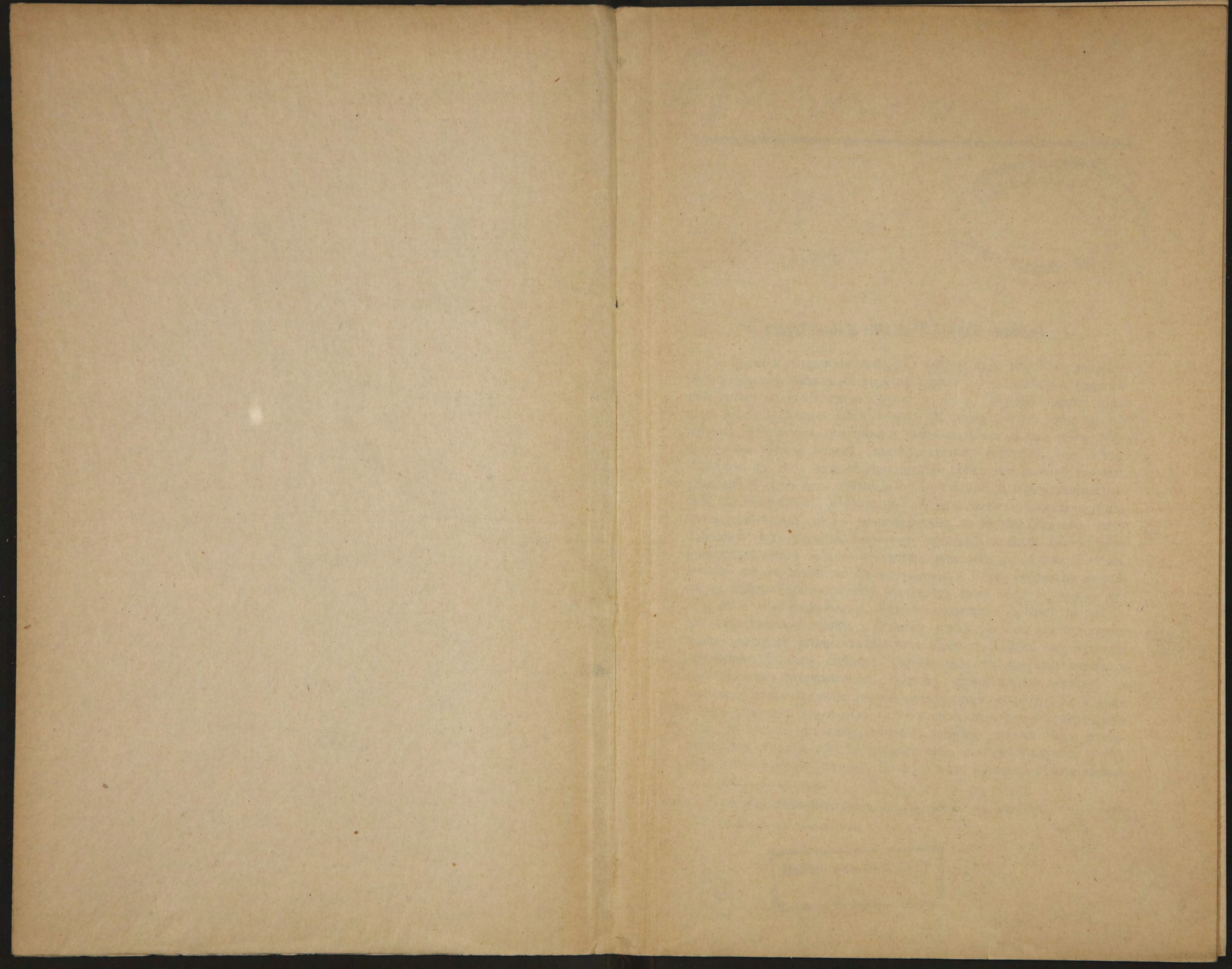


29325



29325

к



86707

О СОДЕРЖАНИИ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА ¹⁾.

1. Когда я спрашиваю себя, кто или что есть для меня предмет самосохраненія, какъ моей верховной цѣли, то ближайшій и простѣйшій отвѣтъ на этотъ вопросъ есть: *я самъ*. Отвѣчая такимъ образомъ на поставленный выше вопросъ, я становлюсь на точку зрѣнія эгоизма. *Вся данная мнѣ цѣли я подчиняю цѣли личнаго моего самосохраненія*. Этотъ эгоизмъ, послѣдовательно развитый, есть нѣчто отличное отъ того, чему обычно нерѣдко даютъ наименованіе эгоизма. Обычный эгоизмъ есть смѣшеніе субъективныхъ и объективныхъ цѣлей; онъ направленъ, нерѣдко въ безпорядочныхъ и борющихся между собою сочетаніяхъ, то къ самосохраненію, то къ наслажденію, какъ таковому. Подъ руководствомъ этого обычнаго эгоизма одинъ ребенокъ отнимаетъ у другого лакомство, нисколько не думая о томъ, полезно ли это лакомство для его здоровья. Послѣдовательно же развитый эгоизмъ самосохраненія подчиняетъ своей цѣли не только чужія, но и свои удовольствія. Онъ предполагаетъ зрѣлый разсудокъ для опредѣленія полезнаго и вреднаго и твердую волю для подчиненія своихъ прихотей указаніямъ разсудка. Такимъ образомъ, онъ является несомнѣнно высшею ступенью сравнительно съ безпорядочнымъ и слабавольнымъ эвдемонизмомъ. Поэтому отнюдь нельзя отрицать за эгоизмомъ самосохраненія всякую нравственную цѣнность. Если даже будетъ выяснено, что *я самъ* не могу составлять для себя верховную цѣль, то все же есть такіа дѣйствія, которыя должны быть подчинены цѣли эгоизма, ибо, не сохраняя себя, я не могу служить и чему либо или кому либо другому. Но иное дѣло признать относительная

¹⁾ См. Жур. Мин. Нар. Просв., декабрь 1908 г., стр. 300—321.



права эгоизма, и иное дѣло возводить его въ верховное начало. Последнее невозможно по слѣдующимъ соображеніямъ.

Верховная цѣль есть такая, которая ограничиваетъ другія цѣли, но не уничтожаетъ ихъ. Между тѣмъ эгоизмъ производитъ именно такое уничтожающее дѣйствіе. Послѣдовательно направленный къ самосохраненію эгоизмъ долженъ отвергать все, что прямо или косвенно мѣшаетъ его цѣли, слѣдовательно, опредѣлять свои отношенія ко всѣмъ другимъ существамъ исключительно съ точки зрѣнія своей личной выгоды. Могутъ, конечно, возразить, что поскольку подъ „самосохраненіемъ“ должно разумѣть не только сохраненіе жизни, но и полноты основныхъ способностей и силъ, то терминъ „личная выгода“ означаетъ все то, что выгодно и для этого послѣдняго самосохраненія, слѣдовательно и для развитія неэгоистическихъ стремленій человѣка. Но если эти стремленія суть такія, которыя *случайно* даны человѣку, то получается отсутствіе какого либо обязательнаго начала дѣятельности. Если же вводится понятіе объ обязательности, то непременно получится тотъ выводъ, что неэгоистическія стремленія человѣка получаютъ свою пищу изъ сферы, лежащей внѣ его собственнаго самосохраненія, т. е. по отношенію къ послѣднему суть нѣчто вторичное или производное; и что, слѣдовательно, принципиальное ограниченіе личнымъ самосохраненіемъ оставляетъ въ дѣйствіи лишь голосъ и узкое „я“ съ его всеподчиняющею волею къ жизни. Едва ли нужно объяснять, насколько жизнь, построенная по такому началу, окажется скудна по содержанію. Изъ нея будутъ исключены всѣ дѣйствія, мотивируемая безрасчетною, безкорыстною привязанностью къ кому или чему бы то ни было. Могутъ ли у эгоиста быть друзья, коль скоро всякій человѣкъ есть лишь средство для его выгоды? Какъ онъ можетъ образовать семейный союзъ, если ни для жены, ни для дѣтей онъ не пожертвуетъ ни единой крупинки своего здоровья, не будетъ готовъ принять на себя для нихъ ни малѣйшаго вреда и ни малѣйшей опасности? Для послѣдовательнаго эгоиста отца не проще ли удалиться отъ больного ребенка, чѣмъ рисковать заразиться отъ него? Страхъ предъ закономъ можетъ, конечно, заставить благоразумнаго эгоиста исполнять свои общественныя обязанности. Но всѣ цѣли, живущія въ душѣ людей, какъ любящихъ членовъ различныхъ общественныхъ союзовъ, для него будутъ мертвы. Безкорыстное занятіе искусствомъ и наукою также станетъ для него по принципу невозможнымъ. Такимъ образомъ громадная, быть можетъ наибольшая, часть силъ и способностей его собственной души

замретъ въ ней,—то есть получится противорѣчіе съ самою цѣлью самосохраненія, какъ она установлена выше. Эгоизмъ самосохраненія есть добровольное превращеніе себя въ безжизненную мумію. Если эта мумія есть для человѣка верховная цѣль, то должны быть какія либо средства возбудить къ ней любовь. Но какія же? Сила воспитанія? Но коль скоро эгоизмъ, станетъ общимъ началомъ жизни, то и воспитатель будетъ эгоистомъ, то есть самое воспитаніе упразднится, ибо дѣло воспитанія требуетъ любви. Добровольный отказъ отъ всякихъ основанныхъ на симпатіи стремленій? Но какая же сила приведетъ человѣка къ такому отказу отъ всѣхъ привлекательныхъ сторонъ жизни? Если есть такая сила, то она можетъ быть лишь силою болѣзни, страха, жестокихъ обидъ со стороны другихъ людей, то есть силою исковерканной, испорченной жизни, жизни, сохраненіе которой не привлекательно и тягостно для человѣка. Вполнѣ послѣдовательный эгоистъ есть наилучшій матеріаль для самоубійства.

2. И такъ послѣдовательное проведеніе цѣли самосохраненія въ ея дѣйствительномъ, полномъ значеніи не позволяетъ остановиться на эгоистическомъ самосохраненіи, какъ на верховной цѣли, но требуетъ выхода за предѣлы эгоизма. То цѣлое, самосохраненіе котораго составляетъ мою верховную цѣль, есть цѣлое шире меня, такое цѣлое, въ которомъ я самъ составляю только часть. Опытная среда, въ которой я составляю часть, именуется *природою*, и потому выходъ за предѣлы эгоизма побуждаетъ меня полагать верховную цѣль въ *природѣ*. Но о самосохраненіи природы, какъ цѣлаго, въ ея основныхъ силахъ мнѣ заботиться нечего, такъ какъ эти силы сохраняются и безъ меня. Поэтому я могу считать природу вообще за цѣль лишь въ тѣхъ ея образованіяхъ, которыя во мнѣ самомъ, моею собственною дѣятельностью, отражаютъ ея силы. Пользуясь силами природы, я произвожу извѣстныя образованія, самосохраненіе которыхъ съ этой точки зрѣнія и составляетъ мою цѣль. Но если эти образованія природы служатъ нуждамъ моимъ или другихъ людей, то цѣлью является удовлетвореніе нуждъ человѣка, а природа оказывается только средствомъ. Слѣдовательно, для того, чтобы составлять цѣль, произведенное мною при помощи силъ природы образованіе должно содержать въ себѣ нѣчто, имѣющее цѣнность само по себѣ, независимо отъ его употребленія человекомъ. Для этого необходимо, чтобы въ сказанномъ образованіи человѣкъ возвышался въ нѣкоторую саму по себѣ цѣнную сверхчеловѣческую область. Такія образованія дѣйствительно представляютъ собою создаваемые человекомъ изъ доставляемаго природою

матеріала *искусство, религія и философія*, посредствомъ которыхъ человѣкъ возвышается надъ чувственною областью къ порогу умопостигаемаго.

Но именно потому что къ этому порогу человѣкъ возвышается *посредствомъ* искусства, религіи и философіи, онѣ не суть цѣли сами въ себѣ, а лишь средства для единенія съ умопостигаемымъ или сверхъопытнымъ. Такое единеніе достигается искусствомъ въ созданіяхъ воображенія, религіею въ мистической жизни сердца, философіею въ умозрительномъ понятіи или идеѣ. Мы видѣли, что послѣдовательно развитое ученіе о нравственности непременно требуетъ такого сверхъопытнаго ея обоснованія; но вмѣстѣ съ тѣмъ видѣли, что изъ него нельзя вывести никакой цѣли, и что содержаніе послѣдней можетъ быть почерпнуто лишь изъ опыта. Это обоснованіе вноситъ безусловность въ систему опытныхъ цѣлей и потому для проявленія и освященія началъ нравственности необходимо; но за симъ область цѣлей остается областью опытною. Поэтому, такъ какъ природа въ общемъ ея составѣ оказывается лишь средствомъ или для человѣка въ его опытной дѣятельности, или для возвышенія туда, гдѣ все опытное испаряется, то она, вообще, не можетъ дать указанія на верховную цѣль.

Нужно, правда, имѣть въ виду, что сверхъопытное обоснованіе нравственности, поскольку оно достигается средствами природы, указываетъ на то, что сила, осуществляющая сознаваемая человѣкомъ цѣли, непременно должна считаться заложеною въ основахъ самой природы, слѣдовательно, въ ея сверхъопытномъ источникѣ, то есть, что *человѣческая нравственность* является отраженіемъ въ нашемъ сознаніи *высшаго мірового независимаго отъ насъ и владѣющаго нами порядка*. Иначе сказать, самая нравственность съ ея сознаваемыми цѣлями *предопредѣлена строемъ міра, его трансцендентными цѣлями*, которымъ она служитъ. Эти цѣли намъ невѣдомы, и потому онѣ не входятъ въ нашу нравственность, но суть ея *сверхнравственный источникъ и результатъ*. Мы, какъ нравственные дѣятели, *вращаемся въ сферѣ различія добра и зла, какъ орудія высшей силы, съ коею это различіе снято*. Верховная цѣль нравственности—таково необходимое послѣдствіе признанія ея сверхъопытнаго источника—*есть сама средство для осуществленія невѣдомыхъ намъ міровыхъ цѣлей*. Въ признаніи этого положенія и заключается умопостигаемое, иначе *религіозное въ широкомъ значеніи этого слова, освященіе нравственности, освященіе, безъ котораго она превращается въ произволь эвдемонизма*.

3. Такъ какъ природа вообще не можетъ служить для человѣка предметомъ самосохраненія, то выходъ за кругъ эгоистическаго самосохраненія можетъ отмежевать для такого предмета лишь *часть* природы съ тѣмъ условіемъ, чтобы эта часть включала въ себя человѣка. Границы этой части найти не трудно. Всякая опытная цѣль эвдемонистична, то есть окрашена удовольствіемъ или страданіемъ, или, выражаясь вообще, чувствомъ. Поэтому та самосохраняющаяся часть природы, въ составѣ которой долженъ находить свои цѣли человѣкъ, есть повидимому весь кругъ чувствующихъ, наслаждающихся и страдающихъ созданій. Самосохраненіе этихъ созданій (включающее и собственное мое самосохраненіе) есть для меня верховная цѣль. Но эта цѣль требуетъ дальнѣйшаго разъясненія. Если понимать кругъ чувствующихъ созданій коллективно, то забота о его самосохраненіи, во-первыхъ, невозможна, такъ какъ нужное однимъ изъ нихъ губительно для другихъ, а во-вторыхъ, бесполезна, такъ какъ и безъ нашей заботы коллективная ихъ жизнь продолжается. Правда, она нерѣдко продолжается въ ущербъ однимъ ради другихъ, но, вмѣшиваясь въ эту борьбу, мы только перемѣняемъ направленіе ущерба и пользы, то есть не устанавливаемъ никакого лучшаго порядка. Если человѣкъ ради обезпеченія своей жизни и имущества истребляетъ волковъ или тигровъ, то онъ поступаетъ цѣлесообразно; но такой образъ дѣйствій предполагаетъ заботу не о всѣхъ чувствующихъ созданіяхъ, а только о человѣкѣ. Если же онъ примется за такое истребленіе ради сохраненія жизни зайцевъ или антилопъ, то лишь безцѣльно нарушитъ экономію природы, такъ какъ травоядные животныя, не ограниченные въ своемъ размноженіи, будутъ усиленно погибать отъ недостатка пищи. При томъ, самое понятіе хищности относительно: если мы начнемъ истреблять коршуновъ и ястребовъ ради охраненія синицъ и малиновокъ, то и этихъ послѣднихъ должны начать истреблять ради охраненія тѣхъ насекомыхъ, которыхъ онѣ поѣдаютъ; а насекомыхъ—быть можетъ—ради охраненія еще болѣе мелкихъ животныхъ, служащихъ имъ пищею, и т. д. безъ конца. Такимъ образомъ коллективная охрана животной жизни сама себя разлагаетъ. Для того, чтобы дать определенное правило этой охраны, необходимо понять цѣль самосохраненія чувствующихъ созданій иначе. Цѣлью этого самосохраненія должно быть не *количество* индивидуальныхъ жизней, а ихъ *качество* или *высота*; т. е. задача его должна состоять въ *подчиненіи интересовъ низшихъ животныхъ типовъ интересамъ высшихъ*. Есть, безъ сомнѣнія, трансцендентное основаніе тому, что въ природѣ возникли и

борятся за существованіе животныя типы разной высоты; и способствуя побѣдѣ высшихъ типовъ, мы тѣмъ самымъ сознательно участвуемъ въ предустановленномъ свыше планѣ развитія природы.

