданию более обширных и сложных культурно-политических тел, стремящихся установить равновесие и мир в своих пределах. Некогда вся масса человечества, раздробленная и разрозненная, была насквозь проникнута войною, не переставшею внутри множества мельчайших групп. Война была везде, но, постепенно вытесняемая все далее и далее, она ныне грозит почти неминуемою опасностью лишь на границе двух главных рас, на которые делится историческое человечество. Процесс объединения подходит к своему концу, но этот конец еще не наступил. Мирное включение желтой расы в круг общечеловеческой культуры в высшей степени невероятно, и считать войну подлежащею немедленному и полному упразднению нет основания с исторической точки зрения. Но обязательна ли эта точка зрения для нравственного сознания человека?

Дело представляется в таком виде. «Каково бы ни было историческое значение войны, она есть прежде всего убийство одних людей другими: но убийство осуждается нашею совестью, и, следовательно, мы по совести обязаны отказаться от всякого участия в войне и другим внушать то же самое. Распространение такого взгляда словом и примером есть настоящий, единственно верный способ упразднить войну, ибо ясно, что, когда каждый человек будет отказываться от военной службы, война сделается невозможною». Чтобы это рассуждение было убедительно, нужно было бы прежде всего согласиться с тем, что война и даже военная служба – не что иное, как убийство. Но с этим согласиться нельзя. При военной службе сама война есть только *возможность*. За сорокалетний период между войнами Наполеона I и войнами Наполеона III несколько миллионов людей в Европе прошли через военную службу, но лишь ничтожное число из них испытали действительную войну. Но и в тех случаях, когда она наступает, война все-таки не может быть сведена к убийству как злодеянию, т.е. предполагающему злое намерение, направленное на определенный предмет, на этого известного человека, который умерщвляется мною. На войне у отдельного солдата такого намерения, вообще говоря, не бывает, особенно при господствующем ныне способе боя из дальнострельных ружей и пушек против *невидимого* за расстоянием неприятеля. Только с наступлением действительных случаев рукопашной схватки возникает для отдельного человека вопрос совести, который и должен решиться каждым по совести. Вообще же война, как столкновение собирательных организмов (государств) и их собирательных органов (войск), не есть дело единичных лиц, пассивно в ней участвующих, и с *их* стороны возможное убийство есть только *случайное*.

Не лучше ли, однако, отказом от военной службы предотвратить для себя самую возможность случайного убийства? Без сомнения, так, если бы дело шло о свободном выборе. На известной высоте нравственного сознания или при особом развитии чувства жалости человек не изберет, конечно, по

собственной охоте строевую военную службу, а предпочтет мирные занятия. Но что касается обязательной службы, требуемой государством, то, вовсе не сочувствуя современному учреждению всеобщей военной повинности, неудобства которого очевидны, а целесообразность сомнительна, должно признать, что, пока оно существует, отказ от подчинения ему со стороны отдельного лица есть *большее зло.* Так как отказывающийся *знает,* что определенное число новобранцев будет поставлено *во всяком случае* и что на его место призовут *другого,* то, значит, он *заведомо* подвергает всем тягостям военной повинности своего ближнего, который иначе был бы от них свободен. Помимо этого, общий смысл такого отказа не удовлетворяет ни логическим, ни нравственным требованиям, ибо он сводится к тому, что для избежания *будущей* отдаленной возможности случайно убить неприятеля на войне, которая не от меня будет зависеть, я *сейчас же* сам объявляю войну своему государству и *вынуждаю* его представителей к целому ряду насильственных против меня действий *теперь,* для того чтобы уберечь себя от проблематического совершения случайных насилий в неизвестном будущем.

Цель военной службы определяется в нашем законе формулой «защита престола и отечества», то есть того государственного целого, к которому принадлежит данный человек. Возможность для государства и в будущем, подобно многим случаям прошлой истории, злоупотреблять своими вооруженными силами и вместо самозащиты предпринимать несправедливые наступательные войны не может быть достаточным основанием моих собственных поступков в настоящем: эти поступки должны определяться только *моими,* а не чужими нравственными обязанностями. Итак, вопрос сводится окончательно к тому: *имею ли я нравственную обязанность участвовать в защите своего отечества?*

Те учения, которые безусловно-отрицательно относятся к войне и вменяют каждому в долг отказывать государству в требовании военной службы, вообще отрицают, чтобы человек имел какие-нибудь обязанности к государству. С их

точки зрения, государство не более как шайка разбойников, которые гипнотизируют толпу, чтобы держать ее в повиновении и употреблять для своих целей. Но серьезно думать, что этим исчерпывается или хотя бы сколько-нибудь выражается *истинная сущность дела,* было бы уже слишком наивно. Особенно несостоятелен такой взгляд, когда он ссылается на христианство.

Со времени христианства нам открыто наше безусловное достоинство, абсолютное значение внутреннего существа человека, его души. Это безусловное достоинство налагает на нас и безусловную обязанность осуществлять правду во всей нашей жизни, не только личной, но и собирательной; при этом мы *несомненно* знаем, что осуществить такую задачу невозможно для каждого человека, в отдельности взятого или изолированного, что для ее совершения необходимо *восполнение* частной жизни общею историческою жизнью человечества. Один из способов этого восполнения, одна из форм общей жизни – форма главная и господствующая в настоящий исторический момент – есть *отечество*, определенным образом организованное в *государстве.* Эта форма не есть, конечно, высшее и окончательное выражение человеческой солидарности, и не должно ставить отечество на место Бога и Его всемирного Царства. Но из того, что государство не есть все, никак не следует, чтобы оно было не нужно и чтобы было позволительно ставить себе целью его упразднение.

Положим, страна, где я живу, постигнута каким-нибудь общим бедствием, наприм., голодом. В чем состоит при этом обязанность отдельного лица в качестве существа безусловно-нравственного? И чувство, и совесть ясно говорят: одно из двух – или накорми всех голодных, или сам умри с голоду. Накормить миллионы голодных у меня нет возможности, и если, однако, совесть нисколько не упрекает меня за то, что я остаюсь жив, то это происходит единственно только оттого, что мою нравственную обязанность снабдить хлебом всех голодающих берет на себя и может исполнить государство благодаря своим собирательным средствам и

своей организации, приспособленной к широкому и быстрому действию. В этом случае государство оказывается таким учреждением, посредством которого может быть успешно исполнено дело нравственно-обязательное, но физически неисполнимое для отдельного лица. Но если государство исполняет за меня мои прямые нравственные обязанности, то как же можно сказать, что я ему ничем не обязан и что оно не имеет на меня никаких прав? Если без него я должен бы был по совести отдать свою жизнь, то неужели я откажу ему в моей малой доле тех средств, которые необходимы ему для исполнения моего же дела?

А если собираемые государством подати и налоги идут не на дела, польза которых очевидна, а на такие, которые мне кажутся бесполезными или даже вредными? Тогда моя обязанность – обличать эти злоупотребления, но никак не отрицать словами и делом самый принцип государственных повинностей, признанное назначение которых – служить общественному благосостоянию.

Но такое же, в сущности, основание имеет и военная организация государства. Если какие-нибудь дикари, вроде недавних кавказских горцев или теперешних курдов и черных флагов[1], нападут на путешественника с явным намерением его убить и перерезать его семейство, то он, без сомнения, *обязан* вступить с ними в бой – не из вражды или злобы к ним, а также не для того, чтобы спасти свою жизнь ценою жизни ближнего, а для того, чтобы защитить слабые существа, находящиеся под его покровительством. Помогать ближним в подобных случаях есть безусловная нравственная обязанность, и ее нельзя ограничить своею семьею. Но успешная защита всех слабых и невинных от насилия злодеев невозможна для отдельного человека и для многих людей порознь. Собирательная же организация такой защиты и есть назначение военной силы государства, и так или иначе поддерживать его

[1] По-французски «Черные флаги» (Pavillous noirs) – название воинственных обитателей верхнего течения Красной реки в Тонкине. Совершали нападения на французских колонизаторов. – *Прим. изд.*

в этом деле человеколюбия есть нравственная обязанность каждого, не упраздняемая никакими злоупотреблениями: как из того, что спорынья ядовита, не следует, что рожь вредна, так все тягости и опасности *милитаризма* ничего не говорят против необходимости вооруженных сил.

Военная и всякая вообще принудительная организация есть не зло, а следствие и признак зла. Такой организации не было и в помине, когда невинный пастух Авель был убит по злобе своим братом. Справедливо опасаясь, как бы то же самое не случилось впоследствии и с Сифом, и с прочими мирными людьми, добрые ангелы-хранители человечества смешали глину с медью и железом и создали солдата и городового. И пока Каиновы чувства не исчезли в сердцах людей, солдат и городовой будут не злом, а благом. Вражда против государства и его представителей есть все-таки вражда, и уже одной этой вражды к государству было бы достаточно, чтобы видеть *необходимость* государства. И не странно ли враждовать против него за то, что оно внешними средствами только ограничивает, а не внутренне упраздняет в целом мире ту злобу, которую мы не можем упразднить в себе самих!

VII

Между историческою необходимостью войны и ее отвлеченным отрицанием со стороны отдельного человека становится обязанность этого человека относительно того организованного целого (государства), которым до конца истории обусловливается не только существование, но и прогресс человечества. Но именно этот несомненный факт, что государство обладает средствами не только для того, чтобы охранять человеческое общежитие в его данном положении, но и для того, чтобы двигать его вперед, налагает на отдельное лицо еще другие обязанности по отношению к государству, кроме простого исполнения его законных требований. Такого исполнения было бы достаточно, если бы государство было совершенным воплощением нормального общественного по-

рядка, но так как на самом деле оно, будучи условием и орудием человеческого совершенствования, само постепенно совершенствуется в различных отношениях, то единичное лицо обязано в пределах своих сил и способностей деятельно участвовать и в этом общем политическом прогрессе. Единичное лицо носит в себе безусловное нравственное сознание совершенного идеала правды и мира, или Царства Божия; это сознание получено им не от государства, а свыше и изнутри, но *осуществляем* реально в собирательной жизни человечества этот идеал не может быть без посредства *подготовительной* государственной организации, и отсюда для отдельного человека, действительно стоящего на нравственной точке зрения, вытекает прямая положительная обязанность содействовать государству словом убеждения или проповедью, в смысле наилучшего исполнения им его предварительной задачи, *после* исполнения которой, *но не раньше,* и само государство, разумеется, станет излишним. Такое воздействие лица на общество возможно и обязательно по отношению к войне, как и во всех других областях государственной жизни.

Зло войны есть крайняя вражда и ненависть между частями распавшегося человечества. В личных отношениях дурные чувства никем не оправдываются, и обличать их бесполезно. Но в ненависти международной дурное чувство обыкновенно соединяется с ложными мнениями и неправильными рассуждениями, а часто ими и вызывается. Борьба против этой лжи есть первая обязанность всякого человека, вправду желающего приблизить человечество к доброму миру.

Что касается до будущей решительной борьбы между Европой и Азией, то при всей ее большой вероятности она не представляет для нас безусловной, извне тяготеющей необходимости. Дело еще в наших руках. Первое условие для возможного, хотя и маловероятного, мирного включения монгольской расы в круг христианской образованности состоит в том, чтобы сами христианские народы были более христианскими, чтобы во *всех* отношениях своей собирательной жизни они руководились в большей степени нравственными на-

чалами, нежели постыдным своекорыстием и злою враждою, экономическою, национальною и исповедною.

Еще недавно на всемирном конгрессе религий в Чикаго[1] некоторые азиаты – буддисты и брамины – обращались к европейцам с такими словами, выражающими ходячее мнение Востока: «Вы посылаете к нам миссионеров проповедовать вашу религию. Мы не отрицаем достоинства вашей религии, но, познакомившись с вами за последние два века, мы видим, что вся ваша жизнь идет наперекор требованиям вашей веры и что вами двигает не дух правды и любви, завещанный вам вашим Богом, а дух корысти и насилия, свойственный всем дурным людям. Значит, одно из двух: или ваша религия, при своем внутреннем превосходстве, не может быть практически осуществленной и, следовательно, не годится даже для вас, ее исповедующих; или же вы так дурны, что не хотите исполнять то, что можете и должны. И в том, и в другом случае вы не имеете перед нами никакого преимущества и должны оставить нас в покое»[2]. Убедительно возразить на это можно не словами, а только делами. Против Европы, внутренне объединенной и действительно христианской, Азия не имела бы ни оправдания борьбы, ни условий победы.

Война была прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества. Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, но совесть обязывает стараться, чтобы оно *перестало быть нужным* и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в его нравственную, или духовную, организацию. Общее изображение всей этой нравственной организации, которая заложена в природе человека, внутренне опирается на безусловное Добро и осуществляется вполне чрез всемирную

[1] Состоялся в 1893 г. – *Прим. изд.*

[2] Эти слова по своему смыслу передают содержание выступлений на конгрессе Вивекананды (настоящее имя – Нарендранатх Датта) – индийского мыслителя-гуманиста и общественного деятеля (см.: Swami Vivekananda. The complete works. Mayavati, 1947. V. I. P. 12–18). – *Прим. изд.*

историю, – это изображение совокупности нравственных условий, оправдывающих добро в мире, должно завершить собою нравственную философию.

Глава девятнадцатая.
Нравственная организация человечества в ее целом

I

Естественная организация человечества имеет тот смысл, что различные человеческие единицы и группы поставлены по природе в необходимость такого взаимодействия, при котором их частные потребности и деятельности уравновешиваются в результатах общего значения, ведущих к относительному совершенствованию целого. Так, издревле нужды пастухов и земледельцев, воинственный дух народных вождей и корыстолюбивая предприимчивость купцов создавали житейскую образованность и двигали всемирную историю. Такое естественное устроение дел человеческих, благодаря которому частные стремления ведут к общему успеху, выражает некоторое действительное единство человечества. Но это единство несовершенно и с внешней, и с внутренней стороны: с внешней – по своей фактической неполноте, с внутренней – потому, что оно не составляет предмета собственного сознания и собственной воли тех единиц и групп, которые в него входят. Такая солидарность существ помимо их мысли и воли уже дана в мире дочеловеческом – в единстве рода и в развитии органических видов; остановиться на ней недостойно человека, в котором объективный и родовой разум – общее *сказуемое* природы – становится индивидуальным *подлежащим.* Требуется нравственная, сознательная и добровольная организация человечества, во имя и в силу всеединого Добра, и она становится прямою

целью и задачей мысли и жизни с тех пор, как в срединный момент истории это Добро открылось в своей безусловности и полноте. Единение в Добре не есть только совместность и фактическое уравновешение частных стремлений и действий в общем результате, а прямое содружество лиц и групп в единодушной деятельности для достижения всеобщей цели: абсолютного совершенства, которое понимается и принимается как их *собственная* цель.

Имея своею задачей осуществление безусловных норм добра, или деятельного (практического) совершенства, нравственная организация человеческой жизни определяется вообще как *совершенствование.* При этом с логическою необходимостью возникает прежде всего вопрос: кто совершенствуется? – вопрос о субъекте нравственной организации. Мы знаем, что *лица в отдельности* не существуют, а следовательно, и не совершенствуются. Действительный субъект совершенствования, или нравственного прогресса (как и исторического вообще), есть единичный человек *совместно и нераздельно с человеком собирательным,* или обществом. Как не всякое сочетание молекул образует органическую клеточку и не всякое скопление клеточек составляет живое существо, точно так же не всякое собрание единичных людей и групп образует действительного и живого носителя нравственной организации. Чтоб иметь такое значение, т.е. чтоб органически восполнять нравственную личность, собирательное целое должно быть не менее ее реальным и в этом смысле равносильным и равноправным с нею. Оно должно быть данным ей, а не созданным ею.

Естественные группы, реально расширяющие жизнь личности, суть: семья, народ, человечество – три пребывающие степени воплощения собирательного человека, чему в порядке историческом соответствуют ступени: кровно-родовая, народно-политическая и духовно-вселенская. Последняя может открыться только под условием одухотворения двух первых.

Может ли семья входить в состав окончательной и всемирной нравственной организации? Не есть ли это толь-

ко преходящая ограниченность в развитии человеческой жизни? Но ведь и личность в своем *данном состоянии* и в своем эгоистическом стремлении к исключительному обособлению есть тоже преходящая ограниченность, точно так же и народ, и само человечество. Дело не в том, чтобы идеализировать и увековечивать эту тленную сторону в тех или других подлежащих жизни, а в том, чтобы открылась и разгорелась скрытая под этим тленом искра Божества, чтобы нашлось в условной и преходящей форме присущее ей безусловное и вечное значение и утвердилось не только как неподвижная идея, но и как начало исполнения, как задаток совершенства. Положительные стихии жизни в своих относительных и временных проявлениях должны быть поняты и приняты нами как *условные данные для решения безусловной задачи.* В семье эти естественные данные суть три поколения, преемственно связанные между собою рождением: деды-родители, дети-родители и дети-внуки. Непрерывность и относительность этой связи не упраздняет ее тройственного состава как пребывающей нормы: за нее выступающие члены ряда в ту и в другую сторону – *пра*деды и *пра*внуки – не представляют уже никакой особой самостоятельной стороны в идее семейного взаимоотношения. Высшая задача состоит в том, чтобы относительную природную связь трех поколений одухотворить и превратить в безусловно-нравственную. Это достигается с трех сторон – через семейную религию, брак и воспитание.

II

Семейная религия – самое древнее, коренное и прочное учреждение в человечестве, она пережила родовой быт, пережила и переживает все перемены, религиозные и политические. Предмет семейной религии есть старшее поколение, отшедшие отцы или деды. Сообразно древнейшим понятиям, деды непременно должны быть умершие; это настолько необходимо, что по естественному обороту мысли все

умершие, независимо от возраста и пола, назывались дедами (литовско-польские dziady – остаток или пережиток глубоко архаический). Если натуральные деды случайно заживались, то это было бесчинством, нарушением религиозно-нравственной нормы, которое, однако, легко восстановлялось через добровольное жертвоприношение старика. Под этим диким фактом была верная, в сущности, мысль или, точнее, две мысли – о том, во-первых, что подлинным *предметом* благоговения и почитания для человека не может быть существо, находящееся в одинаковом с ним состоянии, с теми же потребностями и способностями, а во-вторых, что для того могучего благотворного *действия* в земной области, которое свойственно высшему существу, оно должно само *отойти* от этой области, отрешиться от непосредственной, физической связи с нею. Чтобы семейное почитание, воздаваемое старшему поколению, могло поддерживаться в эпоху господствующей силы, нельзя было допустить, чтоб оно связывалось с зрелищем дряхлости и бессилия. Сами старики это понимали и с благодарной мудростью заблаговременно расставались с ослабевшею жизнью для другого, могучего и вещего существования.

К закату, начал конунг, мой день пришел,
Мне мед уже не вкусен, мне шлем тяжел.
...
Насыпьте два кургана вы нам, сыны,
На двух брегах залива, вблизи волны.
...
Когда на скалы месяц свой блеск прольет
И на могильный камень роса падет,
Мы из холмов, о Торстен, из вод воспрянем
И о грядущем в полночь шептаться станем[1].

[1] Фритиоф Тегнера, перевод Я. К. Грота. [Тегнер Э. Фритиоф, скандинавский богатырь. Воронеж, 1874. С. 51, 55. В предпоследней строчке допущена неточность. Строчка должна читаться так: «Мы из холмов, о Торстен, у вод воспрянем». – *Прим. изд.*].

Уже в языческом почитании предков естественная связь родовой преемственности стремится получить духовно-нравственное значение. Чрез откровение безусловного смысла жизни в христианстве получается возможность полного осуществления и для этой религиозной связи с предками. Вместо материального жертвенного кормления «дедов», помогающих со своей стороны в делах внешних, установляется духовное взаимодействие в молитвах и таинстве; обе стороны имеют друг в друге своих молитвенников, обе помогают друг другу в достижении *вечного блага*. Дело идет о безусловном интересе – спасении души. Вечная память, успокоение со святыми, всеобщее воскресение жизни – вот чего желает, вот в чем помогает настоящее поколение отшедшему – *для него* и в том же самом ожидает от него помощи – *для себя*; взаимное отношение, переходя в область абсолютного блага, перестает быть своекорыстным и становится чисто нравственным, понимается и осуществляется как совершенное Добро.