Но всякая цѣль для того, чтобы быть достижимою, должна быть цѣлью данною; поэтому цѣль, безконечно удаляющаяся по мѣрѣ стремленія къ ней, какъ цѣль недостижимая, превышающая все могущее быть даннымъ, не можетъ быть верховною цѣлью. Слѣдовательно, если таковою цѣлью является обезпеченіе самосохраненія высшаго животнаго типа, то этотъ типъ долженъ мыслиться не какъ неопредѣленно-далекій конецъ животнаго развитія, а какъ данный, дѣйствительно-существующій типъ. Такой типъ *de facto* данъ въ *человѣкѣ*, и потому цѣль самосохраненія чувствующихъ созданій въ конечномъ результатѣ сводится къ *самосохраненію человѣка*. Эта цѣль не только вводитъ въ опредѣленные границы охрану жизни низшихъ типовъ, но представляетъ и наилучшее возможное рѣшеніе задачи ихъ самосохраненія и—какъ его послѣдствія—ихъ счастья. Въ интересахъ своего самосохраненія (т. е. своей жизни со всею полнотою ея функций) человѣкъ въ правѣ устанавливать границы жизни и жизненныхъ функций другихъ живыхъ существъ, пресѣкать то, что ему вредно, и употреблять въ своихъ интересахъ то, что ему полезно: тѣмъ самымъ оправдывается необходимое для самосохраненія человѣка убійство другихъ животныхъ, ограниченіе ихъ свободы и употребленіе ихъ для своихъ услугъ. Если, какъ то требуется нравственнымъ закономъ, человѣкъ допускаетъ такія дѣйствія лишь въ предѣлахъ строгой необходимости, то тѣмъ самымъ, какъ сказано, наилучше разрѣшается задача самосохраненія всѣхъ прочихъ животныхъ; ибо животныя, вредныя для человѣка, по возможности истребляются, а полезныя по возможности присваиваются и охраняются имъ; то есть съ каждымъ новымъ шагомъ впередъ человѣческой культуры увеличивается число обезпеченныхъ животныхъ жизней сравнительно съ числомъ необезпеченныхъ. Ясно, что послѣдствіемъ того является и наилучшее обезпеченіе счастья животныхъ, такъ какъ уменьшается число голодныхъ, живущихъ въ постоянномъ безпокойствѣ и опасности бродягъ, и умножается число созданій сытыхъ, призраваемыхъ и оберегаемыхъ человѣкомъ. Даже тѣ изъ этихъ созданій, которыя разводятся человѣкомъ ради пищи, проводятъ свою жизнь безконечно счастливѣе дикихъ животныхъ и кончаютъ ее сравнительно быстро и безболѣзненно.

Но, конечно, такое поведеніе человѣка относительно животныхъ заслуживаетъ оправданія лишь въ томъ случаѣ, если оно подчинено

требованію необходимости. Всякое бесполезное истребленіе или мученіе животныхъ заслуживаетъ строгаго осужденія, такъ какъ животное не безправно передъ человѣкомъ, но имѣетъ лишь право на самосохраненіе, *ограниченное* правомъ человѣка. Правда, въ данномъ случаѣ возникаетъ рядъ казуистическихъ вопросовъ, такъ какъ съ одной стороны границы человѣческихъ нуждъ могутъ быть проведены тѣснѣе и шире, а съ другой—самый размѣръ этихъ нуждъ можетъ не соотвѣтствовать налагаемому на животное пожертвованію. Необходимо ли для человѣка питаться мясомъ животныхъ и, если даже необходимо, то въ той ли мѣрѣ, въ какой онъ это дѣлаетъ? Допустима ли и въ какой мѣрѣ вивисекція животныхъ? Въ правѣ ли люди убивать животныхъ для удовлетворенія эстетической и общественной потребности въ красивомъ нарядѣ и убранствѣ своихъ жилищъ? Эти и подобные имъ вопросы очень трудны для общаго рѣшенія. Въ примѣненіи же къ каждому частному случаю человѣкъ долженъ признать, что такъ какъ его рѣшеніе является безапелляціоннымъ приговоромъ для безпомощнаго и зависимаго отъ него созданія, то чѣмъ великодушнѣе съузить онъ границы своего права, тѣмъ менѣе рискуетъ онъ этимъ правомъ злоупотребить.

4. Установивъ, что моею верховною цѣлью должно быть самосохраненіе человѣческаго типа, я, поскольку это самосохраненіе есть самосохраненіе существъ этого типа, тѣмъ самымъ признаю за каждымъ человѣкомъ равную со мною цѣнность въ смыслѣ самосохраненія. Такимъ образомъ выходъ изъ эгоистическаго ограниченія, полагающаго, что моя цѣль есть *я самъ*, приводитъ къ признанію за такую цѣль всякаго *я*, *заботу о другомъ какъ о самомъ себѣ*. Эгоизмъ превращается при этомъ въ *альтруизмъ*. Всякому человѣку я обязанъ такой же заботою, съ какою отношусь къ самому себѣ. Другой человѣкъ есть не безразличная и чуждая мнѣ единица, но мой *ближній*, котораго я обязанъ любить, какъ самого себя. Правило „люби ближняго, какъ самого себя“ было справедливо принято, какъ великое нравственное откровеніе, какъ первое данное людямъ *ученіе* о нравственныхъ обязанностяхъ. Ибо любви къ самому себѣ учить нечего, — она коренится въ природѣ человѣка; нечего учить и той любви, которая сама собою возникаетъ во мнѣ къ людямъ, съ коими я связанъ привычками и симпатіею. Но нужно научить меня той истинѣ, что всякій другой человѣкъ, какъ бы онъ ни былъ мнѣ чуждъ или далекъ по своей природѣ, есть мнѣ *братъ*, *ближній*, и имѣетъ равное со мною право на самосохраненіе. Это ученіе, будучи новымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ

нашло себѣ глубокой отголосокъ въ сердцахъ всѣхъ по природѣ добрыхъ людей, такъ какъ дало пищу той неопредѣленной ихъ склонности къ другимъ людямъ, для которыхъ узокъ обычный кругъ житейскихъ отношеній, и которая естественно стремится распространиться на всѣхъ слабыхъ, страдающихъ и гонимыхъ, словомъ, на всѣхъ нуждающихся въ помощи. Поэтому „любовь къ ближнему“ стала завѣтомъ, хотя не всегда строго исполняемымъ, но всегда волнующимъ сердца такихъ людей, въ которыхъ добрыя чувства не заглушаются злыми,—а такихъ людей громадное большинство. Но именно вслѣдствіе привлекательности этого завѣта для чувства, люди всегда были мало склонны подвергать его тому критическому анализу, который одинъ въ состояніи установить его законную мѣру. Поэтому начало альтруизма приобрѣло характеръ безмѣрности, принесшій вредъ нравственному развитію человѣчества, такъ какъ, благодаря ему, одни — весьма незначительное меньшинство—подъ руководствомъ этого начала стремились къ недостижимому, а другіе—огромное большинство—признавая это начало въ теоріи, практически были бессильны слѣдовать ему во всей его безмѣрности. Являлись съ одной стороны люди, источавшіе свои нерѣдко великія силы въ искусственныхъ потугахъ безграничнаго человѣколюбія, а съ другой стороны сентиментальные резонеры, полагавшіе, что они очень любятъ ближняго, если, жертвуя для него копѣйкою, проливаютъ слезы надъ его страданіями. И такой нездоровый характеръ всегда имѣла христіанская мораль, провозглашающая любовь къ ближнему одною изъ двухъ главныхъ своихъ заповѣдей.

„Любовь къ ближнему“ страдаетъ двумя недостатками, препятствующими ей быть верховною нормою человѣческой дѣятельности. Во-первыхъ, устанавливая *равную* заботу о ближнему, какъ о самомъ себѣ, она при послѣдовательномъ проведеніи ея на практикѣ должна непременно измѣнить это равенство *въ пользу* ближняго. Ибо я *одинъ*, а *ближнихъ* *неисчислимое множество*: слѣдовательно, если я люблю *каждаго* изъ *нихъ*, какъ самого себя, то я осуждаю себя для нихъ на неисчислимыя пожертвованія. Такимъ образомъ любовь къ ближнему, какъ къ самому себѣ, превращается въ *самопожертвованіе для ближняго*. Но самопожертвованіе для ближняго, ставъ постоянною нормою жизни, совершенно противорѣчитъ цѣли человѣческаго самосохраненія не только эгоистическаго, а и альтруистическаго. Ибо наиболѣе будутъ жертвовать собою лучшіе, т. е. самые цѣнные люди; слѣдовательно, самопожертвованіе, какъ постоянная норма жизни, есть постоянная премія въ пользу худшихъ и въ ущербъ лучшимъ,

стало быть имѣть результатомъ ухудшеніе человѣческихъ качествъ и силъ, что, какъ мы знаемъ, противно цѣли самосохраненія. Самопожертвованіе есть полное искорененіе эгоизма, а не приведеніе его въ должныя границы, и въ этомъ его, т. е. самопожертвованія, ошибка. Далѣе, тотъ ближній, которому я отдаю мою любовь, есть въ сущности первый встрѣчный, случайно мнѣ попавшійся. Милосердный самарянинъ могъ и не поѣхать по дорогѣ, гдѣ лежалъ человѣкъ, ограбленный разбойниками; или могъ, поѣхавъ по этой дорогѣ, не попасть на другую дорогу, гдѣ его помощь была еще нужнѣе. Слѣдовательно, распредѣленіе благихъ послѣдствій любви къ ближнему есть дѣло случая. Воспользоваться тѣмъ или другимъ изъ этихъ благъ значитъ для ближняго получить случайный выигрышъ въ лоттерей жизни. „Что же? скажутъ намъ, пускай хотя нѣкоторыя изъ страданій жизни будутъ облегчены“. Но дѣло въ томъ, что распредѣленіе такого облегченія, будучи случайно, не можетъ правильно согласоваться со степенью нужды и достоинства вспомоещуемаго человѣка. Болѣе настоятельныя нужды могутъ утоляться при этомъ хуже менѣе настоятельныхъ; люди менѣе цѣнные могутъ получать преимущество помощи противъ болѣе цѣнныхъ. Послѣднее обстоятельство имѣетъ особенную важность. Человѣкъ болѣе твердый, сдержанный, сильный, болѣе уважающій себя, менѣе охотно принимаетъ чужую помощь, не только матеріальную, но даже духовную, въ видѣ совѣта и утѣшенія, чѣмъ человѣкъ слабодушный, неустойчивый, слабый, легко выносящій чужое пренебреженіе. Но который же ихъ этихъ людей болѣе цѣненъ для человѣчества? Очевидно, первый. Поэтому мы и видимъ постоянно, что и съ этой точки зрѣнія чрезмѣрное распространеніе чужолюбія является средствомъ поддержки худшихъ сравнительно съ лучшими и потачкою людскимъ небрежности и порокамъ.

Любовь къ ближнему получаетъ такимъ образомъ должную цѣнность, лишь приведенная въ извѣстныя границы и лишенная характера случайности. А сказать это—значитъ сказать, что она не можетъ имѣть характера верховной цѣли. Есть болѣе высокая цѣль, которой она служитъ, и которая именно и создаетъ ея минимальныя границы.

5. Такой болѣе высокій характеръ пріобрѣтается альтруизмомъ, когда онъ становится такъ называемымъ *утилитаризмомъ*. Утилитаризмъ полагаетъ верховную цѣль въ доставленіи *наибольшей пользы наибольшему числу людей* ¹⁾. Въ видахъ этой пользы онъ отвергаетъ

¹⁾ Цѣль утилитаризма опредѣляется нерѣдко какъ *счастіе* большинства, при чемъ

безмѣрное и случайное разбрасываніе даровъ милосердія и тѣмъ самымъ вводитъ любовь къ ближнему, для собственной пользы послѣдняго, въ извѣстныя границы. Утилитаризмъ отрезвляетъ любовь къ ближнему уже тѣмъ, что онъ не даетъ простора непосредственному влеченію чувства, но обсуждаетъ отдаленные результаты тѣхъ или иныхъ дѣйствій.

Утилитаризмъ понимаетъ, что идеальное съ его точки зрѣнія распредѣленіе благъ осуществимо не путемъ случайныхъ безрасчетныхъ пожертвованій со стороны однихъ людей въ пользу другихъ, а путемъ господства извѣстныхъ общихъ началъ поведенія, послѣдствіемъ котораго, какъ показываетъ опытъ, является наибольшая польза большинства. Послѣдствія христіанскаго милосердія должны также быть рассчитаны съ точки зрѣнія этихъ началъ и ограничены въ той мѣрѣ, въ какой они вредны для большинства. Хорошо улучшать участь больныхъ, безработныхъ и томящихся въ темницѣ, но лишь въ той мѣрѣ, въ какой это улучшеніе не послужитъ къ поощренію беззаботности о своемъ здоровьѣ, праздности и преступности. Прекрасно пожертвованіе собственными благами, но лишь съ тѣмъ, чтобы жертвующій человѣкъ не сталъ вслѣдствіе того обремененіемъ для другихъ людей, требующимъ съ ихъ стороны, быть можетъ, еще большаго пожертвованія, чѣмъ то, которое имъ принесено. Этотъ трезвый, разсудительный характеръ утилитаризма приводитъ къ тому, что, представляя собою сравнительно съ „любовью къ ближнему“ болѣе высокую ступень нравственности, онъ вызываетъ антипатію тѣхъ людей, для которыхъ нравственность есть средство сентиментальнаго наслажденія.

Къ сожалѣнію, термины, входящіе въ составъ формулы утилитаризма, взятые въ ихъ отвлеченности, страдаютъ такою неопредѣленностью, которая мѣшаетъ практической приложимости этой формулы. Что такое наибольшее число людей? Кто можетъ практически имѣть въ виду при своей дѣятельности большинство *людей*, какъ нынѣ живущихъ, такъ и будущихъ—ибо интересы послѣднихъ, конечно, не менѣе важны, чѣмъ интересы нынѣ живущихъ. Объемъ этой цѣли настолько безмѣренъ, что руководствоваться ею совершенно невоз-

требуется даже забота о счастьи большинства *всѣхъ чувствующихъ созданій*. Но такъ какъ главенство цѣли счастья уже отвергнуто, а забота о всѣхъ чувствующихъ созданіяхъ признана невозможною, то я считаю себя въ правѣ дать утилитаризму приведенное опредѣленіе.

можно. Поэтому на практикѣ утилитаристу всегда приходится имѣть дѣло съ интересами ограниченнаго круга людей, вовсе не принимая въ расчетъ интересовъ всего человѣчества. Въмѣсто интересовъ большинства людей, онъ всегда подстановляетъ интересы ничтожнаго меньшинства, т. е. его практика всегда противорѣчитъ теоріи. Интересъ утилитариста есть на практикѣ интересъ его казармы, его школы, членовъ его профессіи, самое большее его народа, при томъ интересъ, всегда рассчитанный на сравнительно близкое будущее. Какъ отразится интересъ большинства этого ограниченнаго круга на судьбахъ *дѣйствительнаго большинства людей*, объ этомъ вопросъ никогда не поднимается. Но если поднять этотъ вопросъ, то непременно получится отвѣтъ неблагопріятный для этого дѣйствительнаго большинства, такъ какъ усиленная забота о нѣкоторой части людей, очевидно, ставитъ ихъ въ положеніе болѣе благопріятное сравнительно съ другими людьми. Если улучшится участь углекоповъ данной страны путемъ повышенія ихъ заработка, то, такъ какъ цѣна товара опредѣляется стоимостью его производства, уголь повысится въ цѣнѣ, и отъ того будутъ страдать всѣ потребители угля, въ томъ числѣ и рабочіе тѣхъ отраслей промышленности, которыя дѣйствуютъ при помощи угля. Положимъ даже, что такое повышение заработка распространится на рабочихъ всей данной страны. Послѣдствіемъ того должно явиться повышение цѣнъ всѣхъ товаровъ этой страны, т. е. вздорожаніе въ ней жизни, при которомъ улучшеніе участи рабочаго окажется лишь мнимымъ, такъ какъ, получая больше жалованья, онъ будетъ принужденъ и болѣе на себя тратить. Для всего же человѣчества, т. е. на международномъ рынкѣ, это повышение можетъ имѣть двоякій результатъ: или получится сокращеніе заграничнаго отпуска товаровъ сказанной страны, т. е. производство ея сократится, и это отразится на ея рабочихъ обратнымъ пониженіемъ ихъ заработка; или прочіе народы будутъ платить за сказанные товары болѣе высокія цѣны, т. е. все человѣчество останется въ невыгодѣ. Въ первомъ случаѣ останутся въ невыгодѣ рабочіе данной страны, во второмъ случаѣ окажется въ невыгодѣ все человѣчество.