Вечная память – это не значит, конечно, что люди на земле будут вечно помнить об умершем как о чем-то, что было и чего нет: это, во-первых, было бы для него не так уже важно, а во-вторых, это и невозможно, так как само земное человечество на *вечное* продолжение своего *временного* существования никак не должно рассчитывать, если только есть какой-нибудь смысл в мире. Вечная память, за которою мы обращаемся к Богу, а не к людям, означает пребывание в вечном уме Божием; сотворить кому-нибудь вечную память – значит создать его сообразным его вечной идее – вечной мысли Божией о нем – и утвердить его в области безусловного и неизменного бытия. По отношению к тревоге житейской это есть вечное *успокоение*. Смерть сама по себе не есть покой, и умершие в натуральном человечестве скорее могут называться беспокойниками (французские revenants, немецкие Poltergeister), нежели покойниками. То успокоение, о котором мы молимся для своих отшедших, зависит от вечной памяти Божией о них. Утвержденные в своей безусловной идее, они имеют в ней твердое, непреложное ручатель-

ство предстоящей окончательной реализации совершенного добра в мире и потому не могут беспокоиться, хотя различие между настоящим и будущим еще существует для них, но в этом будущем нет ничего сомнительного и тревожного, оно отделено от них только необходимою отсрочкой, и они уже могут смотреть на все «под видом вечности», тогда как для умерших в натуральном человечестве будущее, хотя и становится их главным интересом, все-таки остается грозною загадкой и тайною.

Мы из холмов, о Торстен, из вод воспрянем
И о грядущем в полночь шептаться станем.

Вечное успокоение не есть бездействие. Деятельность остается и у отшедших, только характер ее существенно изменяется, она уже не происходит из тревожного стремления к цели далекой и неверной, а совершается на основании и в силу достигнутой и неизменно пребывающей связи с безусловным Добром, и потому здесь действие совместимо с безмятежным и беспечальным успокоением. И как в благотворном действии отшедшего выражается его нравственная связь с *ближними по природе,* с живущим потомством, так в блаженном покое он неотделим от своих *ближних по Богу и вечности* – это есть успокоение со святыми.

Такова норма для всех, и если не все ее достигают, если не все умершие суть действительные покойники и не все, кому поется вечная память, оказываются ее достойными перед Богом, то от этого религиозное отношение к «дедам», основание семейной, а чрез нее и всякой, нравственности нисколько не изменяется. Ибо, во-первых, действительная судьба каждого умершего все-таки остается для нас только гадательною; во-вторых, и при большей вероятности неблагоприятного предположения религиозное отношение к факту принимает только другой оттенок, а привходящее в таком случае чувство жалости побуждает к усиленному воздействию; и, наконец, в-третьих, у каждого человека если не большинство, то уже, наверное, хотя

некоторые «деды» соответствуют требованиям «вечной памяти» и «успокоения со святыми» и, следовательно, всякий человек помимо всех прочих связей непременно имеет и родовую, кровную связь с миром вечности Божией, – для каждого семья и с этой основной стороны может иметь безусловное значение, быть истинным восполнением (чрез пребывающее прошедшее) его нравственной личности.

Но, с другой стороны, полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоющихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отшедших, причем каждый отшедший естественно связывается с будущим окончательным человечеством посредством преемственной линии кровного родства[1]. Действуя на свою телесность и на внешнюю вещественную природу в смысле ее действительного одухотворения, каждый исполняет обязанность по отношению к своим предкам, платит им свой нравственный долг: получив от них физическое существование и все наследие предыдущей истории, новое поколение ведет дальше работу, в конце которой создаются условия жизненной полноты и для отшедших. Значит, и с этой новой точки зрения естественная связь с прежними поколениями, или семейная религия прошедшего, получает безусловное значение, становится выражением совершенного Добра.

Одухотворяющая работа человека над своею телесностью и над земною природой вообще окажет свое благотворное воздействие *назад,* в прошедшее, лишь тогда, когда цель будет достигнута: прошедшее получит полноту своей действительности только в будущем. Но пока дело не кончено и не достигнуто еще то совершение жизни, в котором духовное и телесное бытие всецело проникнут друг друга, бездна меж-

[1] О ближайших обстоятельствах этой связи и о других вопросах, сюда относящихся, я не могу пока распространяться, не переходя в область метафизики и мистической эстетики. Но общая необходимость воскресения как полноты духовно-телесного бытия достаточно ясна с точки зрения безусловного нравственного начала и действительности нравственного порядка.

ду видимым и невидимым миром будет вполне упразднена и смерть станет невозможностью не только для живущих, но и для умерших, – необходимым условием для самого этого будущего совершенства и нравственною задачей настоящего должна быть принята борьба духа с плотью, его сосредоточение и укрепление. *Настоящее* средство для телесного воскресения есть покорение плоти, непременное условие жизненной полноты есть подавление жизненной безмерности, или аскетизм. Истинный аскетизм, т.е. духовное обладание плотью, ведущее к воскресению жизни, имеет два пути: монашество и брак. О первом, преимущественном и исключительном, мы говорили в другом месте[1], объяснение второго принадлежит к теперешнему рассуждению.

III

Такое простое, по-видимому, отношение, физическая основа которого является уже в животном и даже растительном царстве, недаром, однако, называется «великою тайной» и принимается как постоянный, словом Божиим освященный образ, обозначающий союз Господа Израилева с народом, Христа распятого – с земною Церковью и Христа – царя славы – с Новым Иерусалимом[2]. Если почитание предков и религиозное взаимодействие с ними связывает человека с совершенным Добром через прошедшее, то истинный брак имеет такое же значение для настоящего, срединного момента жизни. Это есть осуществление безусловной нравственной нормы в самом действительном средоточии человеческого существования. Половая противоположность, которая в мире организмов дочеловеческих выражает только общее взаимодействие образующей и образуемой жизни, начала деятельного и страдательного, получает для человека более определенное и глубокое значение. Женщина не есть, подобно животным самкам, только воплощение одной

[1] См. выше, глава вторая «Аскетическое начало в нравственности».

[2] Ефес. 5, 32. Ос. 3, 1. Иоан. 3, 29. Откр.; Апок. 21, 2. – *Прим. изд.*

страдательно-воспринимающей стороны природного бытия – она есть сосредоточенная сущность целой природы, окончательное выражение материального мира в его *внутренней* страдательности, как готового к переходу в новое, высшее царство – к нравственному одухотворению. И мужчина здесь не представляет только деятельное начало вообще, а есть носитель деятельности собственно человеческой, определяемой безусловным смыслом жизни, которому через него приобщается и женщина. А он, в свою очередь, обязан ей возможностью непосредственной ближайшей реализации этого смысла, или абсолютного добра.

Высшая, от безусловного начала идущая и им определяемая нравственность (то, что в богословии называется *благодатью)* есть не уничтожение природы, а сообщение ей действительного совершенства. Естественное отношение между мужчиною и женщиной представляет три стороны: 1) *материальную* – в физическом влечении, обусловленном природою организма; 2) идеальную – в той экзальтации душевного чувства, которая называется влюбленностью; и, наконец, 3) естественное половое отношение определяется со стороны своей *целесообразности*, или своего окончательного результата, т.е. деторождения.

В истинном браке естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется; но, пока это пресуществление еще не стало фактом, оно есть нравственная задача, и элементы естественного полового отношения суть данные этой задачи. Главное значение принадлежит в этом отношении среднему элементу – любовной экзальтации, или пафосу любви. Свое природное дополнение, свое материальное другое – женщину – человек видит ведь не так, как она является внешнему наблюдению и как ее видят другие, посторонние, а прозревает в ее истинную сущность или идею, в то, чем она первоначально назначена быть, чем ее от века видел Бог и чем она окончательно должна стать. Тут и за материальною природой в ее высшем индивидуальном выражении – женщине – признается на деле безусловное значение, и она утверждается

как нравственное лицо, как самоцель, или как существо, способное к одухотворению и «обожению». Из такого признания вытекает нравственная обязанность действовать в смысле реализации в этой действительной женщине и ее жизни того, чем она должна быть. Этому соответствует особый характер высшего любовного чувства и у женщины, видящей в своем избраннике действительного спасителя, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни.

Брак остается удовлетворением половой потребности, только сама эта потребность относится уже не к внешней природе животного организма, а к природе очеловеченной и ждущей обожествления. Выступает огромная *задача,* разрешаемая только постоянным *подвигом,* который в борьбе с враждебною действительностью может победить, лишь пройдя чрез *мученичество*[1]. *С этой точки зрения полнота жизненного удовлетворения, обнимающего и телесную чувственность, связана не с похотью предваряющею, а с последующею радостью достигнутого совершенства.*

Само собою понятно, что в совершенном браке, в котором до конца осуществляется внутренняя полнота человеческого существа чрез всецелое его соединение с одухотворенною материальною сущностью, внешнее деторождение делается и ненужным, и невозможным – ненужным потому, что высшая задача исполнена, окончательная цель достигнута; невозможным – как невозможно, чтобы при наложении двух равных геометрических фигур получался остаток несовпадения. Совершенный брак есть начало нового процес-

[1] Покойный профессор философии П. Д. Юркевич рассказывал мне, что один молодой ученый, сын евангелического пастора в Москве, присутствуя однажды при венчании в русской церкви, был поражен тем, что в священной песне венцы брачные приравниваются к венцам мучеников. Этот глубокомысленный взгляд так запал ему в душу, что вызвал в ней целый переворот, закончившийся тем, что молодой филолог бросил светскую науку и предназначавшуюся ему университетскую кафедру и, к огорчению своих близких, пошел в монастырь. Это был известный отец Климент Зедергольм, которого прекрасная характеристика и жизнеописание были впоследствии даны покойным К. Н. Леонтьевым. [См.: *Леонтьев К. Н.* Отец Климент Зедергольм. М., 1882. – *Прим. изд.*]

са, не повторяющего жизнь во времени, а восстановляющего ее для вечности. Но нельзя забывать, что совершенный брак не есть по необходимости первоначальное условие, а только окончательное следствие нравственного союза мужчины и женщины. Нельзя это высшее предполагать заранее и начинать постройку с крыши, и также нельзя утверждать, что настоящий дом есть такая крыша. Истинный человеческий брак есть тот, который сознательно *направляется* к совершенному соединению мужчины и женщины, к созданию целого человека. Но пока он только направляется и еще не осуществил в себе идею, как реальную полноту, не освободился еще от двойственности между ею и материальною эмпирическою действительностью, ей противоположною, – до тех пор внешнее физическое деторождение является и как *естественное последствие не достигнутого в настоящем совершенства,* и как *необходимый путь для его будущего достижения*. Ясно, что, пока соединение мужчины и женщины не одухотворилось вполне, пока его полнота остается только в идее и в субъективном чувстве, а в предметной реальности оно продолжает по-прежнему быть внешним и поверхностным по образу животных, и результат этого соединения *не может* иметь другого характера. Но так же ясна и высшая целесообразность этого результата *при данном несовершенстве;* ибо то, чего не совершили родители, будет сделано детьми. Внешняя, временная преемственность поколений существует *потому,* что брак не достиг своего совершенства, что соединение индивидуальных мужчины и женщины недостаточно духовно и полно, чтобы внутренне возродить в них целого человека по образу и подобию Божию; но это *потому* оказывается вместе и *для того* – именно для того, чтобы задача, оказавшаяся непосильною этому индивидуальному человеку (мужчине и женщине), была им все-таки осуществлена косвенно, чрез идущий от него же ряд будущих поколений. Таким образом, восстановляется внутренняя полнота и самоцельность семьи, за человеком, хотя бы и несовершенным, остается безусловное значение, и пребывает непрерыв-

ною солидарная связь между временными членами идущего в вечность жизненного ряда.

Как для нравственной организации человечества недостаточен со стороны прошедшего один факт наследственности, т.е. происхождения от данного ряда предков, а требуется установление пребывающей нравственной связи с этими предками, что и исполняется в семейной религии; как, далее, недостаточно для той же организации в настоящем естественного факта половой связи, а требуется возведение этой связи на степень духовного подвига, что и происходит в истинном браке, так точно и со стороны будущего нравственная организация собирательного человека, не ограничиваясь значением детей как *нового* поколения, которому принадлежит неизвестная будущность, сверх фактической, внешней преемственности требует внутренней, нравственной преемственности – не довольствуется тем, что родители произвели детей для будущего, а налагает обязанность *воспитать* этих носителей и двигателей будущего для их определенной всемирно-исторической задачи.

IV

Природное нравственное чувство жалости, не позволяющее нам обижать наших ближних и заставляющее помогать им, естественно, сосредоточивается на тех ближних, которые всех теснее с нами связаны и вместе с тем всего более нуждаются в нашей помощи, т.е. на детях. Эта связь, имеющая уже нравственный характер в семье как элементе природно-человеческой жизни, получает безусловное значение в семье как первичной основе новой, духовно-организованной жизни.

Нравственное значение брака состоит в том, что женщина перестает быть орудием естественных влечений, а признается как существо абсолютно ценное само по себе, как необходимое восполнение индивидуального человека до его истинной целости. Неудача или недостаточный успех брака в осуществлении этого безусловного значения человеческой

индивидуальности заставляет перенести задачу вперед – на детей как представителей будущего. Тут с простою, естественною жалостью к этому слабому и страдающему близкому существу связывается мировая скорбь о зле и бедствиях жизни, затем надежда, что этим новым существам удастся облегчить всеобщую тяжесть, и, наконец, обязанность уберечь их для этого дела и приготовить к нему.

В семье духовно-организованной отношение родителей к детям имеет главным образом в виду безусловное назначение человека, цель воспитания здесь состоит в том, чтобы связать временную жизнь этого будущего поколения с верховным и вечным благом, которое есть общее для всех поколений, в котором деды, отцы и дети нераздельно единосущны между собою; ибо Царство Божие может стать явным и воскресение жизни может совершиться только чрез упразднение временного распадения человека на исключающие друг друга, одно другое из жизни вытесняющие поколения. А пока, на пути к этому совершенству, нравственная связь поколений и безусловное, сверхвременное единство человека поддерживается чрез почитание предков в одну сторону и чрез воспитание детей – в другую.

Великий спор идет между временем и вечностью в человеке о том, кто сильнее: Добро или смерть? – Твои отцы, – говорит человеку Князь мира, – те, чрез кого ты получил все, что имеешь, они были, их нет и не будет вовеки, а если так, то где же Добро? Ты примиряешься со смертью отцов, утверждаешь ее своим согласием, *ты живешь и наслаждаешься, а те, кому ты этим обязан, исчезли навсегда*[1]. Где же тогда добро, где самый начаток благочестия – благодарность, где жалость, где стыд? Не побеждены ли они совершенно себялюбием, своекорыстием, чувственностью? Но не приходи в отчаяние: ведь такое осуждение твоей жизни имеет смысл только с точки зрения Добра, только при предположении, что Добро существует, а это-то именно предположение и составляет коренную ошибку: именно Добра-то и нет вовсе. Если б

[1] Откр.; Апок. 1, 18. – *Прим. изд.*

оно было, то твои отцы или не умерли бы, или ты бы не мог помириться с их смертью; а теперь ясно, что не более как пустая претензия это Добро со своими фиктивными требованиями и мерилами благочестия, стыда и жалости. Если хочешь жить, живи, забыв о Добре, так как оно съедено смертью без остатка, и нет его больше и не будет... – Умерли твои отцы, но не перестали существовать, ибо ключи бытия – *у меня,* – говорит Вечность, – не верь, что они исчезли, и, чтоб увидеть их, свяжи себя с невидимыми верною связью Добра: чти их, жалей о них, стыдись забывать их. – Иллюзия! – говорит опять Князь века, – верь, пожалуй, в их скрытое, субъективное существование, но если ты для себя самого не довольствуешься такою подделкою бытия, а держишься за полноту явной, объективной жизни, то ты ее же должен требовать и для отцов, если только есть Добро. Но явное предметное бытие – единственное, о котором стоит говорить, – потеряно отцами твоими и не вернется им вовеки: откажись от бессильного Добра, от истощающей борьбы с призраками и живи полною жизнью. – Но последнее слово принадлежит Вечности, которая, не отрекаясь от прошедшего, тем смелее апеллирует к будущему: Добро не зависит от степени твоей силы, и твоя слабость не есть бессилие Добра, да и ты сам бессилен только, когда останавливаешься на себе, неполнота твоей жизни есть твое собственное создание; поистине все открыто для тебя, живи во всем, будь единством себя и своего другого не только в направлении прошедшего, по отношению к предкам, но и вперед: утверждай себя в новых поколениях, чтобы они при твоем настоящем содействии довели мир до того окончательного состояния, в котором Бог воскресит полноту жизни для всех – и для них самих, и для тебя, и для отцов и дедов. Этим и в настоящий миг ты можешь на деле показывать абсолютную силу Добра над временем и смертью, не отрицая их праздномысленно, а пользуясь ими для полнейшего явления бессмертной жизни. Пользуйся смертью предков, чтобы в религии отошедших сохранять прочный залог их воскресения, пользуйся своим временным существованием, чтоб, отдавая

его потомству, перенося центр своего нравственного тяготения в будущее, предварить и приблизить окончательное откровение Царства Божия в этом мире.

V

Уже условная житейская нравственность требует от человека, чтоб он передал в наследие своим детям не только то добро, которое он нажил, но еще и способность трудиться для дальнейшего обеспечения своей жизни. Высшая, безусловная нравственность также обязывает настоящее поколение передать новому двоякое наследие: во-первых, все положительное, что добыто прошедшим человечества, все результаты исторического сбережения, а во-вторых, способность и готовность воспользоваться этим основным капиталом для общего блага, для нового приближения к высшей цели. Таково существенное назначение истинного воспитания, которое должно быть зараз и нераздельно *традиционным* и *прогрессивным.* Разделение и противоположение между этими двумя производителями истинной жизни – между основанием и тем, что на нем основывается, между корнем и тем, что должно из него вырасти, – одинаково нелепо и одинаково убийственно для обеих сторон. Если старое хорошее довлеет себе и не есть уже действительное основание для нового, лучшего, то, значит, это старое потеряло жизненную силу; признавая его как что-то *поконченное* и поклоняясь ему в этом виде как внешнему предмету, мы делаем из *религии* только *реликвию* – мертвую, но не чудотворную. Это есть коренной грех ходячего консерватизма, который стремится заменить живые плоды духа искусственными консервами. Поскольку он выражается в воспитании, этот лжеконсерватизм плодит людей равнодушных и враждебных к религии. Вера не может получиться *вследствие* такого воспитания, когда ее уже нет в причине. Ясно, в самом деле, что исключительная ревность о консервировании веры может происходить только от маловерия самих ревнителей: им некогда и незачем было бы так сокрушаться и хлопотать о вере, если б они *жили верою.*

Где *предание* поставляется на место *преданного* (где, например, традиционная правильность понятия о Христе сохраняется безусловно, но присутствие Самого Христа и Духа Его не чувствуется), там религиозная жизнь невозможна, и всякие усилия искусственно ее вызывать только яснее обличают роковую потерю.

Но может ли на действительно умершем прошедшем вырасти жизнь будущего? Если действительно распалась связь времен, то что значит прогресс? *Кто* прогрессирует? Разве дерево могло бы действительно расти, если б его корни и ствол существовали только мысленно и лишь ветви и листья пользовались настоящею реальностью? Но, не останавливаясь пока на логических несообразностях такой точки зрения, ограничимся этическою стороною дела. Человек как нравственное существо имеет безусловное значение; его настоящая действительность, в отдельности взятая, этому значению не соответствует (не адекватна); отсюда нравственная задача – не отделять себя, свою личность и свою наличность от безусловного добра, пребывающего как единое во всем. Поскольку нравственное существо внутренне связано со *всем*, оно действительно имеет безусловное значение, или удовлетворяет своему достоинству. В порядке времени то «все», от которого мы не должны себя отделять, с которым мы должны внутренне соединяться, является с двух сторон, ближайшим образом, как наше прошедшее и наше будущее, как предки и потомки. Чтобы осуществить наше нравственное достоинство во времени, мы должны стать духовно тем, чем мы уже являемся физически, – звеном соединения и посредства между теми и другими, а для этого мы должны признать за отшедшими пребывающую действительность, признать за предками безусловную будущность. Скончавшихся мы не должны считать поконченными – они носители безусловного начала, которое и для них должно иметь полноту осуществления. Отшедшие, предки, вместе со своим бытием в памяти прошлого имеют тайное существование и в настоящем и получат явное в будущем: *они обладают и действительностью и будущностью.*

Только на этой основе возможно настоящее воспитание. Если мы равнодушны к будущности наших предков, в силу чего будем мы заботиться о будущности нового поколения? Если мы не можем иметь безусловной нравственной солидарности с теми, которые *умерли,* то откуда возьмется такая солидарность с теми, которые непременно *умрут?* Поскольку воспитание существенно состоит в передаче нравственной обязанности от одного поколения другому, спрашивается: *какая* же обязанность и по отношению к *кому* передается нами нашим преемникам, если наша собственная связь с предками порвана? Обязанность двигать вперед человечество? Но это только игра словами, ибо ни «вперед», ни «человечество» не имеют здесь никакого реального смысла. «Вперед» должно значить к Добру, но откуда же оно возьмется, когда в основу положено зло – самое элементарное и бесспорное зло неблагодарности к отцам, примирение с их исчезновением, спокойное отделение и отчуждение от них? И где же то человечество, которое наши воспитанники и преемники должны двигать вперед? Разве прошлогодние листья, развеянные ветром и сгнившие в земле, составляют вместе с новою листвой одно дерево? Никакого человечества с этой точки зрения вовсе не существует, а есть только отдельные поколения людей, сменяющие друг друга.