Правда, на это могутъ отвѣтить, что такъ будетъ продолжаться лишь дотолѣ, доколѣ параллельно заботѣ о благѣ извѣстнаго ограниченнаго круга людей не разовьются также заботы и о другихъ подобныхъ же кругахъ, которыя парализуютъ вредное общечеловѣческое дѣйствіе первыхъ заботъ. Но отвѣтить такъ значитъ отвѣтить, что для всего человѣчества *лучше, если, не заботясь о немъ, какъ о*

цѣломъ, люди ограничутся заботами о себѣ самихъ и о тѣхъ кругахъ людей, къ которымъ они принадлежатъ или причисляютъ себя. Это совершенно справедливо, но это есть принципиальное отрицаніе утилитаризма съ его цѣлью наибольшаго блага наибольшаго числа людей, ибо сказать такъ значитъ сказать, что утилитарная цѣль достигается лучше всего тогда, когда люди о ней не заботятся, а преслѣдуютъ цѣль болѣе ограниченную.

Такого же ограниченія требуетъ утилитарная цѣль и во времени. Большинство людей есть большинство всѣхъ людей—бывшихъ, настоящихъ и будущихъ. О бывшихъ, конечно, заботиться уже нечего, но относительные интересы настоящихъ и будущихъ людей должны быть приняты утилитаризмомъ во вниманіе. Такъ какъ настоящіе люди составляютъ относительно будущихъ ничтожное меньшинство, то согласно началу утилитаризма интересы будущаго должны господствовать надъ интересами настоящаго. Но такъ какъ мѣра этого господства неопредѣлима, то на практикѣ утилитаристу приходится имѣть въ виду лишь ближайшее, предвидимое будущее, оставляя дальнѣйшую заботу на долю послѣдующихъ поколѣній. Такимъ образомъ утилитаристъ на практикѣ долженъ раздѣлить все будущее на ограниченные участки и лишь въ предѣлахъ этихъ участковъ осуществлять заботу о благѣ большинства, т. е. и въ данномъ случаѣ на практикѣ отказаться отъ господства утилитарнаго начала.

Не трудно убѣдиться далѣе, что для практической дѣятельности въ предѣлахъ даже ограниченаго круга людей требуется указаніе на тѣ границы, до какихъ можетъ доходить „наибольшая польза большинства“ сравнительно съ меньшинствомъ. Во всякой части чело- вѣчества большинство объявляется имѣющимъ преимущество благъ предъ меньшинствомъ. Но это большинство можетъ образовать новую часть, въ которой опять-таки есть большинство и меньшинство, и первое имѣетъ преимущество передъ вторымъ, и т. д.,—т. е. въ концѣ концовъ привилегированное большинство превращается въ ничтожное меньшинство. Если я забочусь объ интересахъ 1000 людей, то изъ этого числа 800 важнѣе, чѣмъ 200; но изъ 800 болѣе важны 600, чѣмъ 200, а изъ 600—400, чѣмъ 200, и такимъ образомъ большинство постепенно становится меньшинствомъ, *если не установлено заранее какой либо нормы, ограничивающей такое механическое исчисленіе интересовъ.*

Такую норму, поскольку мы остаемся въ предѣлахъ утилитарнаго

начала, мы можемъ найти лишь въ понятіи той „наибольшей пользы“, которая, по предположенію, должна быть доставлена наибольшему числу людей. Но это уже предположеніе, понимаемое безъ всякаго ограниченія, приводитъ къ явной нелѣпости. При данномъ количествѣ распредѣляемыхъ благъ большинство получить наиболѣе тогда, когда меньшинство получить наименѣе; и всего болѣе получить большинство, когда меньшинство не получить ничего. Такимъ образомъ ничѣмъ не ограниченная польза большинства равносильна полному пожертвованію интересами меньшинства. Интересы эти суть интересы самосохраненія, — слѣдовательно, полное пожертвованіе интересами меньшинства есть то же, что гибель его ради большинства. Если большинство есть 800, а меньшинство 200, то въ интересахъ самосохраненія 800 съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ допустить погибель 200, затѣмъ изъ оставшихся 800—снова погибель меньшинства и т. д. Такой результатъ уничтожаетъ не только всякое значеніе большинства, но и не согласенъ съ установленными выше требованіями самосохраненія; даже съ точки зрѣнія остающагося большинства, онъ не цѣлесообразенъ, ибо самосохраненіе предполагаетъ полноту жизни со всѣми ея функціями, слѣдовательно и съ функціями симпатіи и милосердія. Такимъ образомъ начало „наибольшей пользы“ должно быть ограничено установленіемъ нѣкотораго минимума той „наименьшей пользы“, до которой позволительно доводить пожертвованіе интересами меньшинства ради интересовъ большинства. Должны быть установлены тѣ блага, которыхъ большинство *не въ правѣ отнимать у меньшинства*. А такъ какъ крайняя граница меньшинства есть *одинъ человекъ*, то выходитъ, что долженъ быть установленъ нѣкоторый минимумъ *единоличныхъ благъ*, который не можетъ быть нарушенъ въ пользу какого бы то ни было количества другихъ людей. Отвлеченное требованіе „наибольшей пользы наибольшаго числа людей“ должно быть ограничено добавленіемъ: „съ сохраненіемъ нѣкотораго минимума пользы cadaго человека“.

Утилитаристы, напримѣръ, Дж. Ст. Милль, вполне признаютъ необходимость такого добавленія. Исходя изъ началъ утилитаризма, Милль даже опредѣляетъ этотъ минимумъ, какъ *равенство благъ для cadaго человека*. Дѣйствительно, иного вывода не можетъ сдѣлать послѣдовательный утилитаристъ, ибо обуславливая преимущество благъ только численнымъ превосходствомъ людей, онъ долженъ считать cadaго человека за равную другимъ единицу. Если люди имѣютъ благъ не поровну, то получается одно изъ двухъ—или этотъ избы-

токъ благъ принадлежитъ меньшинству, или онъ принадлежитъ большинству. Но первое прямо противорѣчитъ требованію *наибольшей* пользы большинства, второе же противорѣчитъ ему косвенно, какъ видно изъ слѣдующаго соображенія. Пусть изъ 1.000 людей 800 имѣютъ каждый болѣе благъ, чѣмъ остальные 200, въ отношеніи 5 къ 1. Эти 800 людей образуютъ меньшинство сравнительно съ общимъ числомъ 1000, меньшинство, которое такимъ образомъ *въ среднемъ* имѣетъ на каждого человѣка болѣе благъ, чѣмъ большинство. И такое несогласіе съ началомъ утилитаризма будетъ продолжаться до-толѣ, доколѣ каждый изъ 1.000 чел. не получитъ поровну.

„Наибольшая польза наибольшаго числа людей“ превращается такимъ образомъ въ „равную пользу каждого человѣка“ и въ такомъ видѣ составляетъ предметъ нашей критики.

Эта критика должна прежде всего обратить вниманіе на то, что не всякія блага по самой своей природѣ допускаютъ такое равноколичественное раздѣленіе или распредѣленіе. Какимъ образомъ распредѣлить такъ духовныя блага любви или дружбы? Очевидно, что равное распредѣленіе можетъ касаться лишь матеріальныхъ средствъ потребленія, какъ производительнаго, такъ и непроизводительнаго, въ виду чего утилитарная забота о людяхъ сокращается до границъ лишь экономическихъ отношеній. Ученіе о равной пользѣ всякаго человѣка изъ этического становится узко-экономическимъ, что мы и видимъ на практикѣ, которая показываетъ, что послѣдовательно проведенный утилитаризмъ есть въ сущности не что иное, какъ социализмъ. Такимъ образомъ цѣль самосохраненія искажается и съуживается. Но далѣе, даже въ этой области требованіе равной пользы, понимаемое, какъ равенство матеріальныхъ благъ, есть прокрустово ложе для дѣйствительности. По своей дѣйствительной природѣ разные люди требуютъ разнаго количества пищи—мужчина болѣе женщины, взрослый человѣкъ болѣе ребенка, человѣкъ въ цвѣтѣ лѣтъ—болѣе старика, англичанинъ—болѣе итальянца, человѣкъ, занятый физическимъ трудомъ, болѣе, чѣмъ человѣкъ, занятый умственнымъ трудомъ. Такая же разница, смотря по условіямъ жизни, требуется въ одеждѣ, жилищѣ, топливѣ, способахъ передвиженія. Тѣ средства, которыя нужны для пріобрѣтенія орудій труда каменщику или плотнику, совершенно ничтожны для химика или астронома, не говоря уже о средствахъ, нужныхъ для предварительнаго пріобрѣтенія знаній и умѣній, потребныхъ для данной отрасли труда. Поэтому цѣль самосохраненія требуетъ именно *разнаго* размѣра внѣшнихъ средствъ для разныхъ разрядовъ людей. Равенство

пользы въ истинномъ своемъ значеніи не есть равенство внѣшнихъ благъ, а равенство отношеній между ихъ размѣромъ и размѣромъ существующихъ въ нихъ потребностей; т. е. если размѣры внѣшнихъ благъ суть m и n , а размѣры потребныхъ p и q , то равенство должно существовать не между m и n , а между $\frac{m}{p}$ и $\frac{n}{q}$. Говоря, что всѣ потребности самосохраненія должны быть удовлетворены *равно*, мы желаемъ сказать не то, что онѣ удовлетворяются равными количествами внѣшнихъ благъ, а то, что для каждой это количество должно быть такое, какое нужно для ея удовлетворенія. Цѣлью утилитарныхъ стремленій является съ этой точки зрѣнія — *обеспечить за каждою изъ потребностей самосохраненія нужныя ей средства удовлетворенія*. Не въ томъ дѣло, чтобы привести ломового извозчика и музыканта въ *равныя* условія жизни, но въ томъ дѣло, чтобы потребности первого, какъ ломового извозчика, были удовлетворяемы также хорошо, какъ потребности второго, какъ музыканта.

Но понимая равенство пользы для всѣхъ людей въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, мы, даже въ экономической области, совершенно выходимъ за предѣлы утилитарнаго начала съ его требованіемъ наибольшей пользы большинства, такъ какъ оказывается, что люди съ болѣе широкими и разносторонними потребностями получаютъ болѣе благъ жизни, чѣмъ люди съ потребностями ограниченными и простыми. Въ этомъ не было бы бѣды, если бы блага жизни были всегда даны въ количествѣ, совершенно соответствующемъ всему размѣру потребностей. Но во 1) самое понятіе „размѣра потребностей“ есть понятіе растяжимое, ибо границы *наилучшаго* ихъ удовлетворенія установлены быть не могутъ; а во 2) размноженіе людей всегда приводитъ лишь къ минимальному удовлетворенію потребностей, т. е. къ едва достаточному уровню ихъ удовлетворенія, который въ свою очередь способенъ при разныхъ условіяхъ къ чрезвычайному пониженію; т. е. *максимумъ* потребностей всегда превышаетъ средства ихъ удовлетворенія. Поэтому возможность для однихъ получать благъ жизни болѣе, чѣмъ получаютъ другіе, есть то же, что невозможность для другихъ получать даже достаточно по существующему уровню ихъ нуждъ. Устройство соответствующей потребностямъ ученаго лабораторіи, обсерваторіи или библіотеки всегда имѣетъ своимъ непосредственнымъ послѣдствіемъ уменьшеніе средствъ потребленія, необходимыхъ для слабѣйшихъ въ жизненной борьбѣ частей населенія. На это могутъ возразить, что такое пожертвованіе имѣетъ характеръ вре-

менный, и что въ будущемъ наука съ избыткомъ вознаградитъ за такой временный ущербъ. Но, если и можно съ нѣкоторою увѣренностью рассчитывать на такое будущее возмѣщеніе сказаннаго ущерба, быть можетъ даже съ избыткомъ, то это справедливо лишь относительно нѣкоторыхъ видовъ умственного труда. Какъ отражаются въ будущемъ на экономическомъ благосостояніи населенія матеріальныя пожертвованія на удовлетвореніе *всѣхъ* высшихъ духовныхъ потребностей въ наукѣ, искусствѣ, литературѣ, религіи, увеличеніи изящества и утонченности жизни и т. п., словомъ на созданіи *всей совокупности высшихъ плодовъ культуры*, — для сужденія объ этомъ мы не имѣемъ никакихъ данныхъ. Исторія показываетъ намъ, что оно *измѣняетъ складъ жизни*, но къ лучшему или худшему для наибольшей пользы большинства — и при томъ большинства всего *человѣчества* — мы совершенно не имѣемъ возможности судить. Мы видимъ пользу для культурнаго развитія, но *цѣнная для утилитариста польза* ускользаетъ отъ нашего измѣренія. Оправдательная оцѣнка плодовъ культуры съ утилитарной точки зрѣнія потому уже невозможна, что ея крупнѣйшіе успѣхи строились до сихъ поръ на горахъ *человѣческихъ костей*, т. е. съ явнымъ нарушеніемъ утилитарнаго начала, которое, какъ мы видѣли, не допускаетъ истребленія однихъ людей для пользы другихъ. Какія экономическія послѣдствія въ смыслѣ улучшенія быта бѣднѣйшихъ классовъ всего *человѣчества* дали открытіе Америки, реформація и революція, опредѣлить очень трудно; но какого пролитія *человѣческой крови* онѣ стоили, это намъ извѣстно. Плодами культуры мы пользуемся, но плодами, которые не могутъ быть оправданы съ утилитарной точки зрѣнія; при томъ, пользуясь этими плодами, мы теперь забыли, чѣмъ они куплены, и что „мертвые молчатъ“.

Но если даже допустить, что впредь пожертвованіе настоящимъ ради будущаго имѣетъ происходить такъ, какъ то требуется началомъ само-сохраненія безъ уничтоженія *человѣческихъ жизней*, и что это пожертвованіе дѣйствительно оправдывается пользами будущаго, то все же нужно имѣть въ виду, что различіе *настоящаго и будущаго* есть не единовременное различіе, а различіе, постоянно возобновляющееся въ непрерывномъ процессѣ развитія, въ которомъ будущее безостановочно превращается въ настоящее. Поэтому, если даже признать, что мы въ правѣ забыть о пожертвованіяхъ, принесенныхъ для насъ предками, жившими за 100 и 200 лѣтъ до насъ, то необходимо признать также, что теперь мы точно также несемъ пожертвованія для нашихъ потом-

ковъ, а послѣдніе будутъ нести ихъ для своихъ потомковъ и такъ далѣе. Слѣдовательно, пожертвованіе настоящимъ ради будущаго есть постоянная участь человѣчества, т. е. оно никогда не живетъ по началу *равной пользы для всѣхъ*, но у части его всегда отнимается необходимое для того, чтобы удовлетворить такія потребности, полезный результатъ которыхъ окажется лишь въ неопредѣленномъ будущемъ. Культурныя требованія суть тотъ молохъ, который постоянно пожираетъ настоящее ради будущаго; и когда окончится этотъ процессъ пожиранія вмѣстѣ съ жизнью человѣчества, то оно безъ сомнѣнія пойметъ, что жило не для пользы большинства, а для какой-то другой цѣли, которой утилитарная цѣль постоянно подчинялась, какъ цѣль низшая и ограниченная этою другою цѣлью.