Если эту внешнюю и постоянно исчезающую связь мы должны заменить существенною и пребывающею связью нравственною, то, очевидно, это должно быть сделано в обе стороны. Форма времени, нравственно безразличная сама по себе, не может по существу определять наших нравственных отношений. Тут невозможна никакая сделка – двух безусловных принципов жизни быть не может. Мы должны окончательно и бесповоротно решить для себя вопрос: признаем ли мы безусловное значение за временным порядком явлений или же за нравственным порядком, за внутреннею связью существ? При первом решении – с исчезновением действительного единства в человечестве, как неисцельно раздробленном во времени, не может быть и общей задачи, а следовательно,

не может быть и обязанности воспитывать будущие поколения для дальнейшего исполнения такой задачи. А при втором решении – воспитание неразрывно связано с почитанием прошедшего, составляет его естественное восполнение. Этим традиционным элементом воспитания обусловлен и его прогрессивный элемент, так как *нравственный прогресс может состоять только в дальнейшем и лучшем исполнении тех обязанностей, которые вытекают из предания.*

То самое безусловное значение человеческого существа (его способность быть носителем вечной жизни и причастником божественной полноты бытия), которое мы религиозно чтим в отшедших, мы нравственно воспитываем в грядущем поколении, утверждая его связь с теми как проявляющуюся чрез торжество над временем и смертью. Частные вопросы, техника воспитания, принадлежат к особой специальной области, в которую мы не входим. Но если педагогия желает иметь общий положительный принцип, бесспорный в нравственном смысле и сообщающий безусловное достоинство ее стремлениям, то она найдет его только в одном: *нерасторжимая связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела – приготовления к явному Царству Божию и к воскресению всех.*

VI

Почитание предков и основанное на нем семейное воспитание побеждают безнравственную рознь и восстановляют нравственную солидарность людей в порядке времени, или *последовательности бытия.* Это есть победа добра над единичным эгоизмом – утверждение личности как положительного элемента в пребывающем, несмотря на смерть и время, союзе семейном. Но этот союз, чтобы быть основою нравственной и, следовательно, всеобщей организации, чтобы быть начальною формой безусловного и, следовательно, всеобъемлющего добра, не может быть себедовлеющим, замкнутым и исключительным. Семья есть ближайшее восстановление нравствен-

ной целости в одном основном отношении – преемственности поколений. Но эта целость должна быть также восстановлена и в порядке *сосуществования.*

Линейная бесконечность семьи может находить свою нравственную полноту лишь в другом, более широком целом, как и геометрическая линия реализуется только как предел плоскости, которая для линии есть то же, что сама линия для точки. И если нравственная точка – единственное лицо – имеет настоящую действительность только как носитель родового преемства, то и вся линия этого преемства получает реальное содержание бытия ближайшим образом лишь в связи со множеством собирательно сосуществующих семей, составляющих *народ.* Если мы все наше физическое и духовное достояние получили от отцов, то *отцы* имели его только чрез *отечество.* Семейные предания суть дробь преданий народных, и будущность семьи нераздельна с будущностью народа. Поэтому необходимо почитание отцов переходит в почитание отечества, или патриотизм, и семейное воспитание примыкает к воспитанию национальному.

Добро, по существу своему неистощимое и беззавистное, сообщает каждому подлежащему нравственных отношений, единичному, а также и собирательному, собственное внутреннее достоинство и безусловное значение. Поэтому нравственная связь и нравственная организация существенно отличаются от всякой другой тем, что здесь каждое подлежащее низшего или, точнее, более тесного порядка, становясь подчиненным членом высшего или более широкого целого, не только не поглощается им, не только сохраняет свою особенность, но находит в этом своем подчинении и внутренние условия, и внешнюю среду для реализации своего высшего достоинства. Как семья не упраздняет своих единичных членов, а дает им в известной сфере полноту жизни, живет не только ими, но и в них и для них, так точно и народ не поглощает ни семьи, ни личности, а *наполняет* их жизненным содержанием в определенной национальной форме. Эта определенная форма, составляющая собственный смысл или

положительное качество народа, представляется прежде всего *языком.* Язык как определенное выражение, особая качественность всемирного разума, соединяя тех, которые говорят *этим* языком, не разобщает их, однако, с теми, которые говорят на другом языке, так как все языки суть лишь особые качественности *всеединого слова,* все соизмеримы в нем между собою или понятны друг для друга.

Множественность языков сама по себе есть нечто положительное и нормальное, не менее чем множественность грамматических элементов и форм в каждом из этих языков. Ненормально только взаимное непонимание и происходящее отсюда разобщение. В священном сказании о вавилонском столпе[1] небесною карой (и вместе с тем естественным следствием) за стремление к внешнему и безбожному единству представляется потеря внутреннего единства и солидарности, выражающаяся во взаимно непонятных говорах (что возможно и при тождественном лексическом составе). Если бы внутреннее нравственное единство не было потеряно, то различие языков не было бы бедою: им можно было бы научиться и незачем было бы рассеиваться по лицу земли. Но дело было не в творческом возникновении языков, а в их *смешении.* «Сойдем и смешаем *(набла)* там говор их *(сафатам),* чтобы не понимал каждый говора ближнего своего. И рассеял Превечный их оттуда по лицу всей земли, и перестали строить город; потому называется имя его Бабель (смешение), ибо там смешал Превечный говоры всей земли, и оттуда рассеял их Превечный по лицу всей земли» (Быт. XI, 7–9). Ясно, что это сказание вовсе не относится к происхождению множественных языков, так как для того, чтобы быть смешанными, они уже должны были существовать.

Полный смысл этого древнего откровения, поразительный по своей глубине, понятен только при сопоставлении Книги Бытия с новозаветною книгою Деяний апостолов. «При наступлении дня Пятидесятницы все они были *единодушно вместе.* И внезапно сделался шум с неба, как бы несу-

[1] Быт. 11, 1–9. – *Прим. изд.*

щегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить *на иных языках,* как Дух давал им провещевать. В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами. Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение, ибо каждый слышал их говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, толкуя меж собою: сии говорящие – не все ли Галилеяне? Как же мы слышали каждый собственное наречие, в котором родились, – Парфяне и Мидяне, и Эламиты, и живущие в Месопотамии, Иудее и Каппадокии, Понте и Асии, Фригии и Памфилии, Египте и частях Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне, – слышали их, нашими языками говорящих о великих делах Божиих?» (Деян. II, 1–11).

Единство в истинном смысле осуществляется во многом, не упраздняя его, а освобождая его от границ исключительности. Единоязычие по действию Духа Божия есть общение и понятность многих *раздельных, разделяющихся, но не разделяющих языков.* Не так понимают это дело изобретатели и сторонники разных волапюков и эсперантов, сознательные или бессознательные подражатели вавилонских столпотворителей[1].

Нормальное отношение между языками есть вместе с тем и нормальное отношение между народами (оба понятия по-славянски выражаются одним словом). Как истинное единство языков есть не *одноязычие,* а *всеязычие,* т.е. общность и понятность, взаимопроникание всех языков с сохранением особенностей каждого, так и истинное единство народов есть не однонародность, а всенародность, т.е. взаимодействие и солидарность всех их для самостоятельной и полной жизни каждого.

[1] Внутренняя связь и контраст между вавилонским столпотворением язычников и сионским собранием апостолов, как между нарушением и восстановлением нормы, ясно указаны в церковных песнях на день Пятидесятницы.

VII

Когда мы, научившись другому языку, понимаем иноземца, говорящего на этом его родном, а для нас чужом языке, – понимаем не только значение слов, им произносимых, но вступаем с ним при помощи этой речи в настоящее общение чувств, мыслей и стремлений, мы уже тем самым ясно показываем, что действительное единство людей не исчерпывается единством народности. Отрицать этот факт, факт междуязычного и международного, следовательно, всечеловеческого общения, невозможно, но, может быть, это общение есть только поверхностное отношение, не имеющее за собою никакого реального единства? Так думают многие, утверждающие, что народ есть реальное целое, тогда как человечество – только родовое понятие, отвлеченное от взаимодействий, в которые вступают между собою отдельные, по существу внешние друг другу народы. Предоставляя метафизике вопрос о том, насколько *всякое* взаимодействие предполагает существенное единство взаимодействующих, заметим пока, что свойство *тех* именно взаимодействий, в которые вступают между собою различные народы или люди, принадлежащие к различным народам, требует, независимо ни от какой метафизики, принять между ними такое же по крайней мере реальное единство, какое принимается внутри каждого народа между лицами и группами, его составляющими.

На каких основаниях признаем мы народность реальною силой и народ чем-то действительно единым, а не простым скоплением многих человеческих единиц? Подобный вопрос относительно семьи решается указанием на *очевидную* физическую связь. Относительно народа указывают на три основания.

1) *Предполагаемая физическая связь,* или единство происхождения. Но это *предположение* имеет не только равную, но и несравненно большую силу в применении к человечеству, нежели относительно народности. Первоначальное единство человеческого рода есть не только догмат веры трех монотеи-

стических религий, но и господствующее мнение среди философов и естествоиспытателей, тогда как ближайшее единство физического происхождения в пределах национальности есть в огромном большинстве случаев заведомая фикция.

2) *Язык*. Единство языка связывает говорящих им, но мы знаем, что различие языков не мешает единодушию, единомыслию и даже единословию людей; ибо в этом различии не упраздняется, а проявляется единое внутреннее слово, несомненно общее всем людям, так как все, при известных условиях, могут понимать друг друга, на каких бы языках они ни говорили; и это не есть поверхностный результат внешнего взаимодействия, ибо то, что здесь взаимно понимается, не относится только к случайным предметам, а обнимает самое внутреннее содержание души человеческой, и, следовательно, уже в этой глубочайшей и действительнейшей основе жизни заключается реальная связь и единство всех людей. Различие языков есть различие существенных форм душевной жизни, и это важно, поскольку каждая из таких форм представляет особую качественность души, однако еще важнее то содержание, которое каждая из них воспринимает по-своему и которое, всеми воспринимаемое, ни одною не исчерпываемое и ни одну не исключающее, есть положительное и самостоятельное начало скрытого единства и явного объединения для всех.

Язык есть самое глубокое и основное выражение народного характера, но как различие индивидуальных характеров не мешает реальному единству народа, включающего в себя всех этих разнохарактерных людей, так и различие характеров национальных не может мешать реальному единству всех народов в человечестве, которое есть тоже «характер».

3) *История*. Если история национальная есть основа единства народного, то история всеобщая или всемирная есть основание для более широкого, но не менее крепкого единства всечеловеческого. Более того, национальная история вовсе не мыслима иначе, как нераздельным членом всемирной истории. Попробуйте представить русскую историю

в смысле исключительной национальной самобытности. Если бы даже удалось всякими неправдами устранить скандинавское происхождение нашего государства, то уже никак нельзя отрицать, что крещение Руси греками сразу вводит наш народ в сферу жизни всемирной, сверхнациональной. Само по себе, по содержанию своему, христианство есть истина абсолютная, следовательно, сверхчеловеческая и тем более сверхнародная. Но и с чисто исторической стороны ни к какой отдельной национальности его приурочить невозможно: как отделить здесь еврейское зерно от халдейских и иранских, египетских и финикийских, греческих и римских оболочек? И вместе с тем без этого национального зерна и без этих национальных оболочек не было бы христианства как положительного откровения и, следовательно, не было бы заложено основание всемирного Царства Божия. Но, каково бы ни было значение национальных стихий в историческом образовании всемирной религии, народы новые, как Россия, явившиеся после утверждения христианства и принявшие его в готовой форме, как окончательное откровение высшего безусловного Добра, не могут уже искать в самих себе подлинного источника своей жизни; их история может иметь смысл только как более или менее совершенное усвоение данного, более или менее успешное приготовление к исполнению задачи, уже поставленной христианством. И понятно, что в самом этом приготовительном процессе один христианский народ не может и не должен оставаться в обособлении, отчуждении и вражде к другим, ибо такое отношение противно самому существу христианства, и нельзя готовиться к исполнению известной задачи, утверждаясь в прямом противоречии с внутренним ее смыслом. Россия решительно подтвердила свое исповедание христианского универсализма, когда в самую важную и славную эпоху своей новой истории окончательно вышла из национальной замкнутости и явила себя живым членом международного целого. И только тогда раскрылась и национальная сила России в том, что до сих пор более всего значительно и ценно у нас не

только для нас самих, но и для других народов: на мощном стволе оевропеившейся петровской государственности вырос прекрасный цвет нашей глубокой, задумчивой и нежной поэзии. Русский универсализм – который так же не похож на космополитизм, как язык апостолов на волапюк, – связан с именами Петра Великого и Пушкина: пусть же назовут другие, равные этим национальные русские имена!

Как единичный человек имеет смысл своего личного существования только чрез семью, чрез связь свою с предками и потомством, как семья имеет пребывающее жизненное содержание только среди народа и народного предания – так точно и народность живет, движется и существует, только носимая средою сверхнародною и международною; как в отдельном человеке и чрез него живет весь ряд преемственных поколений, как в совокупности этих родов живет и чрез них действует единый народ, так в полноте народов живет и совершает свою историю единое человечество.

Если народ есть действительный факт, а не отвлеченное родовое понятие, если внутренний, органический характер связи, соединяющей народы друг с другом во всемирной истории, есть также действительный факт, то таким же фактом должно признать и человечество в его целости, ибо действительные и живые органы могут быть только органами действительного и живого тела, а никак не отвлеченного понятия. И та самая безусловная нравственная солидарность в Добре, которая связывает человека с его предками и потомками, образуя нормальную семью, – она же через эти первые и ближайшие освободительные узы связывает его и с тем всемирным целым, которое сосредоточено в человечестве. Полное собирательное подлежащее, или «воспринимающее», совершенного Добра, полный образ и подобие Божества, или носитель действительного нравственного порядка (Царства Божия), есть человечество. Но, как уже сказано, по самому существу нравственного порядка, или нравственной организации, каждая часть или каждый член великого собирательного человека причастен абсолютной полноте целого,

так как он необходим для этой полноты не менее, чем она для него. Нравственная связь есть связь совершенно обоюдная. Как человечество немыслимо отдельно от народов, его составляющих, народ отдельно от семей и семья отдельно от единичных лиц, точно так же и наоборот: единичный человек невозможен (не только физически, но и нравственно) вне родовой преемственности поколений, нравственная жизнь семьи невозможна вне народа и жизнь народа – вне человечества. Этот труизм охотно всеми принимался до последнего времени в полном своем составе, но с некоторых пор (по причинам, которые еще темны для существующих систем философии истории) вошло в обычай вопреки всякой логике отделять от этой азбучной истины ее необходимую вершину и внутреннюю зависимость народа от человечества объявлять фантазией и химерой. Соглашаются, что дурной сын и дурной отец, человек, не почитающий своих предков и не заботящийся о воспитании своих (физических или духовных) потомков, не может быть хорошим патриотом, а плохой патриот не может быть настоящим служителем общего блага; допускают также и в обратном порядке, что плохой патриот не может быть нормальным семьянином, а плохой семьянин – нормальным человеком. Но не хотят признать, что та же солидарность между различными степенями нравственной организации не позволяет быть настоящим, добрым патриотом (а вследствие того нормальным носителем семейной, а наконец, и личной жизни) такому человеку, который равнодушен к единому высшему благу всех народов вместе. Между тем совершенно ясно, что если кто высшею целью ставит благо своего народа, отдельно взятого, безотносительно к другим, то он, во-первых, отнимает у Добра существенный признак всеобщности и, следовательно, искажает самую цель; во-вторых, отделяя благо одного народа от блага других, тогда как они в действительности солидарно связаны, он искажает идею своего народа, а из этого двойного искажения следует, в-третьих, что такой человек может служить только искаженному народу, сообщая ему искаженное добро, т.е. он может

служить только злу, и, принося только вред своему отечеству, должен быть признан плохим патриотом.

Добро обнимает собою все частности жизни, но само оно *неделимо*. Патриотизм, как добродетель, есть часть общего должного отношения ко всему, и эта часть в нравственном порядке не может быть отделена от целого и противопоставлена ему. В нравственной организации один народ не может преуспевать *на счет* других, не может утверждать себя положительным образом в ущерб или во вред другим. Как положительное нравственное достоинство частного человека познается из того, что его преуспеяние истинно полезно всем другим, так и преуспеяние народа, верного нравственному началу, необходимо связано со всеобщим добром. Эта логическая и нравственная аксиома грубо извращается в ходячем софизме: мы должны думать только о своем народе, так как он добр, и, следовательно, его преуспеяние всем на пользу. Здесь с поразительным легкомыслием проглядывается или с поразительною наглостью отстраняется та очевидная истина, что самое это отчуждение своего народа от других, это *исключительное* признание его добрым по преимуществу есть уже зло и что на этом злом основании ничего, кроме зла, произойти не может. Одно из двух: или нужно, отрекаясь от христианства и вообще единобожия, согласно которому «никто не благ, кроме Бога»[1], признать свою народность *саму по себе* за благо (т.е. за высшее благо), то есть поставить ее на место Бога; или же должно допустить, что народ становится благим не в силу простого факта данной народности, а лишь сообразуясь и делаясь причастным абсолютному Добру, что, очевидно, возможно лишь при добром отношении ко всему, а в настоящем случае прежде всего к другим народам; народ не может быть действительно добрым, пока он питает к другим злобу или отчуждение, пока он не признает в них своих ближних, не любит их, как самого себя.

Этим определяется и нравственная обязанность настоящего патриота – служить народу в Добре, или истинному

[1] Марк. 10, 18. – *Прим. изд.*

благу народа, нераздельному от блага всех, или – что то же – *служить народу в человечестве и человечеству в народе*. Такой патриот во всяком чужом племени и народности найдет положительную, добрую сторону и чрез нее будет связывать это племя и этот народ со своим собственным – для блага того и другого.

Когда говорят о сближении народов, о международных соглашениях, дружбах и союзах, прежде чем радоваться или печалиться по этому поводу, нужно знать, *в чем* происходит сближение или соединение: в добре или зле. Самый факт соединения ничего не решает. Если двух соединяет ненависть к третьему – будут ли это два частных человека или два народа, – соединение их есть зло и источник нового зла. Соединяет их взаимный интерес или общее им благо – вопрос не решается и этим, ибо интерес может быть недостойным, благо может быть мнимым и тогда соединение народов, как и единичных людей, в этом недостойном интересе, в этом мнимом благе если не есть прямо зло, то не может быть и добром, желательным ради него самого. Всякое соединение людей и народов может быть положительно одобрено, лишь поскольку оно содействует нравственной организации человечества, или организации в нем безусловного Добра. Мы нашли, что окончательное *подлежащее* этой организации – реальное существо *нравственного порядка* – есть собирательный человек, или человечество, последовательно расчлененное на свои органы и элементы – народы, семьи и лица. Теперь, зная, *кто* организуется нравственно, мы должны решить, *в чем* он организуется – рассмотреть вопрос о *всеобщих формах нравственного порядка*.

VIII

Должное или достойное отношение человека к высшему миру, к другим людям и к низшей природе организуется собирательно в формах церкви, государства и хозяйственного общества, или земства.

Индивидуальное религиозное чувство получает свое объективное развитие и осуществление в Церкви (вселенской), которая есть, таким образом, *организованное благочестие.*

С точки зрения религиозной нравственности человек живет в трех различных средах: мирской, или условной («мир сей»[1]), божественной, или безусловной (Царство Божие), и посредствующей между ними, или реально их связывающей, собственно религиозной (церковь).

Останавливаться окончательно на прямой противоположности между миром и Божеством, между землею и небом противно здравому религиозному чувству. Пусть мы даже искренно готовы смотреть на весь мир как на негодную пыль; но ведь эта пыль не боится нашего презрительного взгляда – она *остается. На ком?* Если скажем, что на Божестве, это будет явно нечестиво, если же признаем мирскую пыль только призраком нашего воображения, то наше собственное *я,* подлежащее томительному кошмару явлений, бессильное перед созданными им призраками, само окажется негодною пылинкою, откуда-то попавшею в око вечности и безнадежно смущающею его чистоту, – и этот второй взгляд будет еще нечестивее первого. Поскольку все в конце концов сводится к Богу, чем презрительнее относимся мы к мирскому бытию, тем недостойнее наши понятия о существе абсолютном, и когда мы объявляем, что мир есть чистое ничто, то впадаем в крайнее богохульство, так как все дурные стороны бытия, которые словесным отрицанием не упраздняются, мы должны тогда приписывать прямо и непосредственно самому Богу. Этой диалектики нельзя избегнуть, пока признается только два противоположных термина. Но есть третий, посредствующий, существует историческая среда, в которой негодный прах земли чрез искусную систему удобрения перерождается в благотворную почву будущего Царства Божия.

Здравое религиозное чувство требует от нас не отрицания и упразднения мира, а только того, чтобы мы не принимали мир как безусловно самостоятельное начало нашей

[1] 1 Коринф. 1, 20. – *Прим. изд.*

жизни, – будучи *в мире,* мы не только должны становиться сами *не от мира*[1], но в этом качестве должны еще действовать и на мир так, чтобы и он переставал быть от себя и все более становился от Бога.

Сущность благочестия на высшей ступени сознания универсального состоит в том, чтобы достоинство безусловное признавать только за Божеством и лишь по связи с Ним ценить все остальное, как могущее иметь также абсолютную ценность, но не в себе и от себя, а в Боге и от Бога. *Все становится достойнее чрез установление своего положительного соотношения с единым достойным.*

Если бы все люди и народы были истинно благочестивы, т.е. почитали своим собственным благом единое абсолютное Благо и Добро, то есть Бога, то они, очевидно, были бы едины между собою, а будучи едины или солидарны друг с другом в Боге, они, очевидно, жили бы по-Божьи, – их единство было бы вместе с тем и святостью. Действительное же человечество, не сосредоточенное и не поднятое единым абсолютным интересом к Богу, рассеяно в своей воле между множеством относительных и бессвязных интересов; отсюда фактическая рознь и распадение, а на основе дурного факта не могут произойти акты добра, а потому деятельность распавшегося человечества *сама по себе* может приводить только к греху. Поэтому нравственная организация человечества должна начинаться с объединения его по существу и освящения его деятельности.

Совершенное единство и святость – в Боге, в мирском человечестве – рознь и грех, объединение и освящение – в церкви, примиряющей и согласующей распавшийся и греховный мир с Богом. Но чтобы объединять и освящать, церковь сама должна быть *единою* и *святою,* то есть должна иметь основание свое в Боге независимо от разрозненных и грешных людей, *нуждающихся* в объединении и освящении и, следовательно, не могущих получить это от самих себя. Итак, *церковь по существу есть единство и святость Божества*,

[1] Иоан. 15, 19; 17, 14. – *Прим. изд.*

но не самого по себе, а *поскольку оно пребывает и действует в мире,* – это есть Божество в своем *другом,* или действительная сущность богочеловечества. *Единство* и *святость* церкви проявляются в пространстве как ее универсальность, или *кафоличность,* и во времени – как апостольское преемство. Кафоличность (καθ'ὅλον – по целому или сообразно целому) состоит в том, что все церковные формы и действия связывают отдельных людей и отдельные народы с целым богочеловечеством как в его индивидуальном средоточии – Христе, так и в его собирательных кругах – в мире бесплотных сил, отшедших и в Боге живущих святых, а также и на земле борющихся верных. Поскольку в церкви все сообразуется с абсолютным целым, все кафолично, в ней падают все исключительности племенных и личных характеров и положений общественных, падают все *отделения* или разобщения и остаются все *различия,* ибо благочестие требует принимать единство в Боге не как пустое безразличие и скудное однообразие, а как безусловную полноту всякой жизни. Нет отделения, но сохраняется различие между невидимою и видимою церковью, ибо первая есть скрытая действующая сила второй, а вторая – становящаяся видимость первой, – они едины между собою по существу и различны по состоянию; нет отделения, но сохраняется различие в церкви видимой между многими племенами и народами, в единодушии которых единый Дух раздельными языками свидетельствует об единой истине и различными дарами и призваниями сообщает единое Добро; нет, наконец, отделения, но сохраняется различие между церковью учащих и поучаемых, между духовенством и народом, между умом и телом церкви, подобно тому как различие мужа и жены есть не препятствие, а основание для их совершенного соединения.

IX

Кафоличность церкви – основная форма нравственной организации человечества – есть сознательная и преднаме-

ренная солидарность всех членов вселенского тела в единой безусловной цели существования при полнейшем «разделении духовного труда» – даров и служений, эту цель выражающих и осуществляющих. Эта нравственная солидарность – своею сознательностью и добровольностью внутренне отличная от той естественной солидарности, которую мы находим между различными членами физического организма, а также между различными группами природных существ, – образует истинное *братство,* в котором заключаются для человека положительная *свобода* и положительное равенство. Человек не пользуется настоящею свободой, когда его общественная среда тяготеет над ним как внешняя и чужая. Такое отчуждение упраздняется по существу только принципом вселенской церкви, где каждый должен иметь в общественном целом не внешнюю границу, а внутреннюю полноту своей свободы. В таком восполнении со стороны «другого» человек *во всяком случае* нуждается, ибо со стороны своей естественной ограниченности он по необходимости есть существо зависимое и не может быть сам или один достаточным основанием своего существования. Отнимите у любого человека все то, чем он обязан другим, начиная от своих родителей и кончая государством и всемирною историей, – и не только от его свободы, но и от самого его существования не останется совсем ничего. Отрицать этот факт неизбежной зависимости было бы безумием. Не имея в себе достаточной *мощи,* человек нуждается в *помощи,* чтобы его свобода была делом, а не словесным только притязанием. Но та помощь, которую человек получает *от мира,* есть только случайная, временная и частичная, от Бога же через вселенскую церковь ему обещана помощь верная, вечная и всецелая. Только при такой помощи он может быть действительно свободен, то есть иметь силу, достаточную для удовлетворения своей воли. Действительная свобода человека, очевидно, несовместима с необходимостью того, чего он не хочет, и с невозможностью того, что требуется его волей[1]. Но всякий предмет хотения, всякое благо возможно для

[1] Рим. 7, 19. – *Прим. изд.*

человека только под условием, что живет он сам и живут те, кого он любит, следовательно, есть один основной предмет хотения – продолжение жизни и один основной предмет нехотения – смерть. Но именно пред этим и оказывается несостоятельною вся мирская помощь. Бедствие всех бедствий – смерть – оказывается здесь безусловною необходимостью, а благо всех благ – бессмертие – безусловною невозможностью. Значит, от мира человек не может получить действительной свободы. Только Богочеловечество, или Церковь, основанная на внутреннем единстве и всестороннем сочетании явной и тайной жизни в порядке Царства Божия, только Церковь, утверждающая существенное первенство духа и обещающая окончательное воскресение плоти, открывает человеку область положительного осуществления его свободы, или действительного удовлетворения его воли. Верить в это или не верить – не зависит от философского рассуждения. Но если совершеннейшая философия не может ни дать, ни отнять веры, то самого простого акта логической мысли достаточно, чтобы признать, что человек, желающий жить и приговоренный к смерти, не может, серьезно говоря, считаться свободным, а в таком положении с мирской, или природной, точки зрения, без сомнения, находится всякий человек и все человечество. Следовательно, только в другом, надмирском порядке, представляемом вселенскою Церковью, может вообще человек иметь положительную свободу. Не иначе как там возможно для него и положительное равенство.

При естественной неодинаковости людей – столь же неизбежной, сколько и желательной, – было бы очень печально, если бы все люди были духовно и физически на одно лицо, тогда и самая множественность людей не имела бы смысла – прямое равенство между ними в их частности или отдельности вовсе невозможно; они могут быть равны не сами по себе, а только чрез одинаковое свое соотношение с чем-нибудь другим, общим и высшим. Таково равенство всех перед законом, или гражданская равноправность. При всей своей важности в порядке мирского существования эта равноправность

по природе своей остается только формальною и отрицательною. Закон утверждает известные общие пределы человеческой деятельности, равно обязательные для всех и каждого, но он не входит в содержание ничьей жизни, никому не обеспечивает ее существенных благ и равнодушно оставляет за одним его беспомощное ничтожество, а за другим избыток всяких преимуществ. Мирское общество может признать за каждым человеком безусловное значение в смысле отвлеченной возможности, или принципиального права, но осуществление этой возможности и этого права дается только Церковью, которая, реально вводя каждого в богочеловеческую целость, каждому сообщает абсолютное содержание жизни и тем уравнивает всех, как все конечные величины равны между собою по отношению к бесконечности. Если в Христе, как говорит апостол, живет полнота Божества телесно, а в каждом верующем живет Христос[1], то где же тут место для неравенства? Приобщение абсолютному содержанию жизни через вселенскую Церковь, положительным образом освобождая и уравнивая всех, делает из них одно безусловно солидарное целое, или совершенное братство.

Поскольку это братство, совершенное по существу, обусловлено, однако, по происхождению, как ставшее и становящееся во времени, оно требует соответственной формы для богочеловеческой связи своей с прошедшим как таковым – требует религиозного преемства, или *духовного отчества*. Это требование удовлетворяется последним определением Церкви как *апостольской*.

X

Так как мы живем во времени, то и во времени должна сохраняться и через него передаваться связь нашей зависимости от начала божественного в его историческом явлении, именно как такая связь, в силу которой духовная жизнь нашего настоящего начинается *не от себя*, а от более ранних, или

[1] Колос. 2, 9. – *Прим. изд.*

старших, носителей богочеловеческой благодати. Единая, святая, соборная (кафолическая) Церковь есть необходимо Церковь *апостольская.* Апостольство, или посланничество, есть противоположность самозванства. Посланничество есть основание деятельности религиозное, самозванство – антирелигиозное. Именно в этом самом Христос указывает знак противоположности между собою и человеком беззакония (антихристом): Я пришел во имя Отца, и не верите Мне, а другой придет *во имя свое*, и поверите ему. – В христианстве достигает своего совершенного выражения первоначальная основа религии – благочестивое признание своей зависимости от родоначальника. «Отец послал Меня», «творю волю пославшего Меня»[1]. Единородный Сын есть посланный по преимуществу, апостол Божий по существу, и к нему, собственно, относится глубочайший и вечный смысл определения Церкви как апостольской (от которого зависит и другой, ближайший смысл – исторический). «Как послал Меня Отец, так Я посылаю вас»[2], – рожденные от Христа словом и духом апостолы посылаются им для духовного рождения новых поколений, чтобы непрерывно передавалась во времени вечная связь Отца и Сына, посылающего и посылаемого.

Сыновнее отношение есть первообраз благочестия, и единородный Сын Божий – *сын по преимуществу* – есть само благочестие, индивидуально воплощенное, и Церковь как собирательная организация благочестия должна им всецело определяться и в общественном строе своем, и в учении, и в священнодействиях. Христос как воплощенное благочестие есть путь, и истина, и жизнь своей Церкви.

Путь благочестия для всего сущего (разумеется, кроме единого Первоначала и Первопредмета всякого благочестия) состоит в том, чтобы идти не от себя и не от низшего, а от высшего, старшего, предпоставленного; это есть путь иерархический, путь священного преемства и предания. В силу этого, какие бы внешние формы ни принимал порядок церковного

[1] Иоан. 5, 36, 23, 30. – *Прим. изд.*

[2] Иоан. 20, 21. – *Прим. изд.*

управления под влиянием условий исторических, собственно церковная религиозная форма – преемство чрез рукоположение – идет всегда в порядке иерархическом – сверху вниз: не только миряне не могут рукополагать духовных отцов, но и в самом духовном чине необходим порядок степеней, так что только высшая – *святители* – представляет *деятельное* начало, передавая освящение двум другим.

Тем же благочестием – хотя с другой стороны или в другом отношении, теоретическом, – обусловлена *истина* Церкви. Истина Церкви, передающая нам ум Христов, не есть ни научная, ни философская, ни даже богословская – она заключает в себе только *догматы благочестия.* В этом факте содержится ключ к пониманию христианской догматики и тех соборов, которые занимались ее формулированием. В области вероучения интерес благочестия состоит, очевидно, в том, чтобы в представлениях о Божестве ничем не умалялась полнота религиозного отношения к нему, изначала данная в Христе как Сыне Божием и сыне человеческом. Все «ереси», от которых ограждалась Церковь своими догматическими определениями, так или иначе отрицали эту религиозную полноту, или всецелость и всесторонность нашего усыновления Богу чрез совершенного Богочеловека. Одни Христа признавали полубогом, другие получеловеком; то вместо единого богочеловека принимали какую-то двойную личность, то ограничивали богочеловеческое сочетание одною умопостигаемою стороною, признавая Божество не подлежащим ощутительному выражению, и т.д.[1].

Законный *путь* иерархического порядка, так же как и *истина* веры, имеет свое исполнение и оправдание в жизни

[1] Глубокий и важный смысл догматических споров, в которых дело шло о самой сущности христианской религии, или благочестия, был мною более определенно указан в других сочинениях. См. «Великий спор и христианская политика» (1883 г.), «Догматическое развитие церкви» (1886 г.), «La Russie et l'Eglise Univeselle» (1889 г.) [см.: Великий спор и христианская политика // Собр. соч. Т. 4. Догматическое развитие церкви вошло в первую часть работы: История и будущность теократии // Там же. La Russie et l'Eglise Universelle. Paris, 1889 (Россия и Вселенская Церковь. М., 1911). – *Прим. изд.*]. – Особенно ясен этот смысл в споре иконоборческом, которым и закончился на христианском Востоке круг догматического развития.

Церкви. Человеческая жизнь должна быть внутренне собрана, объединена и освящена действием Божиим, и превращена таким образом в жизнь богочеловеческую. И сущность дела, и принцип благочестия требуют при этом, чтобы процесс перерождения начинался сверху, от Бога, чтобы его основание было действием благодати, а не естественной воли человеческой, отдельно взятой, – требуется, чтобы процесс был *богочеловеческим*, а не человекобожеским. В этом значение *таинств* как собственного основания новой жизни. Нравственный смысл (со стороны религиозной нравственности, или благочестия), принадлежащий таинствам вообще, состоит именно в том, что здесь человек принимает свое должное положение безусловной зависимости от совершенно действительного, но вместе с тем совершенно таинственного, чувственно не познаваемого добра, которое ему дается, а не создается им. Перед таинством человеческая воля вполне отказывается от всего своего, остается в совершенной потенциальности, или чистоте, и через то становится способною, как чистая форма, к принятию сверхчеловеческого содержания. Чрез таинства та единая и святая сущность, которая есть Церковь сама в себе (Ding an sich, или *нуменон* Церкви, по философской терминологии), реально соединяет с собою или вбирает в себя внутреннее существо человека и делает его жизнь богочеловеческою.

Эта сверхъестественная для прочих царств природы (кончая рационально-человеческим), но совершенно естественная для царства Божия жизнь имеет свой правильный круг развития, главные моменты коего обозначаются Церковью в семи по преимуществу так называемых таинствах. Эта жизнь зарождается (в крещении), получает начало правильной организации, роста и укрепления (в миропомазании), излечивается от привходящих повреждений (в покаянии), питается для вечности (в евхаристии), восполняет или интегрирует единичное существо человека (в браке), создает духовное отчество как основу истинного порядка общественного (в священстве, или рукоположении) и, наконец, освяща-

ет болеющую и умирающую телесность для полной целости будущего воскресения (в соборовании, или елеосвящении)[1].

XI

Реально-таинственные залоги высшей жизни, или Царства Божия, получаемые в таинствах Церкви, не зависят в начале и существе своем от воли человека. Тем не менее эта высшая жизнь, как *богочеловеческая*, не может довольствоваться одним страдательным нашим участием, ее процесс требует сознательного и вольного содействия души человеческой высшему Духу. Хотя положительные силы для этого содействия идут с самого первого начала от благодати Божией (невнимание к этой истине порождает пагубные ошибки полупелагианства), но они усвояются волею человеческою, формально различающеюся от воли Божией, и проявляются в образе ее собственного действия (забвение этой второй истины, столь же важной, как и первая, выразилось в христологии ересью монофелитскою, а в нравоучении – квиэтизмом).

Собственно человеческие действия или поступки, сообразные благодати Божией (и ее предваряющим действием вызванные), очевидно, должны выражать нормальное отношение лица к Богу, к людям и к своей материальной природе, соответствуя трем общим основам нравственности: благочестию, жалости и стыду. Первое сосредоточенное деятельное выражение религиозного чувства, или благочестия, его *дело* по преимуществу есть *молитва*; такое же дело жалости есть *милостыня,* а дело стыда – воздержание, или *пост*[2]. *Этими тремя делами обусловливается со стороны человека начало и развитие в нем новой благодатной жизни, как это с удивительною ясностью и простотою изображено в священном повествовании о благочестивом центурионе Корнелии,*

[1] См. подробнее «Духовные основы жизни», изд. 3-е, 1897, и «La Russie et l'Eglise Universelle» (последняя глава).

[2] Эти три религиозно-нравственные делания подробно рассмотрены мною в первой части сочинения «Духовные основы жизни».

который был «творяй милостыни многи людям и моляйся Богу всегда», и далее, как он сам рассказывает: «От четвертого часа дня даже до сего часа бех постяся, и в девятый час *моляся* в дому моем, и се муж ста предо мною во одежде светле и рече: Корнилие, услышана бысть *молитва твоя* и *милостыня твоя* помянушася пред Богом» (следует повеление пригласить Симона, называемого Петром, обладающего словами спасения) (Деян. ап. X). Если скрытое, предваряющее действие благодати Божией, не отвергнутое Корнелием, побуждало его к делам человеческого добра и поддерживало его в этих делах – в молитве, милостыне и посте, то сами эти дела, как здесь прямо указывается, вызвали новые явные действия благодати Божией, причем замечательно, что как явление небесного ангела было лишь чрезвычайным средством для соблюдения установленного пути благочестия – для приглашения земного посланника Божия, земного посредника высшей истины и жизни, так точно последовавшее за проповедью Петра в доме Корнелия необычное и обильное излияние даров Св. Духа на новооглашенных не сделало излишним для них обычный, так сказать, органический способ реально-таинственного начинания благодатной жизни – чрез крещение (там же, конец главы).