Итакъ по поводу начала утилитаризма мы въ правѣ установить слѣдующіе выводы: 1) провозглашая своею цѣлью наибольшую пользу наибольшаго числа людей, утилитаризмъ на практикѣ всегда измѣняетъ этой цѣли, преслѣдуя пользу лишь ограниченаго круга людей, и можетъ поэтому считать свою цѣль лишь случайнымъ съ утилитарной точки зрѣнія результатомъ соединенія такихъ ограниченныхъ стремленій; 2) для того, чтобы такой результатъ не требовалъ, однако, несогласныхъ съ цѣлью самосохраненія безграничныхъ жертвоугодій со стороны меньшинства, требуется опредѣлить границу такихъ жертвоугодій; 3) такую границу служить требованіе равной пользы для каждаго человѣка; 4) такое равенство можетъ быть установлено лишь въ области матеріальныхъ средствъ жизни, вслѣдствіе чего утилитаризмъ въ самомъ благопріятномъ для него случаѣ ограничивается лишь сферою экономическихъ отношеній; 5) но равенство пользы слѣдуетъ понимать не какъ равенство внѣшнихъ благъ жизни, а какъ равенство отношеній между этими благами и потребностями въ нихъ; 6) поэтому и въ виду того, что границы потребностей измѣнчивы, и размноженіе людей всегда направляетъ степень удовлетворенія этихъ потребностей къ минимуму, равное удовлетвореніе потребностей непременно понижаетъ этотъ минимумъ въ ущербъ слабѣйшихъ; 7) если такое пониженіе и покрывается выгодами будущаго, то, поскольку съ превращеніемъ этого будущаго въ настоящее такое же пожертвованіе ложится и на него ради выгодъ новаго будущаго, пониженіе минимума удовлетворенія въ ущербъ слабѣйшимъ является постоянною участію человѣчества. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія утилитаризма приходится или осуждать весь процессъ культурнаго развитія, или, если этотъ процессъ можетъ быть оправданъ, то уже

не съ точки зрѣнія наибольшей пользы большинства. Но если требованіе самосохраненія есть требованіе самосохраненія человѣческаго типа во всей полнотѣ его духовныхъ и физическихъ функцій, то культурный процессъ *долженъ* быть оправданъ. Слѣдовательно, цѣль утилитаризма должна подчиняться другой высшей цѣли и ограничиваться ею.

Н. Г. Дебольскій.

О СОДЕРЖАНИИ ПРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА ¹⁾.

6. Такъ какъ подъ „культурою“ въ широкомъ значеніи этого слова слѣдуетъ разумѣть совокупность всѣхъ тѣхъ средствъ само-сохраненія, которыя не даны человѣку отъ природы, а изобрѣтены имъ, то, поскольку самосохраненіе составляетъ высшую цѣль нравственной дѣятельности, культурное развитіе человечества должно считаться совпадающимъ съ его нравственнымъ развитіемъ.

Само собою разумѣется, что, опредѣляя культуру, какъ совокупность изобрѣтенныхъ или искусственныхъ средствъ самосохраненія, мы должны помнить, что самосохраненіе есть не только сохраненіе существованія, но и основныхъ силъ или способностей предмета самосохраненія. Человѣкъ можетъ сохранять свою жизнь и безъ искусства или философіи, которыя, однако, конечно, входятъ въ составъ культуры. Но онѣ удовлетворяютъ потребностямъ, нарушеніе которыхъ нанесло бы ущербъ духовнымъ силамъ человѣка, слѣдовательно, полнотѣ и высотѣ его типа. Это расширенное понятіе самосохраненія необходимо постоянно имѣть въ виду во всемъ дальнѣйшемъ изложеніи.

Будучи совокупностью всего, что изобрѣтено человечествомъ для цѣли самосохраненія, культура находитъ своего двигателя въ неравенствѣ людей и въ результатахъ своихъ усиливаетъ это неравенство. Способность изобрѣтенія и количественно, и качественно распределена между людьми весьма неравномѣрно, и этой неравномѣрности, въ интересахъ культуры, долженъ быть предоставленъ возможно широкій просторъ; а сказать такъ, значитъ сказать, что самыя условія жизни людей должны быть разнообразны, т. е. опредѣляться требованіями культурной дѣятельности каждаго изъ нихъ, иначе, что культурное развитіе требуетъ постоянныхъ пожертвованій со стороны единицъ

¹⁾ Продолженіе. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1909 г., апрѣль.

менѣе культуроспособныхъ въ пользу единицъ болѣе культуроспособныхъ. Съ другой стороны успѣшность пользованія плодами культурныхъ изобрѣтеній соразмѣрна потребности, способности и возможности пользующихся, слѣдовательно, также распредѣлена въ человѣчествѣ крайне неравномѣрно; и потому отъ культурныхъ изобрѣтеній непременно усиливаются преимущества единицъ, поставленныхъ болѣе благопріятно для пользованія ими, сравнительно съ единицами, поставленными въ этомъ отношеніи менѣе благопріятно. Относительно изобрѣтенія въ сферѣ матеріальной истина этого положенія доказывается весьма легко. Всякое культурное изобрѣтеніе въ этой сферѣ увеличиваетъ производительность труда, т. е. даетъ возможность производить болѣе въ одну и ту же единицу времени. А такъ какъ рыночная цѣнность труда опредѣляется стоимостью содержанія рабочаго, которая отъ возрастанія производительности труда не увеличивается, то получающійся отъ изобрѣтенія избытокъ производства обращается въ пользу не того, кто продаетъ свой трудъ, а того, кто его покупаетъ, т. е. различіе между имущимъ и неимущимъ увеличивается. Это не значитъ, что абсолютная величина вознагражденія трудящагося дѣлается меньше; она можетъ даже возрасти; но вмѣстѣ съ нею возрастаетъ неравенство состояній, что видно, на примѣръ, въ Соединенныхъ Штатахъ, гдѣ рабочій вообще получаетъ болѣе, чѣмъ въ Европѣ, но гдѣ зато весь избытокъ народнаго достоянія все болѣе и болѣе сосредоточивается въ рукахъ немногихъ богачей.

Гораздо труднѣе обнаружить такое же послѣдствіе культурнаго развитія въ средѣ духовной. Эта болѣшая трудность зависитъ отъ того, что сказанныя послѣдствія въ значительной степени маскируются совершающеюся подъ вліяніемъ культуры же демократизаціею жизни, уничтоженіемъ рабства во всѣхъ его видахъ, установленіемъ равноправія въ частной и политической жизни, всеобщимъ распространеніемъ образованія. Казалось бы, что все это суть шаги къ увеличенію равенства. Но необходимо имѣть въ виду, что поскольку культура состоитъ въ изобрѣтеніи новыхъ средствъ самосохраненія, иначе въ открытіи новыхъ путей жизни, то и процессъ демократизаціи заслуживаетъ названія культурнаго лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ не идетъ въ разрѣзъ съ этимъ опредѣленіемъ культуры. Предположимъ, что уничтоженіе рабства и различія сословныхъ и политическихъ правъ привело къ тому, что высшіе классы общества по духовному и внѣшнему складу своей жизни снизошли на уровень бывшихъ рабовъ и черни, или что всеобщее образованіе создало нѣкоторый общій

нормальный шаблонъ, убивающій прогрессъ науки, литературы и искусства: едва ли такая демократизація заслуживаетъ названіе культурной. Вліяніе же истинно-культурной демократизаціи можно выяснитъ сравненіемъ поля, разгороженнаго на нѣсколько участковъ, изъ которыхъ на каждомъ допускается ростъ лишь извѣстныхъ растеній, при томъ до извѣстной заранѣ опредѣленной высоты, съ такимъ же полемъ, гдѣ безъ всякихъ загорожекъ и препятствій свободно растутъ и состязаются между собою всякія растенія. Формально въ первомъ случаѣ господствуетъ большее неравенство, но въ дѣйствительности во второмъ случаѣ и качественного, и количественнаго неравенства не въ примѣръ значительнѣе. Рабъ и господинъ, крестьянинъ, мѣщанинъ и дворянинъ, необразованный мужикъ и образованный джентльменъ,—таковы немногочисленные различія общества, основаннаго на началѣ формальнаго неравенства. По снятіи же этихъ различій жизнь создаетъ гораздо болѣе многочисленныя неравенства частей, взаимное состязаніе которыхъ движетъ общество по новымъ культурнымъ путямъ.

Слѣдуетъ имѣть при этомъ въ виду, что тотъ антикультурный демократизмъ, о которомъ было сказано выше, не есть только гипотеза, придуманная для болѣе отчетливаго опредѣленія понятія культуры. Съ этимъ демократизмомъ обязана постоянно бороться культура, если она должна остаться жизнеспособною и дѣйственной. Въ огромныхъ слояхъ европейскихъ обществъ живетъ постоянное стремленіе превратить формальное равенство въ реальное, иначе—создать господство черни, которое, если оно будетъ осуществлено, погубитъ все культурное движеніе. Это стремленіе живетъ въ попыткахъ социализма, направленныхъ къ тому, чтобы равнымъ вознагражденіемъ за всякій трудъ въ корнѣ подорвать энергію и дарованія выдающихся личностей и оставить господство лишь за посредственностями; въ желаніи проповѣдниковъ безусловнаго господства „любви къ ближнему“ создать усиленные преміи въ пользу неспособныхъ, слабыхъ, преступныхъ и порочныхъ и ослабить личное и народное мужество призывомъ къ всепрощенію и вѣчному миру; въ распространеніи шаблоновъ образованія и самообразованія, создающемъ въ современныхъ умахъ господство литературной черни надъ завѣтами великихъ учителей философіи и искусства; въ слабодушномъ подчиненіи новой интеллигенціи привычкамъ, манерамъ и вкусамъ тѣхъ, которыхъ ранѣе не пускали далѣе лакейской. Этотъ демократизмъ есть злѣйшій врагъ культуры, и потому, поскольку культурное развитіе есть синонимъ

нравственнаго, онъ есть явленіе безнравственное, какими бы великими авторитетами и даже подвигами героизма онъ порою ни прикрывался.

Какъ совокупность изобрѣтенныхъ *средствъ* самосохраненія, культура не есть верховная цѣль, т. е. такъ же, какъ и всякое средство нравственности, предполагаетъ высшую цѣль, которой она подчиняется. Но культура помогаетъ сознательному обнаруженію этой цѣли, и именно *двумя* путями: во-первыхъ, отрицательно, постоянно замѣняя прежнія средства новыми, ранѣе неизвѣстными, и слѣдовательно указывая на то, что достигнутый уровень нравственнаго развитія не есть еще наивысшій; во-вторыхъ, положительно, приводя къ изслѣдованію высшей цѣли, т. е. создавая *науку этики*, которая, какъ всякая наука, есть произведеніе культуры. Такое положеніе культуры приводитъ къ весьма важнымъ послѣдствіямъ для хода нравственнаго развитія. Всякая ступень послѣдняго въ своемъ конкретномъ видѣ представляетъ собою совокупность привычекъ къ нѣкоторымъ дозволеннымъ или одобряемымъ дѣйствіямъ, которыя (привычки), поскольку онѣ владѣютъ волею человѣка, именуется его *добродѣтелями*. Дѣйствіемъ культуры эти привычки нерѣдко разлагаются, и такъ какъ проходитъ извѣстное время до тѣхъ поръ, пока новыя указываемыя культурою требованія создадутъ новыя же соотвѣтствующія имъ привычки, то получается нерѣдко коллизія между цѣлями *нравственнаго развитія* и требованіями *такъ называемой добродѣтели*.

Пока я ограничусь лишь указаніемъ на эту коллизію, относя разсмотрѣніе вопроса о ея разрѣшеніи въ соотвѣтственное мѣсто настоящей статьи.

Такъ какъ способность изобрѣтенія изъ всѣхъ животныхъ принадлежитъ только человѣку, а способность эта проявляется въ культурѣ; такъ какъ далѣе по свидѣтельству опыта нѣтъ такихъ частей человечества, которыя были бы совершенно неспособны къ культурѣ, т. е. были бы совершенно лишены дара изобрѣтательности; то и цѣль культуры естественно опредѣляется, какъ самосохраненіе человечества вообще въ полнотѣ его силъ или способностей. Но эта цѣль въ такомъ отвлеченномъ своемъ выраженіи страдаетъ неопредѣленностью, такъ какъ изъ него еще не усматривается, въ чемъ конкретномъ реализуется понятіе „человѣчества“. Коллективное пониманіе человечества приводитъ къ отвергнутымъ уже нами ученіямъ эгоизма, любви къ ближнему и утилитаризма. Поэтому мы должны понимать „человѣчество“, не какъ совокупность недѣлимыхъ, а какъ *типъ*, сохраняю-

щійся при ихъ смѣнѣ, и при такомъ пониманіи считать недѣлимое лишь средствомъ для самосохраненія типа. Конечно, какъ уже было сказано, типъ не можетъ существовать безъ реализаціи въ недѣлимыхъ, и, слѣдовательно, самосохраненія типа не можетъ быть при полномъ пренебреженіи къ самосохраненію недѣлимыхъ. Но это послѣднее самосохраненіе есть цѣль, подчиненная цѣли самосохраненія типа, такъ что при столкновеніи индивидуальныхъ и типическихъ цѣлей послѣднія должны получать перевѣсъ. Вѣдь и войско не можетъ существовать безъ отдѣльныхъ солдатъ, и начальствованіе войскомъ предполагаетъ бережное отношеніе къ солдатской жизни; тѣмъ не менѣе каждый изъ солдатъ есть средство для общей цѣли войска, и его индивидуальные интересы могутъ быть приносимы въ жертву для достиженія этой общей цѣли. Таково же отношеніе недѣлимаго къ типу въ общемъ процессѣ культурной борьбы.

Понятіе „типа“ требуетъ, однако, дальнѣйшаго опредѣленія, такъ какъ человѣчество состоитъ изъ частей, крайне разнообразныхъ по своей культуроспособности и въ качественномъ, и въ количественномъ отношеніи, и это разнообразіе, какъ мы видѣли, по мѣрѣ культурнаго развитія все болѣе и болѣе возрастаетъ. Поэтому въ человѣчествѣ мы находимъ не одинъ, а множество типовъ, множество при томъ постоянно возрастающее, и стало быть относительно самыхъ этихъ типовъ возникаетъ вопросъ, который изъ нихъ выше и который ниже?

7. Предположимъ, что данъ, хотя бы въ возможности или постепенномъ осуществленіи, высшій культурный типъ. Самосохраненіе этого типа въ полнотѣ его основныхъ силъ или способностей должно считаться высшею цѣлью нравственнаго развитія. Поэтому, оставляя пока въ сторонѣ рѣшеніе вопроса о томъ, въ чемъ именно реализуется этотъ типъ, мы въ состояніи изъ самаго понятія высшей цѣли вывести, при какихъ условіяхъ *онъ не можетъ реализоваться*. Болѣе высокая цѣль должна господствовать надъ болѣе низкою; слѣдовательно, высшая цѣль должна господствовать надъ всѣми прочими цѣлями. Стало быть, эти послѣднія цѣли должны быть налицо въ высшемъ типѣ, т. е. въ немъ должна быть дана высшая возможная полнота культурныхъ цѣлей, рѣшительно подчиненныхъ требованію его самосохраненія. Такимъ образомъ, *высшій культурный типъ* долженъ быть понимаемъ, какъ *нѣкоторая реальная единица, которая съ достаточною для того силою подчиняетъ всю полноту культурныхъ функций цѣли своего самосохраненія*. Мыслимо, конечно, что

такая абсолютная высота типа въ человѣчествѣ реализована быть не можетъ, т. е. что для людей достижима лишь приблизительная реализація высшаго культурнаго типа. Но во всякомъ случаѣ основанія оцѣнки высоты послѣдняго остаются тѣ же, т. е. тѣ типы, которые завѣдомо уступаютъ другимъ въ полнотѣ культурныхъ функцій и ихъ энергическомъ соподчиненіи, не могутъ считаться высшими.