Еще более знаменательно в этом типичном повествовании *то, чего в нем нет.* Ни ангел Божий, ни апостол Петр, вестник *мира Христова,* ни голос самого Духа Святого, внезапно открывшегося в новообращенных, не сказали центуриону италийской когорты того, что по новейшим представлениям о христианстве было самым важным и настоятельно необходимым для этого римского воина, – они не сказали ему, что он, становясь христианином, должен *прежде всего* отбросить оружие, *непременно отказаться от военной службы:* об этом, будто бы непременном, условии христианства – ни слова, ни намека во всем рассказе, хотя дело идет именно о представителе войска. Отречение от военной службы совсем не входит в новозаветное понятие о том, что требуется от мирского воина, чтобы стать ему полноправным граждани-

ном Царства Божия. Кроме тех условий, которые уже исполнялись центурионом Корнелием, – именно кроме молитвы, милостыни, поста – ему нужно еще «призвать Симона, нарицаемого Петром... он речет тебе глаголы, в них же спасешься ты и весь дом твой». И пришедшему Петру Корнелий говорит: «Ныне все мы пред Богом предстоим слышать *все, повеленное тебе от Бога»*[1]. Но в этом *всем*, что Бог велит апостолу сообщить римскому воину для его спасения, нет ничего о военной службе: «Отверз же Петр уста и сказал: поистине разумею, что не на лица зрит Бог, но во всяком языке боящийся его и делающий правду приятен Ему. Он послал слово сынам Израилевым, благовествуя мир чрез Иисуса Христа, сей есть всем Господь. Вы знаете происшедшее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном, как помазал Бог Духом святым и силою Иисуса из Назарета, и Он прошел, благовествуя и исцеляя всех насилованных от диавола, ибо Бог был с Ним. И мы свидетели всего, что сотворил Он в стране Иудейской и в Иерусалиме, – Его же и убили, повесив на древе. Сего Бог воскресил в третий день и дал Ему явлену быть – не всем людям, но нам, свидетелям преднареченным от Бога, которые с Ним ели и пили по воскресении Его от мертвых. И повелел нам проповедовать людям и засвидетельствовать, что Он есть нареченный от Бога судия живым и мертвым. О Нем все пророки свидетельствуют, что оставление грехов примет именем Его всякий верующий в Него. – И когда еще говорил Петр глаголы сии, напал Дух святый на всех, слышащих слово»[2].

Мы остановились на истории центуриона Корнелия не для того, собственно, чтобы возвращаться к особому вопросу о военной службе[3], а потому, что находим здесь яркое указание для решения общего вопроса об отношении церкви к государству, Христианства к Империи, Царства Божия к царству мирскому, или, что то же, вопроса о *христианском*

[1] Деян. 10, 5–6, 33. – *Прим. изд.*

[2] Деян. 10, 34–44. – *Прим. изд.*

[3] См. выше, в главе «Смысл войны».

государстве. Если центурион Корнелий, ставши вполне христианином, остался воином и, однако, не мог разделиться на два чуждых друг другу и не связанных между собою лица, то ясно, что он сделался *христианским воином.* Собрание таких воинов образует христианское войско. Но войско есть и крайнее выражение, и первая реальная основа государственности, следовательно, если может быть христианское войско, то тем самым и тем более может быть христианское государство. Решение вопроса историческим христианством именно в этом смысле есть факт несомненный. Рассуждению подлежит только вопрос о внутренних основаниях этого факта.

XII

Когда центурион Корнелий был язычником, то чувство жалости, которое заставляло его «раздавать многие милостыни»[1], оно же, конечно, побуждало его защищать слабых от всяких обид и принуждать буйных насильников к повиновению законам. Хотя он знал, что закон, как и всякая человеческая полезность, есть добро лишь относительное и подлежащее злоупотреблениям; хотя он слышал, может быть, о возмутительном злоупотреблении законной власти, которое допустил прокуратор Понций, под влиянием завистливого и злобного иерусалимского жречества осудивший на казнь добродетельного раввина из Назарета, но, как человек справедливый, Корнелий знал, что abusus non tollit usum[2], и от исключительных случаев не делал вывода к общему правилу. Настоящий римлянин (судя по имени), он с благородною гордостью сознавал и свою долю в общем призвании мировладычного города:

...Народами править державно,
Кротким защитою быть, оружьем смиряя надменных.[3]

[1] Деян. 10, 2. – *Прим. изд.*

[2] Злоупотребление не отменяет потребление (*лат.*).

[3] Вергилий. Энеида VI 851. – *Прим. изд.*

И это не было для него отвлеченным убеждением: в Палестине, где стояла его когорта, только римское оружие приостановило, хотя на время, ожесточенные междоусобия, династические и партийные, сопровождавшиеся дикими избиениями, а кругом по соседству идумейские и арабские кланы только под покровом той же римской власти стали понемногу выходить из состояния непрерывных войн и грубого варварства.

Итак, Корнелий не отступал от истины, когда уважал свое служение и считал государство и его главный орган – войско – силою, необходимою для общего блага. Должен ли он был изменить это свое суждение, ставши христианином? *В нем* открылась новая, высшая, чисто духовная жизнь, но разве этим упразднилось зло *вне его*? Ведь та жалость, которою оправдывалось его воинское служение, – ведь она относилась именно к страдающим от *внешнего зла,* которое осталось как было. Или, может быть, открывшаяся в нем высшая жизнь, не упраздняя внешнего зла, должна была упразднить в нем внутреннее добро – ту самую жалость, или милосердие, которое «помянулось перед Богом»[1] (см. выше), и заменить его равнодушием к чужим страданиям? Но такое равнодушие, или бездушие, есть отличительное свойство камня – низшей, а не высшей степени бытия. Или, не отказываясь от сострадания, христианин вместе с новою жизнью получает и особую силу побеждать всякое внешнее зло, не противясь ему принуждением, – побеждать его одним непосредственным нравственным действием, или чудом благодати? Предположение замечательно неосновательное, возможное только при полном непонимании как существа благодати, так и ее нравственных условий. Мы знаем, что Сам Христос встречался на земле с такою людскою средою, где Его благодать не могла творить чудес «по неверию их»; мы знаем, что в самой лучшей среде – в среде Своих апостолов – Он нашел «сына погибели»[2], мы знаем, наконец, что из двух разбойников на кресте покаялся только один, неизвестно, поддался ли бы он

[1] Деян. 10, 4. – *Прим. изд.*

[2] Марк. 6, 6; Иоан. 17, 12. – *Прим. изд.*

божественной силе при других обстоятельствах, но вполне известно, что его товарищ оказался для нее недоступным и при *таких* обстоятельствах.

Те, которые утверждают, что *всякий* злодей может быть разом обращен к добру и удержан от преступления одним непосредственным действием внутренней, благодатной силы, вовсе не вникают в то, о чем говорят. Если дело идет о внутренней, чисто духовной силе добра, то ведь она тем и отличается в этом своем качестве, что действует не как механический двигатель, фатально производящий внешние, фактические перемены, а действует только под условием ее внутреннего усвоения тем другим, на кого она действует, следовательно, результат действия никогда не предопределяется здесь доброю волей действующего, а зависит окончательно от свойства реакций другой стороны (истина, которую пример Иуды Искариота должен, казалось бы, сделать ясною и для слепого).

Благодатная сила Христа действовала на людей, грешных по немощи плоти, а не по твердости злой воли, на людей, не успокоившихся в своих грехах, а болевших ими и чувствовавших нужду во враче; об этих больных, готовых к исцелению, и сказал Христос, что они войдут в Царствие Божие прежде самодовольных праведников, которые из-за этого и враждовали против него, укоряя за снисходительное общение с мытарями и блудницами. Но и враги не могли найти повода упрекать его в потворстве кровожадным убийцам, нечестивым святотатцам, бесстыдным растлителям и всяким преступникам по ремеслу, врагам общежития человеческого. Но он оставлял их в покое? Да зачем же Ему было ими заниматься, когда существовали власти еврейские и римские, предназначенные именно для посильного противления злу принуждением.

По духу евангельскому (как и по букве) мы не должны обращаться к властям за принудительною защитой себя против личных и имущественных обид. Мы не должны тащить в суд и тюрьму человека, который нас ударит или снимет с нас шубу. Мы должны от всей души простить обидчика за те обиды, которые он нам наносит, и не оказывать ему за себя никакого

противодействия. Это ясно и просто. Ясно также, что мы не должны отдаваться злому чувству и против обидчика наших ближних – и его мы должны простить в душе и не переставать видеть в нем такого же человека, как мы. Но какую же *практическую* обязанность налагает на нас в этом случае нравственное начало? Может ли эта обязанность быть реально одинаковою при своей и при чужой обиде? Допускать обиду против себя самого – значит жертвовать собою, и это есть подвиг самопожертвования; допускать обиду других – значит жертвовать другими, и это уже никак не может называться самопожертвованием. Нравственная обязанность к другим, психологически основанная на жалости, не должна практически давать права одним насильникам и злодеям. Мирные и слабые люди также имеют право на нашу деятельную жалость, или помощь. И так как мы в качестве единичного человека не можем постоянно и достаточно помогать всем обиженным, то обязаны это делать в качестве человека собирательного, т.е. чрез государство. Политическая организация есть благо природно-человеческое, столь же необходимое для нашей жизни, как и наш физический организм. Христианство, давая нам высшее благо, духовное, не отнимает у нас низших, природных благ и не выдергивает из-под наших ног той лестницы, по которой мы идем.

Разве с появлением христианства, с возвещением Царства Божия исчезло для нас царство животное, растительное, минеральное? Если они не упразднены, то почему же должно быть упразднено воплощенное в политической организации царство природно-человеческое, которое в историческом процессе есть такая же необходимость, как те – в космическом? Мы не можем перестать быть животными, а должны будто бы перестать быть гражданами! Можно ли придумать более вопиющую нелепость?

Из того, что цель пришествия Христа на землю не могла состоять в создании царства от мира сего, или государства, – давно уже созданного, – неужели следует Его отрицательное отношение к государству? Из того, что Евангелие не касается внешних способов ограждения человечества от

грубо-разрушительного действия злых сил, можно было бы что-нибудь заключать только в том случае, если бы Евангелие явилось до основания государства, в обществе беззаконном, бессудном и безвластном. Но зачем же было снова давать в Евангелии те гражданственно-юридические уставы общежития, которые за много веков раньше были уже даны в пятикнижии? Христос, если не хотел их отвергнуть, мог только подтвердить их, *что Он и сделал:* «Ни одна йота и черта из закона не прейдет... Я пришел не разрушить закон, а исполнить»[1].

Но благодать и истина, явившиеся в Христе, упразднили будто бы закон. Когда же, однако, это случилось, *когда именно?* Тогда ли, когда Иуда предал своего учителя, тогда ли, когда Ананий и Сапфира обманули апостолов[2], тогда ли, когда диакон Николай под предлогом братства завел половую распущенность[3] или когда коринфский христианин предался кровосмешению?[4] Или тогда, когда Дух писал через пророка новозаветного церквам в лице их предстоятелей – одному так: «Знаю твои дела, что имеешь имя, будто жив, а в самом деле – мертв» (Откров. III, 1), а другому так: «Знаю твои дела, что ни холоден ты, ни горяч. О, если бы ты был или холоден, или горяч! Но так как ты тепловат, и ни горяч, ни холоден, – изблюю тебя из уст Моих» (15, 16).

А если благодать и истина от первого своего явления и доныне не овладели ни всем, ни даже большею частью христианского человечества, то спрашивается: каким образом и в ком упразднился закон? Мог ли упразднриться закон благодатию в тех, кто не вмещает ни благодати, ни закона? Не ясно ли, что для них, то есть для большинства человечества, закон до исполнения своего, по слову Христову, должен оставаться в собственной своей силе, именно как внешний предел их свободы? А чтобы быть действительно таким пределом, закон должен иметь за собою достаточную принудительную власть,

[1] Матф. 5, 17–18. – *Прим. изд.*

[2] Деян. 5, 1–3. – *Прим. изд.*

[3] Ср.: Откр.; Апок. 2, 6, 15. – *Прим. изд.*

[4] 1 Коринф. 5, 1. – *Прим. изд.*

то есть должен воплощаться в государственной организации с ее судами, полицией, войсками. И поскольку христианство не упразднило закона, оно не могло упразднить и государства. Но из этого разумного и необходимого факта – неупразднения государства, как внешней силы, вовсе не следует, чтобы внутреннее отношение людей к этой силе, а чрез это и самый характер ее деятельности – в общем и в частностях – остался безо всякой перемены. Химическое вещество не упразднено в телах растительных и животных, но получило в них новые особенности, и не напрасно существует целая наука «органической химии». Подобное же есть основание и для *христианской политики.* Христианское государство, если только оно не остается пустым именем, должно иметь определенные отличия от государства языческого, хотя оба они, как *государства,* имеют одинаковую основу и общую задачу.

XIII

«Выедет крестьянин в поле землю пахать, наскочит на него половец, самого убьет, коня угонит; придут потом на село половцы толпою, всех крестьян перебьют, дома сожгут, жен уведут в полон, а князья в это время своими усобицами занимаются»[1]. – *Жалость* к этим крестьянам, чтобы не ограничиваться одними чувствительными словами, должна была естественно перейти в организацию крепкой и единой государственной власти, достаточной для защиты крестьян от княжеских усобиц и половецких набегов.

Когда в другой стране величайший ее поэт восклицал с глубокою скорбью, которую он показал не на одних только словах:

Ahi, serva Italia dei dolor' ostello,
Nave senza nocchiero in gran tempesta![2]

[1] Полн. собр. русских летописей. М., 1962. Т. 1. С. 277. – *Прим. изд.*

[2] Италия – раба, пристанище страданий,
Корабль без кормчего среди великих бурь.
(Данте А. Божественная комедия. Чистилище VI 78).

– та же самая жалость прямо побуждала его призывать из-за Альп верховного носителя государственной власти, установителя общественного порядка, сильного защитника от непрерывных и нестерпимых мелких насилий: и эта сказавшаяся в стольких местах «Божественной комедии» жалость к действительным бедствиям Италии, и это обращение к полновластному государству, как необходимому средству спасения, приняли у Данта форму отчетливого, продуманного убеждения в книге «О Монархии».

Бедствия безгосударственной или слабогосударственной жизни, вызывавшие жалость Владимира Мономаха или Данта, упраздняются или ограничиваются только крепким государством и с его исчезновением возникли бы непременно опять. Чисто нравственные побуждения, внутренне удерживающие людей от взаимного истребления, бывшие явно недостаточными в XII и XIII веке, хотя, может быть, развились и усилились в настоящее время (вопрос спорный), но чтобы они стали теперь вполне достаточными сами по себе – об этом смешно и говорить, и если жители итальянских городов не проявляют свою партийную вражду в ежеминутной резне, то слишком ясно, что этим они обязаны только принудительному строю государства с его войском и полицией. Что касается до России, то, не говоря о княжеских усобицах и о кулачных «народоправствах», те дикие инородческие элементы, которые московское царство и всероссийская империя с таким трудом и постепенностью оттесняли все далее и далее к пределам страны, без сомнения, более покорились, чем переродились, и, если бы на закавказской, туркестанской и сибирской границах штык и пика – избави Боже – исчезли или ослабели, всякому моралисту пришлось бы сразу понять истинную сущность этих превосходных учреждений[1].

[1] Моему отцу еще удалось в детстве слышать воспоминания очевидцев о том, как вооруженные толпы инородцев на Волге открыто разбойничали, уводили русских путешественников целыми семьями в плен и всячески мучили. На Волге в настоящее время этого уже не бывает, но на Амуре, как известно, случается и теперь, значит, постоянная военная миссия государства у нас еще не закончилась, и если бы добродетельный центурион Корнелий жил в наши дни в России, то никакой нравственный мотив не мог бы ему препятствовать быть казачьим сотником в Уссурийском крае.

Как церковь есть собирательно-организованное благочестие, так государство есть собирательно-организованная жалость. Поэтому утверждать, что христианская религия по существу отрицает государство, – значит утверждать, что эта религия по существу отрицает жалость. На самом же деле Евангелие не только настаивает на нравственно-обязательном значении жалости, или человеколюбия, но решительно подтверждает и тот уже в Ветхом завете высказанный взгляд, что без человеколюбия не может быть и истинного благочестия: «Милости хощу, а не жертвы»[1].

Если же признавать жалость в принципе, то уже логически необходимо допускать и ту историческую организацию общественных сил и дел, которая выводит жалость из состояния бессильного, или тесно-ограниченного, чувства, дает ей действительность, широкое применение и развитие. Если я стою на точке зрения жалости, то я не могу отрицать то учреждение, благодаря которому можно *на деле жалеть, т.е. давать помощь и защиту* вместо десятков и самое большое сотен единиц – десяткам и сотням миллионов людей.

Определение государства (со стороны его нравственного смысла) как организованной жалости может отрицаться только по недоразумению. Некоторые из таких недоразумений нам нужно рассмотреть прежде, чем перейти к понятию *христианского* государства.

XIV

Указывают на суровый и нередко жестокий характер государства, очевидно противоречащий его определению как организованной жалости. При этом не различают суровости необходимой и целесообразной от бесполезной и произвольной жестокости. Между тем первая не противоречит жалости, а вторая, как злоупотребление, *противоречит смыслу самого государства,* и, следовательно, ни та, ни другая ничего не говорят против определения государства (разуме-

[1] Матф. 9, 13. – *Прим. изд.*

ется, нормального) как организованной жалости. Мнимое противоречие здесь основано на такой же поверхностной видимости, как если бы кто-нибудь указывал на бессмысленную жестокость неудачной хирургической операции, а также, кстати, на страдания больного даже при удачной операции как на очевидное противоречие с понятием хирургии, в смысле благодетельного искусства, помогающего людям в известных телесных страданиях. Слишком очевидно, что такие представители государственной власти, как, напр., Иван IV, так же мало свидетельствуют против человеколюбивой основы государства, как дурные хирурги против благотворности самой хирургии. Я сознаю, что образованный читатель имеет право чувствовать себя оскорбленным при напоминании ему такой азбуки, но если он знаком с новейшими течениями мысли в России, то он не сочтет меня виновником этого оскорбления.

Но государство даже и в самых нормальных своих проявлениях неизбежно бывает безжалостно. Жалея мирных людей, которых оно защищает от хищных насильников, оно с этими должно поступать безжалостно. Такая *односторонняя* жалость не соответствует нравственному идеалу. Это бесспорно, но опять-таки не говорит ничего против нашего определения государства, ибо, во-первых, жалость, хотя бы односторонняя, есть все-таки жалость, а не что-нибудь другое; а во-вторых, государство, даже нормальное, никак не есть выражение достигнутого нравственного идеала, а только одна из главных организаций, необходимых для достижения этого идеала. *Достигнутое* идеальное состояние человечества, или Царство Божие как осуществленное, очевидно, несовместимо с государством, но оно несовместимо и с жалостью. Когда все снова будет «добро зело», тогда кого же можно будет жалеть? А пока есть кого жалеть, есть кого и защищать, и нравственная потребность в целесообразно и широко организованной системе такой защиты, т.е. нравственное значение государства, остается в силе. А безжалостность государства к тем, от кого или против кого

приходится защищать мирное общество, – разве эта безжалостность, фактически несомненная, есть нечто безусловно роковое, и даже фактически – разве она что-нибудь неизменное? Разве это не исторический факт, что отношение государства к его врагам прогрессирует именно в смысле меньшей жестокости и, следовательно, большей жалости? Прежде их мучительно истребляли целыми семьями и родами (как еще и теперь делается в Китае); потом каждый стал отвечать за самого себя, далее изменился самый характер ответственности: перестали мучить преступников ради одного мучения; наконец, теперь ставят уже и положительную задачу нравственной помощи им. Чем же в последнем основании обусловлены такие перемены? Когда государство ограничивает или упраздняет смертную казнь, отменяет пытки и телесные наказания, заботится об улучшении тюрем и мест ссылки, не ясно ли, что, жалея и защищая мирных людей, страдающих от преступлений, оно начинает распространять свою жалость и на противную сторону – на самих преступников? Следовательно, указание на одностороннюю жалость начинает терять силу уже фактически. И именно лишь благодаря государству организация жалости перестает быть одностороннею, ибо людская толпа и теперь еще в своем отношении к общественным врагам руководится в большинстве случаев старыми безжалостными максимами: собаке собачья и смерть; поделом вору и мука; да чтоб и другим неповадно было. Такие максимы теряют практическую силу благодаря именно государству, которое более свободно в этом деле от односторонности в том и другом отношении, так как, властно сдерживая мстительные инстинкты толпы, готовой растерзать преступника, государство вместе с тем никогда не откажется от обязанности человеколюбия – противодействовать преступлениям, как хотели бы те странные моралисты, которые на деле жалеют только обидчиков, насильников и хищников при полном равнодушии к их жертвам. Вот уже действительно односторонняя жалость![1]

[1] См. выше, глава «Уголовный вопрос с нравственной точки зрения».

XV

Менее грубое недоразумение по поводу нашего понятия о государстве может явиться со стороны юристов-философов, видящих в государстве воплощение права как начала безусловно самостоятельного и отдельного от нравственности вообще и от мотивов милосердия в особенности. Действительное различие между правом и нравственностью было нами прежде указано[1]: оно не упраздняет связи между ними, а, напротив, обусловлено именно этою связью. Для того чтобы на место этого различия поставить отдельность и противоположность, нужно искать безусловного принципа, определяющего в последнем основании всякое правовое отношение, как такое, где-нибудь вне нравственной области и по возможности дальше от нее.

Таким вненравственным и даже противунравственным началом для права представляется прежде всего *сила* или мощь: Macht geht vor Recht[2]. Что правовые отношения в историческом порядке следуют за насильственными, – это так же несомненно, как и то, что в истории нашей планеты органическая жизнь явилась после и на основе процессов неорганических, из чего, конечно, не следует, чтобы собственным принципом органических форм, как таких, было неорганическое вещество. Игра естественных сил в человечестве есть лишь материал правовых отношений, а никак не их принцип, иначе в чем же было бы различие между правом и бесправием? Право есть *ограниченная* сила, но дело именно в том, *что* ограничивает силу. Подобным образом и нравственность можно определить как преодолеваемое зло, из чего не следует, чтобы принципом нравственности было зло.

Мы не подвинемся дальше в определении права, если взятое из физической области понятие силы заменим более человеческим понятием свободы. Что в глубочайшей основе всех правовых отношений лежит индивидуальная свобода, – это не-

[1] См. выше, глава «Нравственность и право».

[2] Сила дает право (*нем.*).

сомненно, но есть ли она действительно безусловный принцип права? Это невозможно по двум причинам: во-первых, потому, что она в действительности *не безусловна*, а во-вторых, потому, что она вообще не есть определяющий принцип *права*. По первому пункту я хочу сказать не то, что человеческая свобода никогда не бывает безусловной, а лишь то, что она не имеет этого характера в той области реальных отношений, в которой и для которой существует право. Предположим, что какой-нибудь во плоти живущий на земле человек действительно обладает безусловною свободою, т.е. что он может одним актом своей воли, независимо ни от каких внешних условий и посредствующих необходимых процессов, совершать все, что он хочет. Ясно, что такой человек стоял бы вне области правовых отношений: если бы его безусловно свободная воля определилась в сторону зла, никакое чужое действие не могло бы ее ограничить, она была бы недоступна для закона и власти, а если бы она определилась в сторону добра, то она сделала бы излишними всякую власть и всякий закон.

Итак, о безусловной свободе, как принадлежащей совсем к другой сфере отношений, нечего и говорить по поводу права: оно имеет дело только со свободою ограниченною и условною, и спрашивается именно, какого рода ограничения или условия имеют характер *правовой*. Свобода одного ограничивается свободою другого, однако не всякое такое ограничение выражает собою право. Если свобода одного человека будет ограничена свободою его ближнего, который свободно свернет ему голову или посадит его по своему усмотрению на цепь, то это вообще не называется правом, и во всяком случае такое ограничение свободы не представляет никаких специфических признаков правового принципа, как такого. Их нужно искать не в факте какого-нибудь ограничения свободы, а в равномерном и всеобщем характере ограничения: если свобода одного ограничивается равным образом, как и свобода другого, или если свободному действию каждого полагается общий для всех предел, тогда только ограничение свободы получает правовой характер.

Итак, принцип права есть свобода в пределах равенства, или обусловленная равенством, следовательно, свобода условная. Но и равенство, ее определяющее, не есть безусловно самостоятельный принцип для права. По существенному своему признаку правовая норма отвечает кроме требования *равенства* необходимо и требованию *справедливости.* Эти два понятия хотя и сродны, однако далеко не тождественны между собою. Когда фараон египетский издал закон, повелевающий умерщвлять всех еврейских новорожденных[1], то несправедливость этого закона, конечно, состояла не в одном только неравенстве отношения к еврейским и к египетским младенцам; и если бы фараон повелел затем умерщвлять не одних еврейских, но всех новорожденных вообще, то хотя этот новый закон удовлетворял бы требованию равенства, однако никто не решился бы назвать его справедливым. Справедливость не есть простое равенство, *а равенство в исполнении должного.* Справедливый должник есть не тот, который равно отказывается в уплате всем своим кредиторам, а тот, который всем им равномерно выплачивает свой долг; справедливый отец не тот, конечно, который одинаково равнодушен ко всем своим детям, а тот, который показывает им всем одинаковую любовь.

Есть, значит, равенство несправедливое и равенство справедливое, и право определяется последним, т.е. окончательно – справедливостью. Это понятие уже переводит нас прямо в область нравственную. А здесь, как мы знаем, каждая добродетель не есть отдельная клетка, а все они, в том числе и справедливость, суть различные видоизменения единого или, точнее, триединого начала, определяющего наше должное отношение ко всему; притом справедливость, как принадлежащая к области нравственного взаимоотношения человека с ему подобными, есть лишь видоизменение основного должного мотива таких отношений, именно жалости: *справедливость есть жалость, равномерно применяемая*[2].

---

1 Матф. 2, 16. – *Прим. изд.*

2 См. выше, глава «О добродетелях».

Итак, поскольку право определяется справедливостью, оно по существу своему связано с областью нравственною; все определения права, старающиеся отделить его от нравственности, не доходят до существа дела. Так, – кроме указанных – что значит знаменитое определение (Иеринга)[1], по которому «право есть защищенный или огражденный интерес»? Нет никакого сомнения, что право защищает интересы, однако не всякие. Какие же именно? Очевидно, только интересы справедливые, или, другими словами, оно защищает всякий интерес в меру его справедливости. Что же тут разумеется под справедливостью? Сказать, что справедливый интерес есть интерес, огражденный правом, очевидно, значило бы впасть в грубейший логический круг, избежать которого можно только, если разуметь и здесь справедливость по существу, т.е. в нравственном смысле. Это не мешает в самом нравственном начале признавать со стороны неизбежных условий его осуществления различные степени и сферы действия, каково различение правды внешней, формальной, или собственно юридической, от правды внутренней, существенной, или чисто нравственной, причем верховным и окончательным мерилом правого и неправого остается одно и то же начало – нравственное. Возможное столкновение между «внешнею» и «внутреннею» правдой в частных случаях само по себе ничего не говорит против их однородности, так как не меньшее столкновение может быть и при осуществлении самого простого и основного нравственного побуждения, напр., когда жалость требует от меня спасать из воды двух утопающих и, не имея возможности вытащить обоих, я должен выбирать между тем или другим: если факт столкновения между двумя движениями жалости не доказывает, что сама жалость есть начало, противоречащее самому себе, то случаи затруднительного выбора между сложными применениями права и нравственности в тесном смысле так

[1] Jhering R. von. Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung. 5 Auf. T. 1–2. Leipzig, 1891–1894 (Дух римского права в разные периоды его развития). – *Прим. изд.*

же мало могут убедить в их существенной и несводимой к единству противоположности. Так же мало убедительно и то, что понятия о справедливости и нравственности меняются исторически; это могло бы что-нибудь значить, если бы при этом права и законы оставались неизменными. Но они еще более разнятся по местам и временам. Итак, что же? Меняются понятия о справедливости, меняются права и законы, но остается неизменным одно: требование, чтобы права и законы были справедливы. Следовательно, независимо от всяких внешних условий остается внутренняя обусловленность права нравственностью. Чтобы избежать этого заключения, нужно уйти слишком далеко: в ту страну, виденную богомолками Островского, где законные просьбы к Махмуту Турецкому и Махмуту Персидскому должны были начинаться обращением: суди меня, судия *неправедный*[1]*!*

Определение Иеринга варьируется в той формуле, по которой право есть разграничение интересов в отличие от нравственности как *оценки* интересов. Что право разграничивает интересы – это так же несомненно, как и то, что оно их защищает. Но этот факт сам по себе еще не дает никакого понятия о существе права, ибо интересы разграничиваются и на таких основаниях, которые вовсе не имеют юридического характера, и, следовательно, определение оказывается слишком широким. Так, если разбойники в лесу, ограбив путешественников, оставят им жизнь, а себе возьмут только их имущество, то это, несомненно, будет разграничение интересов, но видеть здесь что-нибудь общее с правом можно разве только в том смысле, в котором всякое насилие есть выражение права – именно кулачного, или права силы. В серьезном же смысле право определяется, конечно, не фактами разграничения интересов, а общею и постоянною *нормой* такого разграничения. Чтобы иметь правовой характер, разграничение интересов должно быть правильным, нормальным, или справедливым. Различая нормальные разграничения интересов от ненормальных и относя к праву только первые, мы, очевидно, делаем их *оценку,*

[1] См.: Островский А. Н. Гроза. Акт II. Сцена I. – *Прим. изд.*

и, следовательно, мнимое противоположение между правом и нравственностью падает само собою. Когда мы находим какие-нибудь законы несправедливыми и стремимся к правовой их отмене, то, не выходя из области юридической, мы, однако, занимаемся не каким-нибудь реальным разграничением интересов, а прежде всего оценкою существующего разграничения, а оно в свое время тоже было обусловлено оценкою, только другою, с которою мы теперь не согласны.

Итак, если нравственность определяется как оценка интересов, то право по существу входит в нравственность. Этому нисколько не противоречит то, что мерило оценки для права и для нравственности (в тесном смысле) – не одно и то же: самое это различие, т.е. необходимость допустить область юридических отношений вне области отношений чисто нравственных, имеет не другое какое-нибудь, а опять-таки нравственное основание, именно в требовании, чтобы высшее, окончательное добро осуществлялось безо всякого внешнего принуждения, следовательно, при известном просторе выбора между добром и злом, или, выражаясь парадоксально, высшая нравственность требует некоторой свободы и для безнравственности, что и осуществляется правом, обязывающим индивидуальную волю лишь к минимальному, необходимому для общежития, добру и ограждающим ее – в интересах истинного нравственного, т.е. свободного, совершенства – от бессмысленных и зловредных опытов принудительной праведности и насильственной святости[1].

Итак, если государство есть объективное устроение права, то именно в силу этого оно входит неизбежно в нравственную, т.е. должную, обязательную для доброй воли, организацию человечества.

XVI

Связь права с нравственностью дает возможность говорить и о христианском государстве. Было бы несправедливо

[1] См. выше, гл. «Нравственность и право».

утверждать, что до христианства государство было лишено нравственной основы. Не говоря о царствах Иудейском и Израильском, которым пророки прямо ставили нравственные нормы и обличали за их неисполнение, и в языческом мире достаточно вспомнить хотя бы образ афинского царя Тезея, с опасностью жизни освобождающего сограждан от каннибальской дани Криту, чтобы и здесь признать основной нравственный мотив государства, именно жалость, требующую деятельной помощи обиженным и страдающим. Значит, различие между христианским и языческим государствами не в естественной их основе, а в иных отношениях. С христианской точки зрения государство есть только часть в организации собирательного человека, – часть, обусловленная другою, высшею частью – церковью, от которой оно получает свое освящение и окончательное назначение – служит косвенным образом в своей мирской области и своими средствами той абсолютной цели, которую прямо ставит церковь, – приготовлению человечества и всей земли к Царству Божию. Отсюда две главные задачи государства – консервативная и прогрессивная: *охранять основы общежития, без которых человечество не могло бы существовать, и затем улучшать условия этого существования,* содействуя свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носительницами будущего совершенного состояния и без которых, следовательно, Царство Божие не могло бы осуществиться в человечестве. Ясно, что как без консервативной деятельности государства человечество распалось бы и *некому* было бы войти в полноту высшей жизни, так без прогрессивной деятельности государства человечество оставалось бы всегда на одной ступени исторического процесса, никогда не достигло бы до способности окончательно принять или отвергнуть Царство Божие и, следовательно, людям *не для чего* было бы жить.

В язычестве преобладала исключительно консервативная задача государства: хотя оно способствовало историческому прогрессу, но лишь помимо своей воли и своего

сознания. Высшая цель деятельности не ставилась самими деятелями, не была целью для них, еще не слыхавших «Евангелия Царствия»[1]. Поэтому самый прогресс здесь, хотя и отличался формально от постепенного усовершенствования царств внешней природы, не имел, однако, по существу чисто человеческого характера: недостойно человека двигаться невольно к неведомой ему цели. Прекрасно изображаются в Слове Божием великие языческие монархии под видом могучих и диковинных *зверей*, которые быстро появляются и так же быстро исчезают. Природный, земной человек не имеет окончательного значения, не может иметь этого значения и созданное таким человеком государство – его собирательное воплощение. Но это языческое государство, будучи по существу условным и преходящим, утверждало себя как абсолютное. Язычники начали с обожествления индивидуальных *тел* (астральных, растительных, животных и особенно человеческих) в множестве всевозможных богов, а кончили обожествлением собирательного тела – государства (культ монархов в восточных деспотиях, апофеоз римских цезарей).

Заблуждение язычников состоит не в том, что они признавали за государством положительное значение, а только в том, что они считали его имеющим это значение *от себя*. Это была явная неправда. Как индивидуальное, так и собирательное тело человека не имеет своей жизни от себя, а получает ее от живущего в нем духа, что наглядно доказывается разложением как индивидуальных, так и собирательных тел. Совершенное же тело есть то, в котором живет Дух Божий. Поэтому христианство требует от нас не того, чтобы мы отрицали или ограничивали полновластность государства, а чтобы мы вполне признавали то начало, которое может дать государству действительную полноту его значения – нравственную его солидарность с делом Царства Божия на земле, при внутреннем подчинении всех мирских целей единому Духу Христову.

[1] Матф. 4, 23; 9, 35. – *Прим. изд.*

XVII

Возникший с появлением христианства вопрос об отношении Церкви к государству получает с указанной точки зрения окончательное, принципиальное решение. Церковь, как мы знаем, есть богочеловеческая организация, нравственно определяемая благочестием. По самому существу этого мотива в Церкви божественное начало решительно преобладает над человеческим, в их связи первое преимущественно деятельное, а второе по преимуществу страдательно: так, очевидно, должно быть при прямом соотношении человеческой воли с высшим началом. Деятельное проявление этой воли, требуемое самим Божеством, возможно только в мирской области, собирательно представляемой государством и имеющей свою действительность раньше откровения божественного начала и вне прямой зависимости от него. *Христианское* государство связано с Божеством, как и Церковь, оно есть также в известном смысле богочеловеческая организация, но уже с преобладанием человеческого начала, что возможно только потому, что это государство имеет реализацию божественного начала *не в себе,* а *перед* собою – в Церкви, так что Божество дает здесь, в государстве, полный *простор* человеческому началу и его *самодеятельному* служению высшей цели. С нравственной точки зрения одинаково необходимо и самостоятельное действие человека, и его безусловно подчиненное отношение к Божеству, как такому, решение же этой антиномии, совмещение обоих положений, возможно только через различение двух сфер жизни (религиозной и политической) и двух непосредственных ее мотивов (благочестия и жалости) – соответственно различию ближайшего предмета действия при единстве окончательной цели. Благочестивое отношение к Божеству (совершенному) требует жалости к людям. Христианская церковь требует христианского государства. Здесь, как и везде, *разобщение* вместо *различения* ведет непременно к *смешению,* а смешение ведет к раздору и гибели. Полное отделение церкви от государства принужда-

ет церковь к одному из двух: или отказаться от всякого деятельного служения Добру и предаться квиэтизму и равнодушию, что противно духу Христову, или же, имея ревность к деятельному приготовлению мира для пришествия Царства Божия, но не имея в разобщении и отчуждении от государства никаких способов для реализации своего духовного действия, церковь в лице своих властных представителей сама хватается за реальные орудия мирского действия, вмешивается во все земные дела и при несомненной чистоте и высоте первоначальной цели все более и более о ней забывает в заботе о средствах, и если бы такому смешению дозволено было упрочиться, то церковь потеряла бы самое основание своего бытия. Не менее пагубным оказывается это разобщение и для другой стороны. Отделенное от церкви государство или совсем отказывается от духовных интересов, лишается высшего освящения и достоинства и вслед за нравственным уважением теряет и материальную покорность подданных; или же, сознавая важность духовных интересов в жизни человеческой, но не имея, при своем отчуждении от церкви, компетентной и самостоятельной инстанции, которой оно могло бы предоставить высшее попечение о духовном благе своих подданных, или о воспитании народов для Царства Божия, государство решается брать эту заботу всецело в свои руки; а для этого ему пришлось бы последовательно присвоить себе ex officio[1] высший духовный авторитет, что было бы безумною и пагубною узурпацией, напоминающею «человека беззакония» последних дней: ясно, что государство, забывая свое сыновнее положение относительно церкви, выступало бы тут во имя свое, а не во имя Отца.

Итак, нормальное отношение между церковью и государством состоит в том, что *государство признает за вселенскою Церковью принадлежащий ей высший духовный авторитет, обозначающий общее направление доброй воли человечества и окончательную цель ее исторического действия, а Церковь предоставляет государству всю полноту*

[1] По обязанности (*лат.*).

власти для соглашения законных мирских интересов с этою высшею волей и для сообразования политических отношений и дел с требованиями этой окончательной цели, так чтобы у Церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имела никакого соприкосновения с областью религии.

Государство есть средняя общественная сфера между Церковью, с одной стороны, и материальным обществом – с другой. Те безусловные цели религиозно-нравственного порядка, которые ставятся и представляются Церковью, не могли и не могут быть осуществлены в данном людском материале без формального посредства правомерной государственной власти (в ее мирской сфере действия), *удерживающей* силы зла в известных относительных пределах до тех пор, пока все человеческие воли не созреют для решительного выбора между абсолютным добром и безусловным злом. Прямой и основной мотив такого удерживания есть жалость, чем определяется и весь прогресс права и государства. Это прогресс не принципа, а применений. Сфера принудительного государственного действия зараз и отступает перед индивидуальною свободой, и вместе с тем идет вперед с помощью в бедствиях общественных. *Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию Церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей.* Государство, которое, в силу собственного авторитета, хотело бы учить своих подданных истинному богословию и здравой философии, допуская при этом, чтобы они оставались безграмотными, чтобы их резали на больших дорогах или чтобы они умирали с голоду или от заразы, потеряло бы причину своего бытия. Голос истинной церкви мог бы сказать такому государству: «Мне вверены заботы о духовном спасении этих людей, а от тебя требуется только пожалеть об их житейских тягостях и немощах. Сказано, что не о хлебе *едином* жив будет человек, но не сказано,

что он будет жив без всякого хлеба. Жалость обязательна для всех, и для меня также, а потому, если ты не хочешь быть собирательным органом моей жалости, если ты не хочешь правильным разделением труда между нами давать мне нравственную возможность отдаться всецело делу благочестия, я должна буду сама приняться за дело жалости, как в древние века, когда ты, государство, еще не называлось христианским; я сама стану заботиться, чтобы не было голода и непомерной работы, и больных без призрения, и обиженных без удовлетворения, и обидчиков без исправления. Но не скажут ли тогда все люди: зачем нам государство, которое нас не жалеет, когда у нас есть церковь, которая пожалела не только о душах, но и телах наших? Христианское государство, достойное этого имени, есть то, которое, не вмешиваясь в дела священства, в пределах своих средств действует в *царском* духе Христа, жалевшего голодных и больных, учившего темных, принудительно обуздывавшего злоупотребления (изгнание торжников), но милостивого к самарянам и язычникам и запретившего своим ученикам прибегать к насилию против неверующих.

XVIII

Подобно тому как основной нравственный мотив благочестия, определяющий наше должное отношение к абсолютному началу, организуется в церкви, а другая нравственная основа – жалость, определяющая наше должное отношение к ближним, организуется в государстве, так и наше основное нравственное отношение к низшей природе (своей и внешней) организуется объективно и собирательно в третьей общей жизненной сфере человечества – в обществе, как союзе хозяйственном, или в земстве.

Нравственная обязанность воздержания, опирающаяся фактически на присущее природе человеческой чувство стыда, – вот истинный принцип экономической жизни человечества и соответствующей ей общественной организации со стороны ее собственной специальной задачи. Экономическая

задача государства, действующего по мотиву жалости, состоит в том, чтобы принудительно обеспечить каждому известную минимальную степень материального благосостояния как необходимое условие для достойного человеческого существования. Этим экономический вопрос решается правильно, но только с одной стороны – в области отношений междучеловеческих. Но для экономической деятельности, как такой, существенное значение имеет отношение человека к материальной природе, и так как безусловность нравственного начала и полнота нравственного порядка непременно требует, чтобы и это отношение было введено в норму добра, или совершенства, то человечество должно быть нравственно организовано не только в церковной и государственной, но и в специально экономической области отношений. И как между церковью и государством, так и между всеми тремя сферами собирательной нравственной организации должно быть *единство без смешения* и *различение без разлучения*.