Изъ сказаннаго видно, что какое бы количество людей ни признавали мы за носителя культурнаго типа, послѣдній не можетъ быть реализованъ такъ, какъ то требуется понятіемъ высшаго типа, иначе, какъ подъ условіемъ соединенія этихъ людей въ *общество*, т. е. въ *постоянный союзъ*, члены котораго дѣйствуютъ въ интересахъ его самосохраненія. Нерѣдко говорится о *человѣчествѣ*, какъ о нѣкоторомъ цѣломъ, интересы котораго, и безъ организаціи его въ общественный союзъ, должны господствовать надъ интересами его частей. Но не усматривается, какимъ образомъ такое господство можетъ быть осуществлено безъ превращенія человѣчества въ общество. На практикѣ интересы тѣхъ союзовъ, къ которымъ принадлежитъ данный человѣкъ, интересы его семьи, класса, города, государства, всегда господствуютъ надъ интересами человѣчества, какъ цѣлаго, и если онъ пренебрежетъ первыми интересами ради вторыхъ, то нанесетъ ущербъ своимъ конкретнымъ и частнымъ общественнымъ союзамъ, нисколько не подвинувъ впередъ человѣчества, какъ цѣлаго. Нельзя, конечно, отрицать того, что пріобрѣтенія культуры, возникая первоначально, какъ продукты мѣстные, могутъ въ послѣдствіи становиться общечеловѣческими достояніями. Улучшенные способы сообщеній и сношеній и усовершенствованія техники распространяются по лицу всей земли; проповѣдь евангелія и христіанскихъ началъ жизни проникаетъ въ самыя отдаленныя и варварскія страны; иностранецъ, даже когда онъ гражданинъ враждебной страны, перестаетъ считаться существомъ безправнымъ; хотя отношеніе высшихъ человѣческихъ породъ къ низшимъ и до настоящаго времени представляется во многомъ возмутительнымъ, но и въ этомъ отношеніи сравнительно съ прежнимъ замѣчается прогрессъ, выражающійся, на примѣръ, въ международномъ преслѣдованіи торговли невольниками и въ извѣстной, хотя не всегда приводящей къ цѣли, заботливости о томъ, чтобы столкновение съ культурою не было смертнымъ приговоромъ для дикарей. Само собою разумѣется, что, если подъ вліяніемъ культуры высшія части человѣчества становятся болѣе знающими, искусными и чувствительными къ страданіямъ другихъ существъ, то эти пріобрѣтенія

обращаются и въ общечеловѣческое благо; и можно только пожелать, чтобы силою высшей культуры были какъ можно скорѣе и рѣшительнѣе искоренены всѣ тѣ варварства, которыя и до нынѣ производятся отбросами культурныхъ народовъ надъ низшими человѣческими племенами. Но эти общечеловѣческія культурныя блага являются естественными послѣдствіями мѣстныхъ культурныхъ приобрѣтеній, а никакъ не ихъ верховною цѣлью. На долю „человѣчества“ приходятся *остатки* и *избытки* плодовъ культуры, а главный сборъ этихъ плодовъ идетъ на мѣстную пользу. Если благоразумный и искусный хозяинъ, нисколько не заботясь о какой-то общей пользѣ, осушить болото и обратить его подъ посѣвъ или сѣнокосъ, то онъ, преслѣдуя собственные интересы, попутно приноситъ пользу и другимъ; но нельзя же утверждать, что его цѣлью служить чужое, а не его собственное благо. Такое же попутное явленіе представляютъ собою и общечеловѣческія блага культуры, такъ что тѣ лица, которыя ссылаются на нихъ въ доказательство того, что общечеловѣческія цѣли выше цѣлей мѣстныхъ, очевидно, употребляютъ фразу, въ смыслѣ которой они не отдають себѣ отчета.

Мыслимо ли такое состояніе человѣчества, при которомъ оно составить одно дѣйствительное цѣлое, т. е. всеподчиняющій общечеловѣческій общественный союзъ,—это вопросъ, который мы пока оставимъ въ сторонѣ, чтобы еще вернуться къ нему впослѣдствіи. Если такое состояніе возможно, тѣмъ лучше для человѣчества. Но буде эта возможность обнаружится, то она послужитъ лишь подтвержденіемъ высказанной ранѣе мысли, что тотъ культурный типъ, самохраненіе котораго есть высшая цѣль, долженъ реализоваться въ *общество*, даже въ томъ случаѣ, если этотъ типъ объемлетъ собою все человѣчество; ибо безъ такой реализаціи интересы всего человѣчества, какъ высшая цѣль, есть цѣль невозможная.

Діаметральную противоположность человѣчеству въ смыслѣ количественномъ составляетъ *одинъ* челсвѣкъ. Ранѣе было объяснено, что эгоистическое самохраненіе не можетъ быть верховною цѣлью. Но мыслимо признаніе единичнаго челсвѣка такою цѣлью на основаніяхъ не эгоистическихъ, т. е. возможно предположеніе, что люди сознательно поставляютъ себѣ задачею произведеніе и сохраненіе единичныхъ людей извѣстныхъ качествъ. Такъ Нитше въ первый періодъ своей дѣятельности считалъ цѣлью культуры возникновеніе гениальныхъ людей, а впослѣдствіи—возникновеніе „сверхчелсвѣка“. Но если возникновеніе перваго или втораго рода существъ есть дѣло случая,

то оно не можетъ составлять для людей сознательно поставленной цѣли. Последняя предполагаетъ знаніе средствъ, обеспечивающихъ это возникновеніе, а также такое постоянное *совмѣстное пользованіе ими*, которое требуетъ соединенія людей въ общественный союзъ. Если высшею цѣлью является произведеніе гениальныхъ людей или сверхчеловѣковъ, то, буде эта цѣль возможна, люди должны организоваться для того въ общество. Правда, могутъ сказать, что при этомъ общество является лишь средствомъ для сохраненія индивидуальнаго типа. Но нужно имѣть въ виду, что самый сказанный индивидуальный типъ для своего самосохраненія долженъ превратиться въ типъ общественный. Если допустить, что высшій типъ есть типъ гениальнаго человѣка, то поскольку всякая гениальность одностороння, онъ можетъ реализоваться лишь въ такомъ множествѣ гениальныхъ личностей, которое исчерпываетъ собою полноту культурныхъ функцій. Для правильнаго, согласнаго дѣйствія этихъ функцій это множество должно быть объединено, т. е. составлять собою постоянный союзъ или общество гениальныхъ личностей, которое, какъ таковое, и является предметомъ самосохраненія. Сверхчеловѣка, поскольку онъ есть созданіе воображенія, можно пожалуй мыслить и всестороннимъ; ничто не препятствуетъ вообразить его себѣ, какъ содержащаго, по крайней мѣрѣ въ возможности, всю полноту культурныхъ функцій, т. е. способнаго ко всякому изобрѣтенію. Но если типъ сверхчеловѣка есть постоянный, то ему должна быть приписана способность размноженія, слѣдовательно, по крайней мѣрѣ тотъ видъ общества, который именуется брачнымъ союзомъ. И если даже предположить, что „сверхлюди“ будутъ происходить постоянно отъ обыкновенныхъ людей черезъ какіе либо невѣдомые нынѣ процессы рожденія и воспитанія, то все же дѣятельность этихъ сверхлюдей должна быть согласована, т. е. они должны быть также объединены въ нѣкоторое общество. Такимъ образомъ, индивидуальное пониманіе высшаго типа непременно превращается въ общественное его пониманіе, т. е. самосохраненіе недѣлимыхъ этого типа превращаетъ въ самосохраненіе ихъ обществъ.

Промежуточное положеніе между всечеловѣческимъ и индивидуалистическимъ пониманіемъ высшаго культурнаго типа занимаетъ пониманіе его, какъ нѣкоторой части человѣчества, одаренной сравнительно съ прочею его массою преимущественною культуроспособностью. Какъ бы ни былъ понимаемъ источникъ этой преимущественной культуроспособности, т. е. будемъ ли искать его въ разныхъ *историческихъ* условіяхъ развитія или въ разныхъ *прирожденныхъ* свойствахъ людей,

и въ томъ, и въ другомъ случаѣ самосохраненіе такого привилегированнаго типа есть непременно самосохраненіе нѣкотораго общества. Историки говорятъ намъ объ историческихъ и неисторическихъ *на-родахъ*, о *народахъ*, проявлявшихъ одновременно или послѣдовательно различную высоту культуры. Но коль скоро говорится о „народахъ“, то говорится о постоянныхъ союзахъ людей, т. е. объ обществахъ. Нигдѣ исторія не находитъ появленія сколько-нибудь значительной культуры между недѣлимыми, стоящими внѣ всякой постоянной общественной связи, хотя въ различныхъ условіяхъ жизни связь эта можетъ быть крѣпче или слабѣе. Такимъ образомъ и историческое обоснованіе правъ привилегированныхъ культурныхъ типовъ сводится къ обоснованію правъ привилегированныхъ культурныхъ обществъ. Что касается за симъ обоснованія этихъ правъ на природномъ различіи человѣческой культуроспособности, то оно исходитъ отъ того совершенно правильнаго взгляда, что есть въ человечествѣ породы болѣе или менѣе высокоодаренныя, первыя самою природою предназначенныя къ достиженію болѣе высокаго культурнаго уровня, чѣмъ вторыя ¹⁾. Но въ исторіи высшія породы никогда не остаются чистыми, а смѣшиваются съ низшими породами въ разнообразныя по составу и судьбѣ народы, т. е. въ общества, съ которыми и дѣлятъ ихъ судьбу. Поэтому самосохраненіе высшихъ породъ есть не что иное, какъ самосохраненіе культурныхъ типовъ, реализованныхъ въ тѣхъ обществахъ, въ составъ которыхъ онѣ входятъ. Слѣдовательно, и въ данномъ случаѣ цѣль самосохраненія культурнаго типа сводится къ самосохраненію общества.

8. Такъ какъ характеръ самихъ человѣческихъ обществъ различенъ, то, опредѣляя высшую цѣль, какъ самосохраненіе общества, мы должны выяснить теперь, какое изъ человѣческихъ обществъ составляетъ верховный предметъ самосохраненія. Для этого надлежитъ имѣть въ виду слѣдующее соображеніе. Искомое общество, если его самосохраненіе есть высшая цѣль, должно быть самодовлѣющимъ, т. е. не служить какой либо подчиняющей его цѣли. Оно должно содержать въ себѣ всѣ цѣли въ ихъ правильномъ соподчиненіи, т. е. оправдывать ихъ всѣ самымъ фактомъ своего осуществленія. Поэтому, слѣдующіе виды обществъ не могутъ считаться искомымъ верховнымъ предметомъ самосохраненія, но имѣютъ лишь условную, подчиненную цѣнность.

¹⁾ Ср. мою статью „Жгучіе вопросы антропологии и этнографіи“ (*Журн. Мин. Нар. Пр.*, 1906, VII, стр. 113—150).

а. *Семья.* Объективнымъ результатомъ семейнаго союза является охрана потомства. Эта охрана простирается до срока достиженія потомствомъ такой степени зрѣлости, при которой оно уже перестаетъ нуждаться въ охранѣ. Слѣдовательно, семья имѣетъ подчиняющую ее цѣль, съ достиженіемъ которой задача ея прекращается. Такимъ образомъ семейный союзъ, какъ общество, подчиненное нѣкоторой, при томъ временной, цѣли, не можетъ считаться верховнымъ предметомъ самосохраненія.

Семейный союзъ есть не вѣнецъ общественной жизни, а одна изъ ея основъ, и притомъ важнѣйшая изъ основъ, такъ какъ въ семьѣ готовится живой матеріалъ культурнаго развитія. На этой основѣ общественной жизни претерпѣваютъ крушеніе всѣ попытки возвысить требованія индивидуальнаго или коллективнаго блага надъ требованіями общности. Семейный союзъ подчиняетъ своимъ интересамъ интересы эгоистическіе, такъ какъ охрана потомства предполагаетъ постоянное пожертвованіе для него родительскимъ эгоизмомъ. Интересамъ этого же союза подчиняется любовь къ ближнему, такъ какъ для родителей первый и самый дорогой ближній есть ихъ ребенокъ, обязанности къ которому для всякаго милосерднаго самарянина должны быть важнѣе обязанности къ случайно встрѣченному путнику; подчиняется этимъ интересамъ и утилитаризмъ, такъ какъ, хотя теоретически для отца и матери и можетъ возникнуть сентиментальный вопросъ о томъ, имѣютъ ли всѣ другія дѣти такое же количество благъ, какъ ихъ ребенокъ, но на практикѣ постановка такого вопроса никоимъ образомъ не можетъ привести къ лишенію своего ребенка того, что дѣйствительно нужно, въ пользу другихъ нуждающихся дѣтей. Наконецъ, вопросъ объ интересахъ человѣчества вообще весьма просто разрѣшается для семьянина извѣстнымъ стариннымъ изреченіемъ: „обязанности къ человѣчеству суть прежде всего обязанность къ своимъ дѣтямъ“.

Но приводя въ должныя границы индивидуализмъ, коллективизмъ и неопредѣленно-отвлеченную цѣль общечеловѣческаго блага, цѣль охраны потомства въ семейномъ союзѣ тѣмъ съ большею силою подчиняется въ концѣ концовъ цѣли подготовки этого потомства къ жизни въ болѣе широкомъ, данномъ въ дѣйствительности, общественномъ союзѣ; ибо такая подготовка только и дѣлаетъ подрастающія поколѣнія способными къ самоохранѣ въ то будущее время, когда съ нихъ уже спадетъ родительскій надзоръ. Настоящее культурное воспитаніе есть именно воспитаніе къ этой дѣйствительно существую-

щей общественности, т. е. такое воспитаніе, въ результатѣ котораго питомецъ не дѣлается ни безпринципнымъ эвдемоникомъ, ни расчетливымъ эгоистомъ, ни беспочвеннымъ идеалистомъ, стремящимся къ отвлеченнымъ общечеловѣческимъ цѣлямъ съ пренебреженіемъ къ голосу природы и исторіи, но истиннымъ гражданиномъ, въ трезвомъ и широкомъ значеніи этого слова.

Конечно, кромѣ цѣли охраны потомства, семейный союзъ можетъ имѣть и другія попутныя цѣли. Бракъ заключается въ большинствѣ случаевъ безъ всякой мысли о потомствѣ въ силу половой любви. Но удовлетвореніе послѣдней, какъ цѣль субъективная, уже по этой причинѣ подчинена объективной цѣли семьи. Далѣе, бываютъ и бездѣтныя супружества, которыя сохраняются по соображеніямъ экономическимъ или по дружбѣ между супругами. Въ этихъ случаяхъ цѣли семьи совпадаютъ съ цѣлями другихъ общественныхъ союзовъ и оцѣняются съ точекъ зрѣнія послѣднихъ.

б. *Общество* въ собственномъ значеніи этого слова, понимаемое, какъ добровольное соединеніе людей для какой либо цѣли. Добровольность общественной въ собственномъ значеніи этого слова организациі отличаетъ ее отъ организациі государственной, которой свойственъ характеръ принудительный. Гербертъ Спенсеръ считаетъ кромѣ того существеннымъ признакомъ общества его постоянство, полагая, что случайное и кратковременное соединеніе людей, хотя бы и для общей цѣли (напримѣръ, аудиторія профессора), не можетъ считаться обществомъ. Но съ такимъ ограниченіемъ едва ли можно согласиться, такъ какъ различіе кратковременнаго и постояннаго относительно, а случайность соединенія не исключаетъ его цѣлесообразности. Въ сущности аудиторія профессора, если она образовалась изъ добровольныхъ слушателей, подчиняющихъ себя на время лекціи общимъ цѣлесообразнымъ правиламъ поведенія, есть также общество, только случайно образованное и кратковременное. Даже толпѣ народа на улицѣ, поскольку составляющіе ее люди соблюдаютъ извѣстныя правила порядка и приличія, обусловливаемая общею цѣлью — пользоваться улицею для своихъ нуждъ, присущъ характеръ общественности. И это пониманіе вполне согласуется съ обычнымъ употребленіемъ слова „общественный“, такъ какъ постоянно говорится объ извѣстныхъ *общественныхъ* требованіяхъ вѣжливости и благовоспитанности, обязательныхъ для людей при самыхъ кратковременныхъ и случайныхъ встрѣчахъ. Если за симъ терминъ „общество“ получаетъ болѣе частный смыслъ, т. е. означаетъ соединеніе людей болѣе спеціальнаго характера,

напримѣръ, для опредѣленныхъ экономическихъ, научныхъ, художественныхъ, филантропическихъ или иныхъ цѣлей, то это суженіе термина опредѣляется спеціальными цѣлями такихъ обществъ, для которыхъ требуется изданіе спеціальныхъ же правилъ и принятіе людьми на себя спеціальныхъ же обязательствъ. Такая спеціализація естественно вноситъ въ общество и большее постоянство по времени и ослабляетъ или вовсе уничтожаетъ случайность его состава; но это суть послѣдствія особаго характера данныхъ обществъ, а не тѣ основныя родовыя признаки, безъ которыхъ общество вообще не можетъ существовать.

Если не *de facto*, то въ возможности, полное постоянство свойственно лишь такимъ обществамъ, цѣли которыхъ постоянны, и которыя, слѣдовательно, имѣютъ то преимущество передъ семьею, что не осуждены на прекращеніе своего существованія самымъ характеромъ своихъ цѣлей. Очевидно, что лишь самосохраненіе такихъ обществъ могло бы притязать на признаніе его высшею цѣлью. Напримѣръ, какъ бы ни смотрѣли мы на цѣль уничтоженія невольничества или смертной казни, само собою понятно, что если мы себѣ представимъ эти цѣли достигнутыми, то общества, работающія ради нихъ, утратятъ смыслъ своего существованія. Однако, и одного постоянства цѣли еще недостаточно для того, чтобы преслѣдующее ее общество могло притязать на высокое нравственное значеніе. Если мы себѣ представимъ, что шахматный клубъ ведется вполне удовлетворительно, то мыслимо, что онъ никогда не прекратитъ существованія, пока существуетъ человѣчество. Тѣмъ не менѣе эта цѣль, по своей ограниченности, конечно, не можетъ занимать высокое положеніе въ іерархіи цѣлей. Такимъ образомъ, чтобы нѣкоторое общество въ собственномъ значеніи этого слова могло быть верховнымъ предметомъ самосохраненія, его цѣль должна быть не только постоянною, но и подчиняющею себѣ всю полноту прочихъ цѣлей.