Какой же вид должно принять добро в материально-экономическом обществе, как таком? Само собою разумеется, что нравственная философия может указать только образующий принцип и окончательную цель этого общества, каким оно должно быть. Этот принцип есть воздержание от дурной плотской безмерности, и эта цель есть претворение материальной природы – своей и внешней – в свободную форму человеческого духа, не отграничивающую его извне, а безусловно восполняющую его внутреннее и наружное существование.

Что общего, однако, между такими идеями и тою экономическою действительностью, принцип которой есть безмерное размножение потребностей, а цель – такое же размножение вещей, удовлетворяющих этим потребностям? Общее, конечно, есть между стыдом и бесстыдством, между одухотворением тел и овеществлением душ, между воскресением плоти и умерщвлением духа. Общность эта только отрицательная, но что же из того? Фактическое отрицание нравственной нормы не упраздняет, а только подчеркивает ее внутреннее значение. Нет разумного основания предполагать

в области экономической такое готовое соответствие идеалу, какого мы не находим в эмпирической действительности церкви и государства. Без сомнения, между чувством стыда и обычными биржевыми операциями есть некоторое противоречие, не большее, однако (а скорее меньшее), чем между благочестием в духе Христовом и средневековою церковной политикой. Между принципом воздержания и денежными спекуляциями есть несоответствие, но опять-таки не большее, а скорее меньшее, чем между нравственно-правовым принципом государства и учреждением lettres de cachet[1], драгоннадами, или массовыми изгнаниями иноверцев. Можно, на основании того, что бывало и бывает, видеть во всей экономической области только поприще своекорыстия и алчности, так же как для иных все значение церкви и религии исчерпывается иерархическим властолюбием и народным суеверием, а другие во всем политическом мире усматривают только тиранию правителей и тупую покорность толпы. Такие взгляды существуют, но они выражают только или нежелание, или неспособность понимать существенный смысл предметов. Более серьезно следующее указание. Отказываясь от несправедливого требования идеального совершенства в человеческих отношениях, должно, однако, для признания за ними какого-нибудь нравственного достоинства и значения требовать от них двух свойств: 1) чтобы предполагаемый их нормальный принцип не был им вовсе чужд, а проявлялся в них, хотя бы и несовершенным образом, и 2) чтобы они в своем историческом развитии приближались к норме, или совершенствовались. Но именно экономическая жизнь, если понимать ее как некоторую организацию материальных отношений, совершенно не удовлетворяет этим двум непременным требованиям. При всех возможных злоупотреблениях в области церковной нельзя серьезно отрицать присущее церкви нравственное начало благочестия, нельзя отрицать, например, что храмы Божии создаются вообще этим чувством благочестия и что им же двигается большинство людей, со-

[1] Королевский указ о изгнании или заточении без суда и следствия (*фр.*).

бирающихся для богослужения; нельзя также отрицать и того, что в некоторых, если не во всех, отношениях церковная жизнь улучшается и что множество прежних злоупотреблений стали уже невозможны. Подобным же образом никакой справедливый человек не станет отрицать в государственных учреждениях – судах, полиции, школах, больницах и т.д. – ни присущей им нравственной цели: защищать людей от обид и бедствий и помогать их благосостоянию, ни того, что способы достижения этой цели государством постепенно совершенствуются в смысле большего альтруизма. Но где в области экономической хоть какое-нибудь учреждение, в котором объективировалась бы добродетель воздержания и которое служило бы одухотворению материальной природы? Нравственное начало, которое должно определять нашу материальную жизнь и преобразовывать нашу внешнюю среду, вовсе никакой реальности в экономической среде не имеет, а следовательно, здесь нечему и улучшаться.

Это совершенное отчуждение экономической жизни от ее собственной нравственной задачи, фактически несомненное, имеет, однако, с нашей точки зрения, удовлетворительное объяснение. Нравственная организация человечества, принципиально определенная в христианстве, не могла *равномерно* осуществляться во всех своих частях. Известная историческая последовательность вытекла здесь из самого существа дела. На первый план должна была выступить сначала религиозная задача, организация благочестия в церкви – не только как дело главное и основное, но и как дело в известном смысле самое простое, наименее обусловленное с человеческой стороны. В самом деле, связь человека с открывшимся ему безусловным началом не может, как высшее, определяться чем-нибудь другим, – она покоится на своем собственном основании – на том, что дано. Вторая задача нравственной организации – задача христианского государства – кроме своего собственного мотива – собирательной жалости – обусловлена еще высшим, религиозным началом, освобождающим эту мирскую жалость от тех ограничений, которые она имела в

государстве языческом. Мы и видим, что политическая задача исторического христианства, более сложная и обусловленная, чем задача церковная, выступает после нее, так что была эпоха в средние века, когда церковь уже приняла твердые органические формы, государство же христианское представляло такое же состояние видимого небытия, в каком ныне находится христианское хозяйство. Разве кулачное право средних веков более соответствует нравственной норме государства, нежели современные банки и биржи – нравственной норме экономических отношений? Практическое осуществление этой последней, естественно, выступает после всех, так как эта область есть крайний предел для нравственного начала, и ее должная организация, т.е. устроение нравственной связи между человеком и материальною природой, не просто, а сугубо обусловлено по существу: во-первых, нормальным религиозным положением человечества, устрояемым в церкви, а во-вторых, нормальными междучеловеческими, или альтруистическими, отношениями, организуемыми в государстве. Неудивительно поэтому, что истинная экономическая задача, к которой некоторые социалисты первой половины XIX-го века лишь подходили ощупью и от которой современные социалисты так же далеки, как и их противники, доселе не получила даже в теоретическом сознании твердого и определенного выражения.

Но при этой неопределенности последней практической задачи смена господствующих нравственных настроений в истории христианского мира представляет уже и теперь с достаточною ясностью три главные эпохи. *Эпоха благочестия* с преобладающим стремлением к «божественному», с равнодушием и недоверием к началу человеческому, с враждою и страхом к началу природному. Эта первая эпоха при всей своей крепости и продолжительности носила в себе, однако, внутреннее семя разрушения: одностороннее исключительное благочестие средних веков *по духу* противоречило той полноте христианской истины, которая *по букве* признавалась абсолютною нормой. Когда это противоречие нашло свое прямое и

крайнее выражение в бесчеловечности и безжалостности «благочестивых» религиозных преследований, началась реакция сперва идейного гуманизма, а затем и практической жалости и человеколюбия. Это движение *человечной нравственности,* характеризующее вторую эпоху христианской истории – с XV до XIX века включительно, в этом же последнем веке стало переходить в третью эпоху, когда явились в живом сознании людей две подготовительные истины: во-первых, что действительное осуществление человеколюбия должно захватывать область *материальной жизни,* а во-вторых, что норма материальной жизни есть воздержание – истина, ясная для философских школ еще в древности, но для общего чувства еще и теперь более мерцающая и брезжущая, чем светящая. Это ее мерцание, несомненно, началось в XIX веке в таких явлениях, как аскетическая мораль модного философа Шопенгауэра, успехи вегетарианства, распространение плохо понятых, но взятых именно с аскетической стороны индейщины и буддизма, успех «Крейцеровой сонаты», страх добрых людей, как бы проповедь воздержания не привела к внезапному прекращению человеческого рода, и т.п.

Экономизм и аскетизм – вот два, по-видимому, совершенно чужеродных порядка идей и явлений, которые в начале XIX века были – совершенно внешним и грубым образом – сближены в мальтузианстве, внутренняя же, *существенная их связь заключается в утверждаемой нами положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приготовить для всеобщего телесного воскресения.*

XIX

По ходячим понятиям цель экономической деятельности есть увеличение богатства. Но цель самого богатства – если только не становиться на точку зрения «скупого рыцаря» – есть обладание полнотою физического существования. Эта полнота, без сомнения, зависит от отношения человека

к материальной природе, и тут нам предстоят два пути: или своекорыстно эксплуатировать земную природу, или с любовью воспитывать ее. Первый, изведанный путь не остался без косвенной пользы для умственного развития человека и его внешней культуры, но главная цель им не может быть достигнута. Природа поверхностно уступает человеку, отдает ему видимость господства над собою, но мнимые клады, добытые насилием, не приносят счастья и рассыпаются, как перегоревший уголь. Обеспечить свое материальное благосостояние, т.е. прежде всего исцелить свою физическую жизнь и дать ей бессмертие, человек не может путем внешней эксплуатации земных сил. А внутренне овладеть природою он не может, не зная ее истинного существа. Но он уже знает благодаря своему разуму и совести те нравственные, в его собственной власти находящиеся условия, которые могут поставить его в должное отношение к природе. Разум открывает ему, что всякое реальное явление и отношение в мире подчинено непреложному закону сохранения энергии. Плотские влечения стремятся связать душу с поверхностью природы, с материальными вещами и процессами и превратить внутреннюю, потенциальную бесконечность человеческого существа в дурную, внешнюю безмерность страстей и похотей. Совесть, уже в основной элементарной своей форме – стыде, осуждает этот путь как *недостойный,* а разум показывает, что он *пагубен* и почему он пагубен: чем более душа расточается наружу, на поверхность вещей, тем менее у нее остается внутренней свободной силы, чтобы проникнуть до существа природы и овладеть им. Ясно, что человек может действительно одухотворить природу или возбудить и поднять в ней внутреннюю жизнь только от избытка собственного одухотворения, и столь же ясно, что собственное одухотворение человека может совершаться только на счет его внешних, наружу обращенных душевных сил и стремлений. Силы и стремления души должны *вбираться внутрь* и чрез это возрастать в своей интенсивности, а усиленное в себе, могучее и одухотворенное существо человека будет уже соот-

носиться не с вещественною поверхностью природы, а с ее внутреннею сущностью.

Требуется вовсе не отречение человека от внешнего воздействия на природу и от культурного труда, а только перестановка жизненных целей и волевого центра тяжести. Внешние предметы, за которыми большинство людей страстно гоняется как за целями, связывая с ними и тратя на них свои внутренние, душевные силы чувства и воли, должны стать всецело лишь средствами и орудиями, а внутренние силы, собранные и сосредоточенные в себе, должны быть приложены как могучий рычаг, чтобы поднять тяжесть вещественного бытия, подавляющего и рассеянную душу человека, и раздробленную душу природы.

Нормальный принцип экономической деятельности есть экономия, сбережение, скопление психических сил чрез превращения одного вида душевной энергии (внешней, или экстенсивной) в другой вид энергии (внутренней, или интенсивной). Человек или расточает свою чувственную душу, или собирает ее. В первом случае он ничего не достигает ни для себя, ни для природы, во втором он исцеляет и спасает себя и ее. Организация в самом общем своем определении есть координация многих средств и орудий низшего порядка для достижения одной общей цели высшего порядка. Поэтому господствующий доселе принцип экономической деятельности – неопределенное размножение внешних и частных потребностей и признание внешних средств их удовлетворения за самостоятельные цели – есть принцип дезорганизации, общественного разложения; а принцип нравственной философии – собирание или вбирание всех внешних, материальных целей в одну внутреннюю и душевную цель полного воссоединения человеческого существа с природною сущностью – есть принцип организации и всемирного восстановления.

Но при этом должно помнить, что это есть *третья* задача в деле общей нравственной организации человечества и что действительное решение этой третьей задачи обусловлено двумя первыми. Как приемы личного аскетизма могут

быть нормальны и целесообразны лишь под условием благочестивого отношения к Богу и жалости к людям, иначе образцом аскета оказался бы диавол, точно так же и собирательное устроение материальной жизни человечества по принципу собирания внутренних сил и воздержания внешних потребностей может быть правильно и успешно осуществлено не обособленными деятелями сферы экономической самой по себе, а лишь под условием признания абсолютной цели – Царства Божия, представляемой церковью, и с помощью правых средств государственной организации. Ни единичный, ни собирательный человек не может должным образом устроить свою материальную, или природную, жизнь, если он не осуществит нравственную норму в своих отношениях, религиозных и междучеловеческих.

Нравственная организация человечества, или его перерождение в богочеловечество, есть нераздельная триединая задача. Ее абсолютная цель полагается церковью как организованным благочестием, собирательно воспринимающим божественное действие; ее формальные средства и орудия даются чисто человеческим, свободным началом справедливой жалости или симпатии, собирательно организованной в государстве; и лишь последний субстрат или материал богочеловеческого организма находится в области экономической жизни, определяемой принципом воздержания.

XX

От общественной, или собирательной, стороны в нравственной организации человечества по существу ее неотделимо и участие личного начала. Человечество совершенствуется, или нравственно организуется в различных сферах своего бытия, не иначе как чрез деятельность личных носителей верховных жизненных начал. Единство, полнота и правильный ход общего нравственного прогресса зависит от согласного действия этих руководительных или «представительных» лиц. Нормальная связь церкви и государства нашла бы для себя

и существенное условие и наглядное, реальное выражение в постоянном согласии их высших представителей, первосвятителя и царя, причем второй полноту своей власти освящал бы авторитетом первого, а первый осуществлял бы свою авторитетную волю не иначе как через полновластие второго. Первосвятитель церкви, прямой носитель божественного начала, представитель духовного *отчества,* отец по преимуществу, при всяком искушении злоупотребить своим авторитетом, превращая его в принудительную власть, должен бы был вспомнить евангельское слово, что Отец не судит никого, но весь суд предоставил Сыну, *потому что Он есть сын человеческий.* А в свою очередь христианский государь, сын церкви по преимуществу, против искушения возвести свою верховную мирскую власть на степень высшего духовного авторитета и допустить ее до какого бы то ни было вмешательства в деле веры и совести должен бы вспомнить, что даже Царь Небесный творит только *волю Отца.*

Но как святительский авторитет, так и власть государственная, связанные неразрывно со внешними преимуществами, подвержены слишком сильным искушениям, и неизбежные между ними тяжбы, захваты и недоразумения, очевидно, не могут быть окончательно предоставлены на решение одной из заинтересованных сторон. Всякие внешние обязательные ограничения в принципе, или идеале, несовместимы с верховным достоинством первосвятительского авторитета и царской власти. Но чисто нравственный контроль со стороны свободных сил народа и общества для них не только возможен, но и в высшей степени желателен. В древнем Израиле существовало третье верховное служение – пророческое. Но, упраздненное христианством по праву, оно на деле сошло с исторической сцены и лишь в исключительных случаях выступало на ней – большею частью в извращенных формах. Отсюда все аномалии средневековой и новой истории. Восстановление пророческого служения не есть дело воли человеческой, но напомнить о его чисто нравственном значении весьма своевременно в наши дни и уместно в конце нравственной философии.

Как первосвятитель церкви есть вершина благочестия, а государь христианский – вершина милости и правды, так истинный пророк есть вершина стыда и совести. В этом внутреннем существе пророческого служения заключается основание и для внешних его признаков: истинный пророк есть общественный деятель, безусловно независимый, ничего внешнего не боящийся и ничему внешнему не подчиняющийся. Рядом с носителями безусловного авторитета и безусловной власти должны быть в обществе носители безусловной свободы. Такая свобода не может принадлежать толпе, не может быть атрибутом демократии. Всякому, конечно, желательна нравственная свобода, как всякому, может быть, также желательны верховный авторитет и власть, но желания тут мало. Верховный авторитет и власть даются милостью Божией, а настоящую свободу сам человек должен заслужить внутренним подвигом. *Право свободы* основано на самом существе человека и должно быть обеспечено извне государством. Но степень *осуществления* этого права есть именно нечто такое, что всецело зависит от внутренних условий, от степени достигнутого нравственного сознания. Действительным носителем полной свободы, и внутренней и внешней, может быть только тот, кто внутренне не связан никакою внешностью, кто в последнем основании не знает другого мерила суждений и действий, кроме доброй воли и чистой совести.

Как всякий первосвятитель есть только вершина многочисленного и сложного сословия священнослужителей, которыми он связан с полнотою мирян, как, далее, и царская власть осуществляет свое призвание в народе лишь чрез сложную систему гражданских и военных служений с их личными носителями, так и свободные деятели высшего идеала проводят его в жизнь общества чрез множество более или менее полных участников их стремлений. Простейшее отличие трех служений состоит в том, что священническое главным образом крепко благочестивою преданностью истинным преданиям прошлого, царское – верным пониманием истинных нужд настоящего, а пророческое – верою в истинный образ будущего.

Отличие же пророка от праздного мечтателя в том, что у пророка цветы и плоды идеальной будущности не висят на воздухе личного воображения, а держатся явным стволом настоящих общественных потребностей и таинственными корнями религиозного предания. В этом же и связь пророческого служения со священническим и царским.

Заключение.
Нравственный смысл жизни в его окончательном определении и переход к теоретической философии

Наша жизнь получает нравственный смысл и достоинство, когда между нею и совершенным Добром установляется *совершенствующаяся* связь. По самому понятию совершенного Добра всякая жизнь и всякое бытие с ним связаны и в этой связи имеют свой смысл. Разве нет смысла в животной жизни, в ее питании и размножении? Но этот несомненный и важный смысл, выражая только невольную и частичную связь отдельного существа с общим добром, не может наполнить жизнь человека: *его* разум и воля, как формы бесконечного, требуют другого. Дух питается познанием совершенного Добра и размножается его деланием, то есть осуществлением всеобщего и безусловного во всех частных и условных отношениях. Внутренне *требуя* совершенного соединения с абсолютным Добром, мы показываем, что требуемое еще не дано нам и, следовательно, нравственный смысл нашей жизни может состоять только в том, чтобы *достигать* до этой совершенной связи с Добром или чтобы *совершенствовать* нашу существующую внутреннюю связь с ним.

В запросе нравственного совершенства уже дана общая идея абсолютного Добра – его необходимые признаки. Оно должно быть всеобъемлющим или содержать в себе норму нашего нравственного отношения ко всему. Все, что существу-

ет и что может существовать, исчерпывается в нравственном отношении тремя категориями достоинства: мы имеем дело или с тем, что выше нас, или с тем, что нам равно, или с тем, что ниже нас. Логически невозможно найти еще что-нибудь четвертое. По внутреннему свидетельству сознания выше нас безусловное Добро, или Бог и все то, что уже находится с Ним в совершенном единении, так как мы этого единения еще не достигли; равно с нами по естеству все то, что способно, как и мы, к самодеятельному нравственному совершенствованию, что находится на пути к абсолютному и может видеть цель перед собою, т.е. все человеческие существа; ниже нас все то, что к внутреннему самодеятельному совершенствованию не способно и что только через нас может войти в совершенную связь с абсолютным, т.е. материальная природа. Это троякое отношение в самом общем виде есть факт: мы фактически подчинены абсолютному, как бы мы его ни называли; так же фактически мы равны другим людям по основным свойствам человеческого естества и солидарны с ними в общей жизненной судьбе чрез наследственность, историю и общежитие; точно так же мы фактически обладаем существенными преимуществами перед материальным творением. Итак, *нравственная задача может состоять лишь в совершенствовании данного.* Тройственность фактического отношения должна быть превращена в триединую норму разумной и волевой деятельности; роковое подчинение высшей силе должно становиться сознательным и свободным служением совершенному Добру, естественная солидарность с другими людьми должна переходить в сочувственное и согласное с ними взаимодействие; фактическое преимущество перед материальной природой должно превращаться в разумное владычество над нею для нашего и для ее блага.

Действительное начало нравственного совершенствования заключается в трех основных чувствах, присущих человеческой природе и образующих ее натуральную добродетель: в чувстве *стыда,* охраняющем наше высшее достоинство по отношению к захватам животных влечений; в чувстве

жалости, которое внутренне уравнивает нас с другими, и, наконец, в *религиозном* чувстве, в котором сказывается наше признание высшего Добра. В этих чувствах, представляющих *добрую природу,* изначала стремящуюся к тому, что *должно* (ибо нераздельно с ними сознание, хотя бы смутное, их нормальности, – сознание, что должно стыдиться безмерности плотских влечений и рабства животной природе, что должно жалеть других, что должно преклоняться перед Божеством, что это хорошо, а противное этому дурно), – в этих чувствах и в сопровождающем их свидетельстве совести заключается единое или, точнее, триединое основание нравственного совершенствования. *Добросовестный разум, обобщая побуждения доброй природы, возводит их в закон.* Содержание нравственного закона то же самое, что дано в добрых чувствах, но только облеченное в форму всеобщего и необходимого (обязательного) требования, или повеления. Нравственный закон вырастает из свидетельства совести, как сама совесть есть чувство стыда, развившееся не с материальной, а только с формальной своей стороны.

Относительно низшей природы нравственный закон, обобщая непосредственное чувство стыдливости, повелевает нам всегда господствовать над всеми чувственными влечениями, допуская их только как подчиненный элемент в пределах разума; здесь нравственность уже не выражается (как в элементарном чувстве стыда) простым, инстинктивным отталкиванием враждебной стихии или отступлением перед нею, а требует действительной *борьбы* с плотью. – В отношении к другим людям нравственный закон дает чувству жалости, или симпатии, форму справедливости, требуя, чтобы мы признавали за каждым из наших ближних такое же безусловное значение, как за собою, или относились к другим так, как могли бы без противоречия желать, чтобы они относились к нам, независимо от того или другого чувства. – Наконец, по отношению к Божеству нравственный закон утверждает себя как выражение Его законодательной воли и требует ее безусловного признания ради ее собственного безусловного достоинства, или со-

вершенства. Но для человека, достигшего такого *чистого* признания Божией воли, как самого Добра всеединого и всецелого, должно быть ясно, что *полнота* этой воли может открываться только силою ее собственного, внутреннего *действия* в душе человека. Достигнув этой вершины, нравственность формальная или рациональная входит в область нравственности абсолютной – добро разумного закона наполняется добром божественной *благодати.*

По всегдашнему учению истинного христианства, согласному с существом дела, благодать не уничтожает природы и природной нравственности, а «совершает» ее, т.е. доводит до совершенства, и точно так же благодать не упраздняет закона, а исполняет его и лишь в силу и по мере действительного исполнения делает его ненужным.

Но исполнение нравственного начала (по природе и по закону) не может ограничиваться личною жизнью отдельного человека по двум причинам – естественной и нравственной. Естественная причина та, что человек в отдельности вовсе не существует, и этой причины было бы вполне достаточно с точки зрения практической, но для твердых моралистов, которым важно не существование, а долженствование, есть и нравственная причина – несоответствие между понятием отдельного, разобщенного со всеми человека и понятием совершенства. Итак, по естественным и нравственным основаниям процесс совершенствования, составляющий нравственный смысл нашей жизни, может быть мыслим только как процесс собирательный, происходящий в собирательном человеке, то есть в семье, народе, человечестве. Эти три вида собирательного человека не заменяют, а взаимно поддерживают и восполняют друг друга и, каждый своим путем, идут к совершенству. Совершенствуется семья, одухотворяя и увековечивая смысл личного прошедшего в нравственной связи с предками, смысл личного настоящего в истинном браке и смысл личного будущего в воспитании новых поколений. Совершенствуется народ, углубляя и расширяя свою естественную солидарность с другими народами в смысле нравственного общения. Со-

вершенствуется человечество, организуя добро в общих формах религиозной, политической и социально-экономической культуры, все более и более соответствующих окончательной цели – сделать человечество готовым к безусловному нравственному порядку, или Царству Божию; организуется добро религиозное, или благочестие в церкви, которая должна совершенствовать свою человеческую сторону, делая ее все более сообразною стороне Божественной; организуется добро междучеловеческое, или справедливая жалость, в государстве, которое совершенствуется, расширяя область правды и милости насчет произвола и насилия внутри народа и между народами; организуется, наконец, добро физическое, или нравственное отношение человека к материальной природе в союзе экономическом, совершенство которого не в накоплении вещей, а в одухотворении вещества как условии нормального и вечного физического существования.

При постоянном взаимодействии личного нравственного подвига и организованной нравственной работы собирательного человека нравственный смысл жизни, или Добро, получает свое окончательное оправдание, являясь во всей чистоте, полноте и силе. Умственное воспроизведение этого процесса в его совокупности – и следующее за историей в том, что уже достигнуто, и предваряющее ее в том, что еще должно быть сделано, – есть нравственная философия, изложенная в этой книге. Приводя все ее содержание к одному выражению, мы найдем, что совершенство Добра окончательно определяется как *нераздельная организация триединой любви.* Чувство благоговения, или благочестия, сначала через боязливое и невольное, а потом чрез свободное сыновнее подчинение высшему началу, познав свой предмет как бесконечное совершенство, превращается в чистую, всеобъемлющую и безграничную любовь к нему, обусловленную только признанием его абсолютности, – *любовь восходящая.* Но, сообразуясь со своим всеобъемлющим предметом, эта любовь обнимает в Боге и все другое, и прежде всего тех, кто может наравне с нами участвовать в ней, т.е. существа человеческие; здесь наша физическая, а потом

нравственно-политическая жалость к людям становится духовною любовью к ним, или *уравнением в любви.* Но усвоенная человеком божественная любовь как всеобъемлющая не может остановиться и здесь; становясь *любовью нисходящею*, она действует и на материальную природу, вводя и ее в полноту абсолютного добра, как живой престол божественной славы.

Когда это всеобщее оправдание добра, т.е. распространение его на все жизненные отношения, станет на деле исторически ясным всякому уму, тогда для каждого единичного лица останется только практический вопрос воли: принять для себя такой совершенный нравственный смысл жизни или отвергнуть его. Но пока еще конец, хотя и близкий, не наступил, пока правота добра не стала очевидным фактом во всем и для всех, возможно еще теоретическое сомнение, неразрешимое в пределах философии нравственной или практической, хотя нисколько не подрывающее обязательности ее правил для людей доброй воли.

Если нравственный смысл жизни сводится, в сущности, к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло? Если оно из добра, то не есть ли борьба с ним недоразумение, если же оно имеет свое начало помимо добра, то каким образом добро может быть безусловным, имея вне себя условие для своего осуществления? Если же оно не безусловно, то в чем его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества над злом?

Разумная вера в абсолютное Добро опирается на внутреннем опыте и на том, что из него с логическою необходимостью вытекает. Но внутренний религиозный опыт есть дело личное и с внешней точки зрения условное. А потому, когда основанная на нем разумная вера переходит в общие теоретические утверждения, от нее требуется теоретическое оправдание.

Вопрос о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинною метафизикою, которая, в свою очередь, предполагает решение другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?

Самостоятельность нравственной философии в ее собственной области не исключает внутренней связи самой этой области с предметами философии теоретической – учения о познании и метафизики.

Менее всего прилично для верующих в абсолютное Добро бояться философского исследования истины, как будто нравственный смысл мира может что-нибудь потерять от своего окончательного объяснения и как будто соединение с Богом в любви и согласие с волею Божией в жизни может оставлять нас непричастными Божественному уму. Оправдавши Добро, как такое, в философии нравственной, мы должны оправдать Добро *как Истину* в теоретической философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

Работы Соловьева, как правило, первоначально публиковались на страницах периодической печати, в журналах и газетах, зачастую противостоящих друг другу в идейной и партийной борьбе: «Русский вестник» и «Вестник Европы», «Русь» и «Книжки недели» и др. Главным органом, издававшим произведения Соловьева, был журнал Московского психологического общества (почетным членом которого состоял Соловьев) «Вопросы философии и психологии». Некоторые работы («Россия и Вселенская церковь», «Русская идея») философ вынужден был издавать за рубежом. В России они вышли в переводе с французского языка после смягчения цензурного устава в 1905 г.

Посмертно издавались дважды Собрания сочинений Вл. Соловьева: первое – в 1901–1903 гг. (СПб., Общественная польза) в восьми томах (девятый – дополнительный) под редакцией брата философа Михаил Сергеевича; второе – в десяти томах в 1911–1913 гг. (СПб., Просвещение).

«Оправдание добра» – основное сочинение Вл. Соловьева в области нравственной философии. По справедливому замечанию Э. Л. Радлова, «с характерными чертами мышления Вл. Соловьева, с его тонким анализом, читателю лучше всего знакомиться по “Оправданию добра”, в котором все разнообразные нити сплетены в одно художественное целое» (Радлов Э. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 129). Именно в этом сочинении Вл. Соловьеву во многом удалось преодолеть традиционные для русской философской мысли

незавершенность и отсутствие систематичности в изложении, что было высоко оценено многими его современниками (см., напр., рецензию Н. Я. Грота на первое издание «Оправдания добра»: «“Оправдание добра”… является в нашей литературе первым опытом систематического и совершенно самостоятельного рассмотрения основных начал нравственной философии. Это – первая этическая система русского мыслителя» // Вопросы философии и психологии. 1897. № 36 (1). С. 155).

Замысел подобного обширного сочинения по этике возник у Вл. Соловьева в конце 1894 г. в связи с предложением о втором издании его работы 1877–1880 гг. «Критика отвлеченных начал». В письме Ф. Б. Гецу от 21 февраля 1895 г. Вл. Соловьев писал: «Вместо 2-го издания “Критики отвлеченных начал” я издаю три более зрелые и обстоятельные книги: во-1-ых, “Нравственную философию”…» (Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1909. Т. II. С. 182). Труд печатался отдельными главами начиная с 1894 г. в журналах «Вопросы философии и психологии», «Книжки недели», «Вестник Европы» и «Нива» и вышел отдельной книгой в 1897 г.

Кроме издания 1897 г. «Оправдание добра» вышло 2-м изданием в 1899 г. в значительно переработанном и дополненном виде.

В настоящем томе текст печатается по последнему прижизненному изданию.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 5

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ 32

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ 70

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ 76

Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии..... 76

ВВЕДЕНИЕ. НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ НАУКА 95

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ДОБРО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Глава первая. Первичные данные нравственности..... 122
Глава вторая. Аскетическое начало в нравственности 141
Глава третья. Жалость и альтруизм.....162
Глава четвертая. Религиозное начало в нравственности...183
Глава пятая. О добродетелях..... 200
Глава шестая. Мнимые начала практической философии 226

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
ДОБРО ОТ БОГА

Глава седьмая. Единство нравственных основ 249
Глава восьмая. Безусловное начало нравственности 278

Глава девятая. Действительность нравственного порядка 302

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
ДОБРО ЧЕРЕЗ ИСТОРИЮ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Глава десятая. Личность и общество 321
Глава одиннадцатая. Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах 345
Глава двенадцатая. Отвлеченный субъективизм в нравственности.....378
Глава тринадцатая. Нравственная норма общественности..... 394
Глава четырнадцатая. Национальный вопрос с нравственной точки зрения.....412
Глава пятнадцатая. Уголовный вопрос с нравственной точки зрения 439
Глава шестнадцатая. Экономический вопрос с нравственной точки зрения.....471
Глава семнадцатая. Нравственность и право.....513
Глава восемнадцатая. Смысл войны 539
Глава девятнадцатая. Нравственная организация человечества в ее целом 567
Заключение. Нравственный смысл жизни в его окончательном определении и переход к теоретической философии 639

ПРИМЕЧАНИЯ..... 646

Институт русской цивилизации создан в октябре 2003 г. для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Предшественником Института был Научно-исследовательский и издательский центр «Энциклопедия русской цивилизации» (1997—2003).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований, конференций, семинаров и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 30-томной «Энциклопедии русского народа» (вышло 12 томов), а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма (вышло более 70 томов).

Редактор Д. В. Орлов
Корректор З. Н. Скобелкина
Компьютерная верстка Д. Е. Поляков
Институт русской цивилизации. Тел.: 8-495-605-25-35

Подписано в печать 26.01.2012 г. Формат 84 x 108 1/32.
Гарнитура «Times». Объем 31,4 изд. л.
Печать офсетная. Заказ №
Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ВЫПУСКАЕТ БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ РУССКОГО НАРОДА

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

Русская цивилизация *(вышел)*

Русское Православие в трех томах *(вышли)*

Русское государство *(вышел)*

Русский патриотизм *(вышел)*

Русское мировоззрение *(вышел)*

Русский образ жизни *(вышел)*

Русская география

Русское хозяйство *(вышел)*

Международные отношения

Национальные отношения

Русская литература *(вышел)*

Русская икона и религиозная живопись в двух томах *(вышли)*

Русская архитектура и скульптура

Русская живопись

Русский театр

Русская музыка

Русская наука

Русская школа

Русское воинство

Памятники Отечества

Русские за рубежом

Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: info@rusinst.ru

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: www.rusinst.ru.

ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ, ПОДГОТОВЛЕННЫЕ ИНСТИТУТОМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

Митр. Иоанн. Самодержавие духа, 528 с.
Киреевский И. Духовные основы русской жизни, 448 с.
Гиляров-Платонов Н. П. Жизнь есть подвиг, а не наслаждение, 720 с.
Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность, 640 с.
Гоголь Н. В. Нужно любить Россию, 672 с.
Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни, 640 с.
Филиппов Т. И. Русское воспитание, 448 с.
Григорьев Ап. Апология почвенничества, 688 с.
Данилевский Н. Я. Россия и Европа, 816 с.
Хомяков А. С. Всемирная задача России, 800 с.
Самарин Ю. Ф. Православие и народность, 720 с.
Катков М. Н. Идеология охранительства, 800 с.
Булгаков С. Н. Философия хозяйства, 464 с.
Аксаков К. С. Государство и народ, 680 с.
Концевич И. М. Стяжание Духа Святого, 864 с.
Флоровский Г. В. Пути русского богословия, 848 с.
Гильфердинг А. Ф. Россия и славянство, 496 с.
Страхов Н. Н. Борьба с Западом, 576 с.
Мещерский В. П. За великую Россию. Против либерализма, 624 с.
Свт. Филарет митр. Московский. Меч духовный, 720 с.
Зеньковский В. В. Христианская философия, 1072 с.
Ламанский В. И. Геополитика панславизма, 928 с.
Черкасский В. А. Национальная реформа, 592 с.
Достоевский Ф. М. Дневник писателя, 880 с.
Солоневич И. Л. Народная монархия, 624 с.
Валуев Д. А. Начала славянофильства, 368 с.
Фадеев Р. А. Государственный порядок. Россия и Кавказ, 992 с.
Лешков В. Н. Русский народ и государство, 688 с.
Иван Грозный. Государь, 400 с.
Лобанов М. П. Твердыня духа, 1024 с.
Безсонов П. А. Русский народ и его творческое слово, 608 с.
Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России, 1232 с.
Щербатов А. Г. Православный приход – твердыня русской народности, 496 с.
Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций, 936 с.
Беляев И. Д. Лекции по истории русского законодательства, 896 с.
Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям, 688 с.
Погодин М. П. Вечное начало. Русский дух, 832 с.
Шишков А. С. Огонь любви к Отечеству, 672 с.

Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность, 576 с.
Кошелев А. И. Самодержавие и Земская дума, 848 с.
Черняев Н. И. Русское самодержавие, 864 с.
Победоносцев К. П. Государство и Церковь в 2-х томах, т. 1 – 704 с.; т. 2 – 624 с.
Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства, 864 с.
Преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель, 432 с.
Преп. Нил Сорский. Устав и послания, 240 с.
Трубецкой Е. Н. Смысл жизни, 656 с.
Ломоносов М. В. О сохранении русского народа, 848 с.
Митр. Иларион. Слово о Законе и Благодати, 176 с.
Ильин И. А. Путь духовного обновления, 1216 с.
Тютчев Ф. И. Россия и Запад, 592 с.
Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа, 1136 с.
Шарапов С. Ф. Россия будущего, 720 с.
Св. Иоанн Кронштадтский. Я предвижу восстановление мощной России, 648 с.
Суворин А. С. Россия превыше всего, 912 с.
Меньшиков М. О. Великорусская идея в 2-х томах, т. 1 – 688 с.; т. 2 – 720 с.
Розанов В. В. Народная душа и сила национальности, 992 с.
Архиепископ Аверкий (Таушев). Современность в свете Слова Божия, 720 с.
Иларион Троицкий. Преображение души, 480 с.
Митр. Антоний (Храповицкий). Сила Православия, 688 с.
Соловьев В. С. Оправдание добра, 656 с.

СЕРИЯ «РУССКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ»

Ильин И. Национальная Россия: наши задачи, 464 с.
Нилус С. Царство антихриста «Близ есть при дверех...», 528 с.
Шарапов С. Ф. После победы славянофилов, 624 с.
Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские!, 544 с.
Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма, 400 с.
Пасхалов К. Н. Русский вопрос, 720 с.
Платонов. О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Почему погибнет Америка, 528 с.
Бутми Г. Кабала или свобода, 400 с.
Жевахов Н. Еврейская революция, 480 с.
Никольский Б. В. Сокрушить крамолу, 464 с.
Величко В. Л. Русские речи, 400 с.
Архимандрит Фотий (Спасский). Борьба за веру. Против масонов, 400 с.
Булацель П. Ф. Борьба за правду, 704 с.
Дубровин А. И. За Родину. Против крамолы, 480 с.

Бондаренко В. Г. Русский вызов, 688 с.
Платонов О. А. Масонский заговор в России, 1344 с.
Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил, 704 с.
Шмаков А. С. Международное тайное правительство, 944 с.
Чванов М. А. Русский крест. Очерки русского самосознания, 608 с.
Сенин А. А. Служить правде, 416 с.
Осипов В. Н. Возвращение утерянной идеологии, 720 с.

СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Лебедев С. В. Слово и дело национальной России, 576 с.
Платонов О. А. Экономика русской цивилизации, 800 с.
Антонов М. Ф. Экономическое учение славянофилов, 416 с.
Каплин А. Д. Мировоззрение славянофилов, 400 с.
Романов И. Стратегия восточных территорий, 320 с.
Евдокимов А. Ю. Биосфера и кризис цивилизации, 480 с.
Крыленко А. К. Денежная держава, 368 с.
Черная сотня. Историческая энциклопедия, 640 с.
Славянофилы. Историческая энциклопедия, 736 с.
Морозова Г. А. Третий Рим против нового мирового порядка, 272 с.
Троицкий В. Ю. Судьбы русской школы, 480 с.
Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия, 688 с.
Русские святые и подвижники Православия. Историческая энциклопедия, 896 с.
Васильев А. А. Государственно-правовой идеал славянофилов, 224 с.
Игумен Даниил (Ишматов). Просветительская и педагогическая деятельность преподобного Сергия Радонежского, 192 с.
Сохряков Ю. И. Русская цивилизация: философия и литература, 720 с.
Олейников А. А. Политическая экономия национального хозяйства, 1184 с.
Черевко К. Е. Россия на рубежах Японии, Китая и США (2-я половина XVII – начало XXI века), 688 с.
Виноградов О. Т. Очерки начальной истории русской цивилизации, 544 с.
Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа, 944 с.
Олейников А. А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для высших учебных заведений, 1136 с.
Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи, 624 с.
Бухарин С. Н., Ракитянский Н. М. Россия и Польша. Опыт политико-психологического исследования феномена лимитрофизации, 944 с.
Ягодинский В. Н. Космология духа и циклы истории, 320 с.
Очерки истории русской иконы, 592 с.
Мокеев Г. Я. Русская цивилизация в памятниках архитектуры и градостроительства, 480 с.
Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за Великую Россию, 672 с.

СЕРИЯ «ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»

Платонов О. История русского народа в XX веке в 2-х томах, т. 1 – 804 с.; т. 2 – 1040 с.
Платонов О. Тайная история масонства, 912 с.
Платонов О. История масонства. Документы и материалы в 2-х томах, т. 1 – 720 с.; т. 2 – 736 с.
Платонов О. Пролог цареубийства, 496 с.
Платонов О. История цареубийства, 768 с.
Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации, 816 с.
Башилов Б. История русского масонства, 640 с.
Шевцов И. В борьбе с дьяволом, 656 с.
Лютостанский И. Криминальная история иудаизма, 992 с.
Платонов О. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации, 880 с.
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Заговор цареубийц, 528 с.
Платонов О. Николай II в секретной переписке, 800 с.

Книги, подготовленные Институтом русской цивилизации, можно приобрести в Москве: в Книжном клубе «Славянофил» (Большой Предтеченский пер., 27, тел. 8(495)-605-08-58), в книжной лавке «Русского вестника» (Звенигородское шос., д. 4 (пав. «Детский мир на Пресне»), тел. 8(495)-788-41-48, podina@rw.ru), в книгоиздательской фирме «Крафт+» (Пр. Серебрякова, 4, тел. 8(495)-620-36-94) и в магазине «Политкнига» (тел. 8(495)-543-87-93, www.politkniga.ru)