Было уже установлено то положеніе, что общество вообще можетъ быть такимъ предметомъ лишь при условіи его самоцѣльности, т. е. при томъ условіи, что его существованіе само по себѣ есть цѣль, не подчиняющаяся никакой иной цѣли. Слѣдовательно, даже такое общество, которое служитъ цѣли постоянной и по предположенію высшей, есть лишь средство послѣдней, а не цѣль въ себѣ. Но можно поставить вопросъ о томъ, нельзя ли въ отношеніи такого общества отождествить понятія средства и цѣли. Общество, составляющее собою постоянный органъ и вмѣстилище высшей цѣли, настолько же слу-

жить ей, насколько и питается ею. Следовательно, если оно есть средство для этой цѣли, то съ другой стороны эта цѣль есть средство для него, для его самосохраненія въ полнотѣ его отправленій. Не слѣдуетъ ли признать раздѣленіе средства и цѣли въ примѣненіи къ такому обществу за излишній педантизмъ, за пожертвованіе духомъ нравственности ея буквѣ? т. е. не болѣе ли правильно, оставивъ въ сторонѣ вопросъ о различіи цѣли и средства, разсмотрѣть права такого общества по существу его отправленій?

Едва ли нужно объяснять, что изъ всѣхъ видовъ обществъ въ собственномъ значеніи этого слова притязанія на такое верховное положеніе можетъ имѣть лишь *церковь*. Всѣ прочія общества этого рода, какъ бы ни были возвышенны ихъ цѣли, притязаютъ лишь на *часть* человѣческихъ дѣйствій. Одна церковь притязаетъ на подчиненіе себѣ всего человѣка, всей его жизни, на всецѣлое обращеніе его въ свое добровольное орудіе. Очевидно, что лишь такое притязаніе согласно съ достоинствомъ церкви, какъ верховнаго предмета самосохраненія. Если, какъ то бываетъ въ огромномъ большинствѣ случаевъ, человѣкъ отдаетъ подъ руководство церкви лишь часть своей дѣятельности, поступаая въ прочей части послѣдней такъ, какъ бы церкви совсѣмъ не было, то тѣмъ самымъ онъ практически свидѣтельствуетъ, что цѣль церкви для него не есть высшая или всеподчиняющая. Такимъ образомъ, возникаетъ вопросъ, способна ли церковь безъ вреда для полноты культурнаго развитія осуществить притязаніе на всецѣлое высшее руководство людьми?

Такъ какъ истина одна, то должна быть одна и истина церковнаго ученія, т. е. церковь должна быть *единою*. Но если разумѣть подъ церковь всякое религіозное общество, то нынѣ церковь является сама лишенною единства и, стало быть, въ современномъ своемъ видѣ не можетъ вносить высшее объединеніе въ человѣческую дѣятельность. Принадлежность къ той или иной церкви опредѣляется или условіями рожденія и воспитанія, или свободнымъ выборомъ человѣка. Но первыя условія въ свою очередь опредѣляются историческимъ характеромъ той народной культуры, къ которой принадлежитъ человѣкъ, такъ что подъ ихъ руководствомъ онъ подъ видомъ начала церковности подчиняется въ сущности началу *народности*, обнаруживаетъ себя, какъ русскій, англичанинъ, османлисъ, китаецъ, индусъ. Правда, и въ средѣ самой данной народности могутъ быть церковныя различія; но они возникаютъ по національнымъ же причинамъ, поскольку данная народность сложилась исто-

рически изъ разныхъ частей или исторически развила въ себѣ такую разносоставность.

Съ другой стороны, если человѣкъ свободно избираетъ себѣ ту или иную церковь, то эта свобода является неподчиненнымъ никакому началу субъективнымъ произволомъ, такъ какъ общепризнанныхъ, наукою оправданныхъ признаковъ, по которымъ одному церковному ученію должно быть отдано предпочтеніе предъ другими въ смыслѣ истины, установить невозможно. Чтобы примкнуть свободно къ той или другой церкви, человѣкъ долженъ убѣдиться въ истинѣ ея ученія, а признаковъ такой истины внѣ своего субъективнаго настроенія онъ не находитъ. Такимъ образомъ начало церковности оказывается или замаскированнымъ началомъ народности, или началомъ личнаго произвола, т. е. цѣли церкви, вѣрной себѣ, какъ общепризнанной и объективной, не оказывается.

Это затрудненіе могло бы быть до известной степени устранено, если бы оказалось, что при всѣхъ разногласіяхъ въ церковной догматикѣ церковная этика однообразна. Я говорю „до известной степени“, такъ какъ примириться съ различіями церковной догматики можетъ только тотъ, кто считаетъ истину церковнаго ученія несущественною и интересуется церковью, лишь какъ союзомъ моральнымъ. При такомъ условіи самый моральный авторитетъ церкви естественно падаетъ, такъ какъ онъ лишается своей теоретической опоры. Но дѣло въ томъ, что и въ такомъ ослабленномъ видѣ начало церковности не можетъ быть защищено, такъ какъ и буква, и духъ нравственнаго ученія различныхъ религіозныхъ обществъ весьма различны. Я оставляю въ сторонѣ религіозно-нравственныя ученія разныхъ низшихъ племенъ, о которыхъ для насъ не можетъ возникнуть и вопроса. Но если ограничиться даже высшими проявленіями религіознаго сознанія—христіанствомъ, іудействомъ, магометанствомъ, браманизмомъ и буддизмомъ, то окажется, что попытка объединить ихъ этику независимо отъ догматики не можетъ привести къ успѣшному результату. Конечно, они всѣ сходятся въ осужденіи известныхъ элементарныхъ пороковъ—жестокости, лживости, зависти, лѣности, распутства и т. п.; но общій складъ жизни каждое регулируетъ по своему. Всечеловѣчскій характеръ христіанской морали рѣзко отличается отъ узкаго племеннаго характера іудаизма; одинаковая цѣнность передъ Богомъ всякаго человѣческаго существа, признаваемая христіаниномъ, отрицается послѣдователемъ Браммы; христіанскаго духовнаго равенства между мужчиною и женщиною не существуетъ для мусульманина; дѣятель-

ное человеколюбіе христіанина есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ квіетизмъ буддиста. Поэтому, нравственный обликъ преданнаго своей церкви христіанина получается совершенно иной, чѣмъ нравственный обликъ іудея, мусульманина, браманиста или буддиста, хотя элементарныя добродѣтели правдивости, милосердія, трудолюбія и т. д. могутъ быть всѣмъ имъ одинаково свойственны. И если различіе этихъ нравственныхъ обликовъ сглаживается при совмѣстной культурной жизни, то такое явленіе означаетъ не объединеніе или отождествленіе этики разныхъ церквей, а напротивъ распадненіе церковной жизни, перемѣщеніе нравственныхъ центровъ тяжести изъ церковныхъ областей въ другія культурныя области, охватывающія человека независимо отъ церкви.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что при свободномъ выборѣ церкви человекъ, съ одной стороны, не находитъ несомнѣннаго признака истины ея ученія, а съ другой стороны, въ виду зависимости церковной этики отъ этого ученія, не можетъ смотрѣть на это послѣднее, какъ на нѣчто безразличное для нравственности. Прибавлю къ тому, что это послѣднее соображеніе относится и къ различію христіанскихъ церквей. Каждая изъ нихъ стремится воспитать человека по своему особому типу. Опять-таки здѣсь рѣчь идетъ не объ элементарныхъ добродѣтеляхъ и порокахъ, въ отношеніи къ которымъ христіане находятъ общее руководство въ десяти ветхозавѣтныхъ заповѣдяхъ и въ ученіи Христа о любви къ ближнему, но объ общемъ складѣ жизни. Римскій католицизмъ всецѣло подчиняетъ совѣсть и волю мірянина авторитету духовенства, возноситъ церковь надъ государствомъ, совершенно воспрещаетъ разводъ. Съ другой стороны для протестанта пасторъ есть лишь уважаемый экспертъ, значеніе котораго опредѣляется его нравственными достоинствами и специальными знаніями; церковь для протестанта является обществомъ въ составѣ государства и разводъ облегченъ нерѣдко даже выше мѣры ¹⁾. Наконецъ, православная церковь занимаетъ промежуточное и, нужно сказать, колеблющееся положеніе между этими двумя полюсами, страдающая вслѣдствіе того нѣкоторою безпринципностью, которая ослабляетъ ея нравственное вліяніе на паству и ограничиваетъ ея жизнь въ сущности одною обрядовою стороною. И опять-таки, если *de facto* между

¹⁾ Правда, и въ протестантскихъ странахъ бывали проявленія теократическаго и клерикальнаго духа; довольно вспомнить исторію Шотландіи. Но въ этихъ странахъ такія проявленія были *злоупотребленіями* церкви, тогда какъ римскій католицизмъ возводитъ ихъ въ ея начало.

членами этихъ церквей образуется общій модусъ *vivendi*, то онъ доказываетъ не общую приложимость церковнаго начала, а его распадъ въ современномъ обществѣ.

Итакъ, для свободнаго выбора между различными церковными обществами не представляется объективнаго основанія, а построить церковную этику независимо отъ церковной догматики оказывается невозможнымъ. Поэтому защитникамъ верховенства церкви остается говорить не о современной церкви съ ея догматическими и этическими раздѣленіями, а о церкви будущаго, догматы и этика которой имѣютъ быть общепризнанными. Въ какомъ же однако видѣ мыслимо такое церковное объединеніе? Конечно, нельзя рассчитывать на то, что оно состоится путемъ взаимныхъ компромиссовъ между различными церковными ученіями, такъ какъ ни одно изъ послѣднихъ не можетъ поступиться своими существенными положеніями. Такимъ образомъ остается допустить или возникновеніе новаго высшаго церковнаго ученія, долженствующаго примирить въ себѣ разногласія прочихъ ученій, или окончательное преобладаніе одного изъ существующихъ ученій.

Если принять первую часть этой дилеммы, то она въ свою очередь дѣлится на двѣ части: новая высшая церковь можетъ возникнуть или какъ результатъ *новаго откровенія*, или какъ результатъ *успѣховъ философіи*. Но новое откровеніе будетъ собственно *вѣрою* въ новое откровеніе, такъ какъ откровеніе существуетъ лишь для того, кто въ него вѣруетъ. Надлежитъ, слѣдовательно, предположить, что въ челоуѣчествѣ возникаетъ великое религіозное движеніе, которое создастъ нѣкоторую всесовершенную вѣру, и что эта вѣра смѣнитъ и поглотитъ въ себѣ существующія вѣры, т. е. создастъ идеальную церковь съ общепризнанными догматами и кодексомъ нравственности. Но здѣсь опять возникнетъ вопросъ о томъ, что именно слѣдуетъ ученіе этой церкви общепризнаннымъ. Вѣра въ новое откровеніе окажется въ сущности новою вѣрою на ряду съ прежними вѣрами, и споръ между ними будетъ опять-таки рѣшаться по основаніямъ чисто субъективнымъ. Положимъ даже, что эти основанія будутъ столь сильны, что обезпечатъ торжество новой вѣры, что она удовлетворитъ тѣ духовные запросы, которыхъ нынѣшнія вѣры не удовлетворяютъ, и что она такъ же восторжествуетъ надъ ними, какъ нѣкогда христіанство восторжествовало надъ язычествомъ. Но ахиллесова пята этого сравненія заключается въ томъ, что торжество христіанства надъ язычествомъ было лишь ступенью въ развитіи европейской культуры, а

не окончательнымъ его завершеніемъ. Языческій міръ, правда, превратился въ христіанскій, но затѣмъ путемъ дальнѣйшаго развитія христіанскій міръ превращается во внѣхристіанскій, такъ какъ собственная наука этого міра въ концѣ концовъ ставитъ роковой вопросъ: было ли откровеніе дѣйствительнымъ историческимъ событіемъ? Для вѣрующаго христіанина этотъ вопросъ, конечно, разрѣшается утвердительно, но не на основаніи науки, а на основаніи вѣры, т. е. на основаніи, которое для невѣрующаго неприемлемо. Слѣдовательно, если та окончательная высшая вѣра, о которой теперь идетъ рѣчь, должна создать церковь, какъ высшее всеподчиняющее общество, то предполагается, что и то откровеніе, въ которое она будетъ вѣровать, будетъ подтверждено выше всякаго сомнѣнія. Такое утвержденіе можетъ быть или историческимъ, или философскимъ. Но историческое подтвержденіе откровенія по самому существу дѣла невозможно. Божественное откровеніе есть явленіе Божества человѣчеству. Исторія можетъ подтвердить дѣйствительность явленія, но не въ состояніи опредѣлить, что въ этомъ явленіи является. Положимъ, что фактъ чуда подтверждается несомнѣнными свидѣтельствами; историкъ обязанъ признать этотъ фактъ; но для него, какъ и для всякаго другого человѣка, остается совершенно неизвѣстнымъ, чѣмъ произведено это чудо, Богомъ или иною невѣдомою намъ силою? Рѣшеніе этого вопроса въ первомъ смыслѣ есть дѣло во всякомъ случаѣ не историческаго изслѣдованія. Но не болѣе компетентно въ данномъ случаѣ и изслѣдованіе философское. При самомъ благопріятномъ и дружелюбномъ отношеніи къ положительной религіи философія можетъ констатировать лишь *возможность* Божественнаго откровенія, но никакъ не рѣшить вопроса о томъ, было ли явленіе, выдаваемое за откровеніе, дѣйствительнымъ откровеніемъ. Слѣдовательно, и съ исторической и съ философской точки зрѣнія прочность новой вѣры останется столь же шаткою, какъ и прочность нынѣ существующихъ вѣръ, поскольку и новая вѣра окажется покоящеюся на столь же субъективномъ основаніи, какъ и старыя вѣры.

Второе изъ предположеній, на которыя распадается первая часть поставленной выше дилеммы, состояло въ томъ, что, быть можетъ, безъ всякаго новаго откровенія успѣхи философіи приведутъ къ возникновенію новой, высшей или идеальной церкви. Предположеніе это равносильно предположенію, что въ будущемъ философія замѣнитъ собою религію, а церковь превратится въ единомысленное философское общество. Подобные суррогаты церковной организациі мы дѣй-

ствительно находимъ въ философскихъ школахъ древности, которыя были не только школами мышленія, но и практической мудрости. Примѣры такихъ личностей, какъ Маркъ Аврелій или Юліанъ, доказываютъ, что въ этихъ школахъ могли воспитываться люди возвышенныхъ характеровъ и нравственно-чистыхъ міровоззрѣній. Тѣмъ не менѣе древнія философскія школы не устояли противъ христіанства, именно потому, что имъ не хватало того, что составляетъ сущность религіи—силы одушевленія, истекающей отъ дѣйствительной, живой вѣры, а не отъ одного теоретическаго размышленія. Къ этой вѣрѣ философское умозрѣніе о Богѣ и нравственности относится приблизительно такъ же, какъ въ составѣ положительной религіи наука догматическаго и нравственнаго богословія относится къ богооткровенной вѣрѣ, т. е. какъ теорія къ практикѣ. Теорія освѣщаетъ практику, но не даетъ ей силы. Такъ и церковь, превращенная въ философское общество, ослабнетъ въ практическомъ дѣйствіи, т. е. именно въ томъ, въ чемъ главное значеніе церкви; и это ослабленіе будетъ все возрастать по мѣрѣ привлеченія въ составъ общества мало подготовленной къ мышленію толпы, такъ что получить значеніе всенародное ему никогда не удастся, такого значенія не имѣли и древнія философскія школы, и въ этомъ состояла главная ихъ слабость. Съ другой стороны, будучи плохимъ суррогатомъ церкви, такое общество, вмѣшавшись въ жизнь, какъ ея непосредственный руководитель, непременно понизится и въ философскомъ отношеніи. Философія, какъ и искусство, стоятъ высоко лишь тогда, когда онѣ суть духовная пища для отборныхъ умовъ; приспособляясь къ пониманію и вкусамъ толпы, онѣ принижаются и грубѣютъ. Такимъ образомъ, попытка замѣнить религію философіею окажется одинаково пагубною для той и другой. Философскій элементъ ослабляетъ силу религіознаго одушевленія, а религіозная задача проникаетъ философію пагубнымъ для нея характеромъ не критичности и популярности. Если человѣчество идетъ къ тому, чтобы замѣнить религію философіею, то лучше прямо признать, что оно идетъ къ полной отмѣнѣ церковности.

Остается разсмотрѣть послѣднее изъ возможныхъ предположеній, а именно, что одна изъ существующихъ церквей получить конечное преобладаніе надъ прочими. Для христіанина даже обязательно вѣрованіе, что его церковный союзъ есть союзъ, долженствующій рано или поздно обнять все человѣчество. Предоставляя специалистамъ рѣшить, въ какой мѣрѣ такое убѣжденіе въ конечномъ религіозномъ объединеніи человѣчества есть догматъ иновѣрныхъ ученій, я полагаю,

что сказанное объединение для каждого изъ послѣднихъ представляется по меньшей мѣрѣ желательнымъ, такъ какъ каждое изъ нихъ охотно принимаетъ въ свою среду новообращенныхъ, если только тому не препятствуютъ какія либо внѣшнія опасенія. И такъ допустимъ, что церковное объединение человѣчества такъ или иначе осуществится на почвѣ одной изъ нынѣ существующихъ церквей. Принимая послѣднія такими, какими онѣ исторически сложились, нельзя усмотрѣть оснований, по которымъ какая бы то ни было изъ нихъ могла притязать на значеніе высшаго предмета самосохраненія, такъ какъ является очевиднымъ, что какую бы изъ существующихъ церквей мы ни взяли, она окажется неспособною обнять всю полноту культурныхъ функцій. Поэтому ей останется или скромно признать себя обществомъ между обществами, отказавшись отъ первенства надъ ними, или осуществить это первенство насильственно, во вредъ развитію культуры. Первое положеніе церковь занимаетъ въ томъ случаѣ, когда она отдѣляетъ въ свое вѣдѣніе лишь ту часть человѣческой жизни, которая объемлетъ понятіемъ добродѣтели; второе—въ томъ случаѣ, когда она стремится быть регуляторомъ всей жизни, во всей полнотѣ ея государственныхъ и соціальныхъ интересовъ. Первое положеніе церкви настолько культурно, насколько существующія добродѣтели способствуютъ или по крайней мѣрѣ не мѣшаютъ успѣхамъ культуры (объ этомъ еще будетъ рѣчь впереди); второе ея положеніе безусловно антикультурно, такъ какъ церковь, чтобы руководить государственною и соціальною жизнью своей паствы, должна почерпать для того правила изъ своего ученія, которое возникло въ прошедшемъ и, стало быть, стѣсняетъ свободу будущаго. Поэтому такія церкви, которымъ неотдѣлимо присуще стремленіе всецѣло владѣть человѣкомъ, какъ, на примѣръ, римскій католицизмъ, іудаизмъ или магометанство, непремѣнно антикультурны: въ католическихъ и магометанскихъ странахъ и въ средѣ еврейства культурное развитіе можетъ совершаться лишь вопреки церкви и въ ея ущербъ. Культурность же или антикультурность православія или протестантства всецѣло зависитъ отъ того, въ какой степени они воздерживаются отъ всякаго вмѣшательства въ государственную, соціальную и интеллектуальную жизнь. Но, конечно, такое воздержаніе тождественно отказу отъ первенства, т. е. признанію того, что церковь неспособна безъ вреда для полноты культурнаго развитія осуществить притязаніе на всецѣлое высшее руководство людьми.

Правда, спеціально по отношенію къ христіанству указывается на

возможность такой идеализаціи теократическаго его характера, при которомъ оно отрѣшилось бы отъ свойственнаго римскому католичеству стремленія къ внѣшнему господству надъ государствомъ и обществомъ. Подчиненіе государства христіанской церкви понимается въ этомъ случаѣ, какъ внутреннее проникновеніе государственныхъ и вообще всѣхъ свѣтскихъ дѣйствій христіанскимъ духомъ, т. е. какъ *христіанская политика и христіанскій соціальный строй*. Если, однако, подъ этимъ терминомъ слѣдуетъ разумѣть что либо определенное, то, очевидно, не что иное, какъ подчиненіе всѣхъ культурныхъ функцій началу христіанской любви, возведенію къ верховенству *любви къ ближнему*. Неудовлетворительность этого начала въ качествѣ верховнаго была уже обнаружена выше, такъ что къ этому вопросу не было бы надобности и возвращаться, если бы въ данномъ случаѣ онъ не получалъ особаго освѣщенія именно съ точки зрѣнія того или иного пониманія христіанства. Завѣтъ любви къ ближнему былъ данъ Христомъ для руководства въ сношеніяхъ человѣка съ человѣкомъ, а не какъ правило общественной дѣятельности. Единственный видъ общества кромѣ церкви, о которомъ говорится въ евангеліи, есть *семья*; но въ отношеніи къ семьѣ самъ христіанскій міръ уклонился отъ указанія Христа, допуская (за исключеніемъ римскаго католичества) разводъ между супругами. Поэтому ссылаться на основателя христіанства въ видахъ превращенія начала любви къ ближнему въ начало политическое и соціальное есть чистѣйшій произволь. Для христіанина обязательно ученіе христіанства въ тѣхъ предѣлахъ, которые ему свѣше указаны, возможность же распространенія началъ этого ученія на области, лежація внѣ сказанныхъ предѣловъ, зависитъ отъ свойства этихъ областей. Если цѣль культуры есть самосохраненіе общества (понимаемаго не въ собственномъ, а въ широкомъ смыслѣ этого слова), то возможность или невозможность подчиненія общественной жизни началу любви къ ближнему опредѣляется тѣмъ, можетъ ли общество самосохраняться при господствѣ такого начала, т. е. обязавшись ни въ какомъ случаѣ не приносить въ жертву своимъ интересамъ жизнь, свободу и имущество отдѣльныхъ лицъ. Такъ какъ нѣтъ такого общественнаго строя, который хотя бы до нѣкоторой степени не требовалъ этого пожертвованія, то на этотъ вопросъ приходится отвѣтить отрицательно. Могутъ быть государство и соціальный порядокъ *въ средѣ христіанъ*, но *христіанскаго государства и соціального порядка* быть не можетъ. Безусловное и вполнѣ послѣдовательное примѣненіе къ общественной жизни требованія любви къ

ближнему должно приводить къ *хронической анархii*, или къ активной, въ смыслѣ непрерывной революціи, или къ той пассивной анархii, проповѣдникомъ которой является Толстой. Но революціонная борьба съ существующимъ порядкомъ жизни, конечно, совершенно противна христіанскому началу. Пассивная же анархiя, какъ мы видимъ то на примѣрѣ ученія Толстого, есть отрицаніе культуры, т. е. діаметральная противоположность дѣйствительной нравственности. Такимъ образомъ результатомъ стремленія къ христіанскимъ политикѣ и социальному строю оказывается или саморазложеніе этого стремленія, или отрѣшеніе отъ культуры.

Н. Г. Дебольскій.

SPECULUM PERFECTIIONIS И ЕГО ИСТОЧНИКИ.

(Speculum и легенды Челано).

Вопросъ объ отношеніи Челано къ Speculum Perfectionis обыкновенно затемняется тѣмъ, что изслѣдователи смѣшиваютъ двѣ задачи—выясненіе въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ того, является ли Челано источникомъ Speculi или наоборотъ, и опредѣленіе исторической цѣнности преданія ¹⁾. Отчасти поэтому аргументація и сводится главнымъ образомъ къ даннымъ внутренней критики, гдѣ при современномъ положеніи вопроса многое зависитъ отъ отношенія изслѣдователя къ Челано и къ Speculum. Кромѣ того, при шаткости нашихъ знаній въ области ранняго францисканства, естественно увлеченіе субъективными и мимолетными впечатлѣніями, особенно замѣтное у Сабатье ²⁾. Объективные же критеріи для изслѣдованія даннаго вопроса указать довольно трудно, и попытка найти ихъ привела Гётца къ весьма плачевнымъ результатамъ ³⁾. Его „объективные“ критеріи часто субъек-

¹⁾ Классическій примѣръ такого смѣшенія—изслѣдованіе Гётца: W. Goetz. Die Quellen zur Geschichte des hlg. Franz v. Assisi. Gotha 1904.

²⁾ Но ему не чуждъ и Гётцъ. См. стр. 175 по поводу гл. 34; стр. 183: Was folgt ist *ein so feiner Beitrag* zur Charakteristik des Heiligen..., dass ich an keine spätere Erfindung glauben kann. Стр. 190, гл. 62; стр. 207, Anm. 1: ... ein „echt franziskanisches Moment“ и т. д., см. Goetz, *passim*.

³⁾ ... bei neu auftretenden Lokalisationen von Ereignissen oder Einfügung von Personennamen, wo ursprünglich keine bestimmte Person mit einem Vorgang in Beziehung gesetzt war, kann man vielleicht mit mehr Gewissheit auf das zeitliche Verhältniss der Quellen schliessen (S. 98). Авторъ слѣдуетъ этому странному методическому правилу, на стр. 188: lokalisiert das Spec. Perf. den Vorgang auf eine bestimmte Kirche—das kann Ausbildung von Lokaltraditionen sein...; на стр. 168 о гл. 18; стр. 174 о гл. 29 etc. Особенно интересно: ... der Codex von Spello mit sei-

передъ всякимъ изслѣдователемъ нашихъ юридическихъ древностей стоитъ огромной важности вопросъ—объ отношеніяхъ лѣтописца къ названному принципу.

Думается намъ, что чѣмъ дальше двигается наука исторіи русскаго права, чѣмъ глубже и прочнѣе изслѣдуются отдѣльные институты и событія нашего правового прошлаго, тѣмъ ярче выдвигается контрастъ этой идеи съ дѣйствительнымъ положеніемъ вещей, господствовавшимъ на Руси вплоть до времени татарскаго ига.

Доказательству этого положенія и посвящаются настоящія строки. Автору пришлось столкнуться съ этимъ высокой важности вопросомъ

¹⁾ Тамъ же, Einleitung.

ЗАМѢТКА ОБЪ ОТНОШЕНІЯХЪ ДРЕВНЕ-РУССКАГО ЛѢТО- ПИСЦА КЪ МОНАРХИЧЕСКОМУ ПРИНЦИПУ.

Современное изслѣдованіе русскихъ юридическихъ древностей въ значительной мѣрѣ облегчается тѣми огромными результатами, которые достигнуты научной разработкой нашихъ источниковъ и въ частности древнихъ лѣтописей. Но какъ много ни сдѣлано въ этомъ отношеніи, и въ особенности въ вопросахъ о составѣ отдѣльныхъ лѣтописей, ихъ источникахъ, о способахъ составленія сводовъ, изводовъ и такъ далѣе, остается еще одна область почти нетронутая, а именно выясненіе тѣхъ основныхъ идей, которыми орудовали наши древніе лѣтописцы, опредѣленіе, другими словами, ихъ міросозерцанія и слѣдовательно и главныхъ элементовъ ихъ духовной личности, вложенныхъ въ ихъ трудъ. Подобное опредѣленіе тѣхъ основныхъ идей которыя руководили лѣтописцемъ при его кропотливомъ и тяжеломъ трудѣ, безусловно необходимо для вѣрной оцѣнки событій, фактовъ и институтовъ, изучаемыхъ на основаніи свидѣтельствъ нашихъ лѣтописей. Историкъ права сталкивается съ этимъ важнымъ вопросомъ на каждомъ шагу своей работы. Отсюда ясна и вся важность для него подобнаго вопроса. Для безпристрастной оцѣнки фактовъ и событій, дѣйствительно имѣвшихъ мѣсто въ прошломъ Руси, безусловно необходимо выдѣленіе личнаго элемента міросозерцанія нашего лѣтописца.

Уже при поверхностномъ соприкасаніи съ источниками исторіи восточнаго славянства и русскаго государства въ частности, можно замѣтить выдающееся значеніе одного вопроса, одной идеи въ только что указанной области, а именно монархическаго принципа. Еще Срезневскій отмѣтилъ то особенное отношеніе къ нему лѣтописца, которое налагаетъ извѣстную окраску на всѣ его работы. Очевидно, что

передъ всякимъ изслѣдователемъ нашихъ юридическихъ древностей стоитъ огромной важности вопросъ—объ отношеніяхъ лѣтописца къ названному принципу.

Думается намъ, что чѣмъ дальше двигается наука исторіи русскаго права, чѣмъ глубже и прочнѣе изслѣдуются отдѣльные институты и событія нашего правового прошлаго, тѣмъ ярче выдвигается контрастъ этой идеи съ дѣйствительнымъ положеніемъ вещей, господствовавшимъ на Руси вплоть до времени татарскаго ига.

Доказательству этого положенія и посвящаются настоящія строки. Автору пришлось столкнуться съ этимъ высокой важности вопросомъ при изслѣдованіи основныхъ началъ древне-русскаго государства; чѣмъ подробнѣе приходилось ему изучать элементы нашего древняго государства, чѣмъ точнѣе опредѣлялись передъ нимъ главныя черты исторіи русскою государственности древнѣйшаго періода нашей исторіи, тѣмъ яснѣе становился вышеуказанный контрастъ одного изъ идеаловъ древняго лѣтописца съ дѣйствительно царившимъ на Руси положеніемъ вещей.

Для точнаго выясненія интересующаго насъ вопроса требуется во первыхъ установить личность нашего лѣтописца, во-вторыхъ опредѣлить его отношеніе къ монархическому принципу и въ-третьихъ провести параллель такого его идеала съ окружавшей его обстановкой и только тогда мы будемъ въ состояніи оцѣнить ту роль, которую играетъ названный принципъ въ повѣствованіяхъ лѣтописей и слѣдовательно и отношенія къ нему изслѣдователя русской старины.

Личность древняго лѣтописца можно установить болѣе или менѣе легко. Уже самыя раннія лѣтописныя записи носятъ на себѣ нѣкоторый духовный отпечатокъ. Современная наука пока не опредѣлила еще въ точности, какъ составлялись древнѣйшіе лѣтописные своды Кіева и Новгорода; но одно несомнѣнно, на нихъ ясно отразилось западное вліяніе. Съ запада, изъ Византіи и съ Балканскаго полуострова пришло на Русь просвѣщеніе, оттуда проникли къ намъ первыя лучи культуры, а съ ними вмѣстѣ и письменность. Трудно установить національность первыхъ лѣтописцевъ; это могли быть свои, славяне, русскіе, научившіеся грамотѣ, могли быть и пришельцы, греки, болгары, другіе славяне запада; но писали они для русскихъ и имѣли близкое соприкосновеніе съ христіанскою церковью.

Несомнѣнно, что христіанство стало проникать на Русь еще задолго до Владиміра св.; уже не говоря о свидѣтельствахъ лѣтописи о крещеніи Ольги, о христіанахъ при Аскольдѣ и Дирѣ, объ Андрѣѣ

Первозванномъ и другихъ ¹⁾, полагаемъ, что въ порядкѣ вещей должно считать проникновеніе на Русь христіанскаго ученія при посредствѣ единичныхъ миссіонеровъ. Бойкая торговля славянъ по пути изъ варягъ въ греки и торговыя сношенія ихъ съ Византіей не могли не привести ихъ въ соприкосновеніе съ византійской христіанской церковью, а послѣдняя не могла не обратить вниманія и на „дикую страну славянъ“ и не посылать туда своихъ представителей для пропаганды христіанства; думается мы не ошибаемся, если положимъ начало подобной единичной пропаганды—въ первую половину X-го вѣка или даже въ конецъ IX-го вѣка. Правда, для христіанства эти первые миссіонеры не имѣли особеннаго значенія, ихъ было слишкомъ мало, язычество было слишкомъ сильно. Но за первыми единичными миссіонерами шли другіе, новые, болѣе многочисленныя; постепенно и незамѣтно должно было распространиться новое ученіе среди славянства, покоряя себѣ все новыя мѣстности, пріобрѣтая все большее количество адептовъ. Только такой незамѣтный, но многозначительный процессъ и могъ подготовить великое событіе 989 года. Но для насъ важно другое обстоятельство—вмѣстѣ съ христіанствомъ на Русь неизбѣжно должны были идти и письменность и просвѣщеніе, или вѣрнѣе первые ихъ зачатки. Вмѣстѣ съ первыми миссіонерами Византіи приходила такимъ образомъ и потребность въ закрѣпленіи письмомъ того, что дѣлалось вокругъ нихъ, тѣхъ событій, которыя наиболѣе поражали умъ современника миссіонера.

Къ этому приходится, конечно, присоединить и вліяніе на распространеніе просвѣщенія все болѣе развивающихся торговыхъ сношеній славянства, которыя влекли за собой культурное вліяніе Византіи;

¹⁾ Напр. легенда о Варягѣ-христіанинѣ, занесенная въ лѣтописи подъ 6491 годомъ; извѣстно также, что таврическіе славяне имѣли общеніе съ Византійской церковью еще въ IX вѣкѣ, но это объясняется ихъ особо выгоднымъ географическимъ положеніемъ, на берегу Чернаго моря, что давало имъ возможность быть въ близкихъ сношеніяхъ съ греческими колонистами; среди прочихъ славянъ христіанская пропаганда стала распространяться позднѣе; затѣмъ можно упомянуть о Григоріи, сопровождавшемъ Ольгу при ея путешествіи въ Царьградъ, а также о существованіи въ Кіевѣ церкви пр. Ильи еще при Игорѣ. Весьма вѣроятно, что христіанство могло проникать на Русь и черезъ посредство тѣхъ русскихъ, которымъ случалось бывать въ Константинополѣ, гдѣ нѣкоторые изъ нихъ принимали крещеніе (ср. *Барсовъ*, Константинопольскій патріархъ и его власть надъ русской церковью, стр. 300); кромѣ того извѣстенъ споръ о существованіи христіанъ среди уличей и тиверцевъ, которые также имѣли сношенія съ Византіей (ср. *Голубинскій*, Исторія русской церкви, т. I, полутомъ I, глава 1).

уже Терновскому (Изученіе византійской исторіи) принадлежитъ эта мысль о существованіи довольно развитыхъ взаимныхъ торговыхъ сношеній между Русью и Византіей, могшихъ служить проводникомъ на Русь византійскихъ идей и помимо духовныхъ и церковныхъ путей.

Что же могло болѣе всего привлекать вниманіе современника? Съ одной стороны, должны были быть повѣствованія о жизни и дѣянїяхъ власть имущихъ, съ другой же, народныя преданія о временахъ прошедшихъ, какъ бы въ объясненіе настоящаго. Наконецъ, интересоваться этихъ первобытныхъ культуртрегеровъ должны были и дѣла церковныя и интересы той религіи, которую они представляли.

Такимъ образомъ должны были составиться первоначальныя лѣтописныя записи, въ которыхъ были изложены въ самой краткой формѣ факты данной мѣстной исторіи города или племени, воплощавшіе въ себѣ, конечно, мѣстныя же преданія. Въ большихъ свѣдѣніяхъ никто въ тѣ времена нуждаться не могъ; русской христіанской церкви еще не существовало; самое большое, что можно признать это существованіе единичныхъ личностей — христіанъ; не имѣлось еще и твердо установившагося государства; послѣднее, въ X вѣкѣ, только еще пережило эпоху собственнаго опредѣленія и кристаллизаціи, и потому не могло быть объективно оцѣниваемо современникомъ, умъ котораго къ тому же не былъ вовсе подготовленъ къ отвлеченнымъ концепціямъ.

Но положеніе вещей мѣняется, когда къ концу X вѣка христіанство начинаетъ дѣлать въ предѣлахъ Руси значительные успѣхи, когда здѣсь водворяется, послѣ официальнаго ея признанія Владиміромъ и кїевскимъ народомъ, уже организованная церковь. При этихъ новыхъ условїяхъ должна была неизбѣжно получить сильный толчокъ къ своему развитію и письменность; новымъ іерархамъ молодой епархіи необходимо было сознательное отношеніе къ изложенію историческихъ фактовъ и событій, такъ какъ этимъ путемъ они получали могучее средство пропаганды своихъ идеаловъ и ученій; письменность явилась такимъ образомъ необходимымъ спутникомъ христіанства и его лучшимъ соратникомъ въ распространеніи высокихъ идеаловъ новой религіи.

Къ началу XI вѣка христіанство уже дѣлаетъ значительные успѣхи среди восточнаго славянства, а вмѣстѣ съ нимъ находитъ себѣ все большее распространеніе и письменность. Этимъ процессомъ хорошо освѣщается фактъ дальнѣйшей обработки первичныхъ лѣтописныхъ записей и постепеннаго дополненія ихъ византійскими идеями и уче-

ніями ¹⁾. Возьмемъ для примѣра схему составленія начальнаго Кіевскаго свода, предложенную академикомъ Шахматовымъ ²⁾.

Ходъ разсужденія названнаго автора слѣдующій: въ первой половинѣ XI вѣка онъ предполагаетъ существованіе въ Новгородѣ лѣтописной записи, содержащей „разсказъ о древнихъ судьбахъ этого города въ связи, конечно, съ южными событіями, имѣвшими характеръ обще-русскій“; затѣмъ въ серединѣ того же столѣтія этотъ разсказъ вошелъ въ кіевскую записъ, еще во времена княженія Ярослава, но съ нѣкоторыми дополненіями, касавшимися специально Кіевской земли; этотъ памятникъ, называемый академикомъ Шахматовымъ „древнѣйшимъ лѣтописнымъ сводомъ“, въ концѣ XI вѣка былъ вновь переработанъ въ Выдубицкомъ монастырѣ, посредствомъ вставленія хронографическихъ статей и хронологическихъ опредѣленій, заимствованныхъ изъ Палей, вслѣдствіе чего получился новый памятникъ „Начальный Кіевскій сводъ“, послужившій немного позднѣе (уже слѣд. въ XII вѣкѣ) главнымъ источникомъ знаменитой Повѣсти временныхъ лѣтъ ³⁾. Съ перваго же взгляда на изложенный процессъ бросается въ глаза постепенный ростъ лѣтописной записи посредствомъ дополненія ея все новыми свѣдѣніями, при чемъ видную, если и не исключительную роль играютъ византійскіе источники, которыми пользовался тотъ или другой лѣтописецъ.

Для первыхъ миссіонеровъ важно было лишь ознакомленіе съ народнымъ бытомъ, преданіями и окружавшей ихъ обстановкой; какъ для себя лично, такъ и для своей церковной метрополіи, имъ необходимо было занесеніе на бумагу важнѣйшихъ народныхъ преданій, а такъ какъ въ тѣ времена еще не существовало на Руси организованной церкви, то заносимыя свѣдѣнія ограничивались мѣстной исторіей свѣтскихъ событій, изъ которыхъ на первомъ планѣ, конечно,

¹⁾ Еще *Срезневскій* отмѣтилъ (въ своихъ „Мысляхъ объ исторіи русскаго языка и другихъ славянскихъ нарѣчій“, С.-Пб. 1877 г. § VI, стр. 75 и слѣд. Посм. изд.) вліяніе Византіи на русскую письменность и русскій языкъ; въ особенности важно для насъ свидѣтельство его о существованіи въ древне-русскомъ письменномъ языкѣ цѣлаго ряда „словъ чисто греческихъ и взятыхъ изъ книгъ греческихъ, или буквально переведенныхъ со словъ греческихъ, для выраженія тѣхъ понятій въры и науки, которыя не могли быть извѣстны народу“, (стр. 76). Дѣйствительно, вліяніе Византіи въ этой области должно было быть огромно.

²⁾ Ср. его „Сказаніе о призваніи варяговъ“, С.-Пб. 1904 г.; „О начальномъ Кіевскомъ лѣтописномъ сводѣ“, Москва 1897; „Начальный Кіевскій лѣтописный сводъ и его источники“, въ юбилейномъ сборникѣ въ честь В. О. Миллера, Москва, 1900.

³⁾ Сказаніе о призваніи варяговъ, стр. 28, 65—80.

стояли событія военныя и связанныя съ ними имена и дѣятельность отдѣльныхъ военноподчиненныхъ. Таково объясненіе съ одной стороны краткости и отрывочности первыхъ лѣтописныхъ записей, съ другой же ихъ свѣтскаго характера. Такъ занесены были по всей вѣроятности въ новгородскія древнѣйшія записи тѣ событія, изъ которыхъ впоследствии выработалось сказаніе о призваніи варяговъ и основаніи русскаго государства. Немного болѣе позднія кіевскія записи уже очевидно должны были считаться съ новгородскими сказаніями въ томъ видѣ, въ которомъ они занесены были въ тамошнія записи; такимъ образомъ могло произойти первое дополненіе или вѣрнѣе первая обработка лѣтописнаго сказанія ¹⁾. Еще болѣе важно для насъ отмѣтить дальнѣйшія обработки путемъ включенія все новыхъ дополненій и разсужденій; эти послѣдующія обработки лѣтописныхъ записей (напримѣръ такъ называемый акад. Шахматовымъ „Начальный сводъ“, и затѣмъ Повѣсть временныхъ лѣтъ) уже носятъ явный отпечатокъ духовнаго ихъ авторства ²⁾. Думается, что авторами древнѣйшихъ лѣтописныхъ работъ въ наше время могутъ быть окончательно признаны исключительно лица духовныя ³⁾; полагаемъ даже, что иначе и быть не могло; только среди служителей православія можно найти въ тѣ времена грамотеевъ, дѣйствительно заинтересованныхъ въ занесеніи на бумагу и сохраненіи тѣмъ потомству разсказовъ, преданій и современныхъ имъ событій государственной и политической жизни славянскихъ волостей и племенъ.

Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ искуснѣе и литературнѣе становилась обработка первичныхъ лѣтописныхъ записей, но вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно долженъ былъ увеличиваться и посторонній имъ элементъ разныхъ византійскихъ хронографовъ и разныхъ западныхъ идей. Стоитъ только познакомиться съ трудами академика Шахматова по разработкѣ Кіевскаго начальнаго свода и Повѣсти временныхъ лѣтъ,

¹⁾ Ср. ак. Шахматовъ, Сказаніе о призваніи варяговъ, глава X.

²⁾ Ср. ак. Шахматовъ, Начальный Кіевскій лѣтописный сводъ и его источники, Юбилейн. сборникъ въ честь Миллера, Москва 1900 г.; въ частн. стр. 7.—Подобную мысль высказалъ уже Костомаровъ (лекціи, изданныя Гайдебуровымъ, стр. 98), гдѣ онъ сравнивалъ „своенородный“ элементъ съ византійскимъ; тогда какъ первый отличается сжатостью, простотой выраженій, образностью и цвѣтностью и непринужденностью, во второмъ господствуетъ „риторика, амплификація и церковная философія“.

³⁾ Возможно конечно допустить единичное исключеніе, но подобный свѣтскій лѣтописецъ несомнѣнно находился подъ вліяніемъ тѣхъ же идей, того же византійскаго политическаго міросозерцанія; слѣдуетъ однако оговориться, что намъ не извѣстенъ ни одинъ фактъ, указывающій на такое исключеніе, вплоть до временъ XII вѣка.

чтобы убѣдиться въ значеніи этого посторонняго матеріала, различныхъ хроникъ и хронографовъ, которыми пользовались лѣтописцы конца XI и XII столѣтій. Направленіе же всѣхъ этихъ до чрезвычайности многочисленныхъ вставокъ и дополненій одно и то же; оно можетъ быть выражено, какъ *приспособленіе мѣстныхъ славянскихъ народныхъ преданій къ западнымъ и въ частности византійскимъ идеямъ и понятіямъ*. Въ настоящее время раскрыты болѣе или менѣе достовѣрныя личности нашихъ лѣтописателей болѣе поздняго времени (начиная съ XII вѣка), и всѣ они свидѣтельствуютъ объ одномъ— главнымъ мѣстомъ лѣтописанія были монастыри или церкви, главными лѣтописцами монахи и духовныя лица вообще ¹⁾; еще Соловьевъ указывалъ ²⁾, что „на Руси существовало сословіе, котораго грамотность была обязанностью ³⁾, и которое очень хорошо сознавало эту обязанность, сословіе духовное“ ⁴⁾. Названный авторъ даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и правильную картину средствъ и способовъ лѣтописанія, описывая,

¹⁾ Такъ напр., *Шахматовъ*, прямо говоритъ, что, въ числѣ документовъ, которыми орудовалъ Воята могли быть записи о церковныхъ событіяхъ, которыя можетъ быть велись у св. Софіи или во владычномъ дворѣ. См. его статью „о Начальномъ Кіевскомъ лѣтописномъ сводѣ“, стр. 31. Подобное же мнѣніе высказываетъ и Костомаровъ въ своихъ лекціяхъ по русской исторіи, изд. Гайдебурова, 1862 года, стр. 42.

²⁾ Исторія Россіи, томъ III, (изд. 4-е, 1870 г.), стр. 114.

³⁾ Курсивъ нашъ.

⁴⁾ Противоположнаго мнѣнія держался *Ив. Забѣлинъ*, въ своей Исторіи русской жизни, полагавшій, что, „первыя начатки нашей лѣтописи вполне самостоятельны, своеобразны, ни откуда не заимствованы, образовались и развились изъ собственныхъ потребностей и нуждъ и воспроизведены собственными средствами“; при этомъ, хотя авторъ и признавалъ подлинность имени и работы Нестора, онъ всетаки считалъ главнымъ мѣстомъ лѣтописанія не монастырь, а городъ; въ городской средѣ возникла мысль составить и написать „Повѣсть временныхъ лѣтъ“. Извѣстно, что авторъ вообще придавалъ особое значеніе городамъ, какъ тѣмъ пунктамъ, среди которыхъ ранѣе всего развивалась государственная и княжеская власть; полагаемъ, современныя изслѣдованія спеціальной литературы въ достаточной мѣрѣ опровергли этотъ взглядъ и въ частности мнѣніе объ „отсутствіи вліянія Византіи“; нѣкоторая правда въ Забѣлинской теоріи заключается лишь въ томъ смыслѣ, что города дѣйствительно имѣли вліяніе на торговлю славянъ, а черезъ ея посредство и на отношенія послѣднихъ къ Византіи, а кромѣ того, и вслѣдствіе того обстоятельства, что первые большіе монастыри, бывшіе разсадниками просвѣщенія, имѣли тѣсныя связи со славянскими большими городскими центрами; стоитъ только вспомнить взаимныя отношенія и связи Кіева и Печерскаго монастыря. (Ср. также мысли, высказанныя по поводу Забѣлинской теоріи *А. Котляревскимъ*, Сочиненія, томъ II, С.-Пб. 1889 г., рецензія на Исторію русской жизни съ древнѣйшихъ временъ, стр. 476).

ту обстановку, въ которой находились древніе книжники и которая давала имъ возможность „знать современные событія“; въ монастырь приходилъ князь за благословеніемъ для задуманнаго дѣла, сюда же онъ шелъ и по окончаніи его для поклоненія мѣстной иконѣ; отсюда посылались духовные, назначаемые послами для заключенія договоровъ, здѣсь же могли вербоваться и первые дьяки—секретари, и т. д. и т. д. Все это не могло не ставить монастыри въ весьма выгодное положеніе для лѣтописанія, давая имъ возможность знать мельчайшія подробности политической жизни. Само собою понятно, что міросозерцаніе такого духовнаго книжника вполнѣ обуславливалось его духовнымъ же образованіемъ, основанномъ на идеяхъ и понятіяхъ византійскихъ, а не славянскихъ; откуда шли письменность и просвѣщеніе, оттуда должны были идти и руководящія идеи. Возьмемъ хотя бы космографическое введеніе Повѣсти временныхъ лѣтъ; сколько мѣстъ въ немъ указываютъ на вліяніе и прямыя заимствованія византійскихъ идей, и въ частности церковныхъ понятій о сотвореніи міра, о вавилонскомъ столпствореніи, классификаціи народовъ по колѣнамъ, распредѣленіе племенъ географически, счета годовъ отъ сотворенія міра и т. д. Совершенно то же можно сказать и о другихъ заимствованіяхъ изъ византійскихъ источниковъ — разныхъ палей, хроникъ и т. п. Съ ними вмѣстѣ проникали въ составъ нашихъ лѣтописей и западныя понятія о государствѣ, о его элементахъ, о положеніи церкви и т. д. ¹⁾ А между этими идеями была одна чрезвычайно важная для историка русской государственности—именно главенство монархическаго принципа ²⁾. Послѣдній служилъ основой и церковному управленію христіанской церкви той эпохи, и составлялъ основу государственности Византіи; вслѣдствіе этого онъ долженъ былъ быть краеугольнымъ камнемъ міросозерцанія всякаго книжника,

¹⁾ Примѣры такихъ заимствованій имѣются не только въ хронологіи лѣтописей, но и въ проводимыхъ ею параллеляхъ и сравненіяхъ; такъ Ольга сравнивается съ „древней царицей матерью великаго Константина“ (Лавр. 60), смерть Святополка сопоставляется со смертью Юліана отступника (сказаніе о Борисѣ и Глѣбѣ Іакова черноризца). Особенно характерна, по вѣрному замѣчанію *Терновскаго* (Изученіе византійской исторіи, Кіевъ, 1876, стр. 114), ссылка лѣтописей на византійскую исторію, помѣщенная подъ 1064 годомъ, въ разсказѣ о странныхъ явленіяхъ природы. (Лавр. 160).

²⁾ Еще въ Москвѣ знали и помнили этотъ византійскій завѣтъ, говоритъ академикъ *Дьяконовъ* (Власть Московскихъ государей, стр. 72), что „христіанамъ невозможно имѣть церковь, но не имѣть царя, ибо царство и церковь находятся въ тѣсномъ союзѣ и общеніи между собой и невозможно отдѣлить ихъ другъ отъ друга“.

всякаго мало-мальски образованнаго грека и славянина; это же понятіе такимъ образомъ должно было изъ начала стать однимъ изъ столповъ міросозерцанія духовенства Руси и тѣхъ его представителей, которые занимались лѣтописаніемъ. Византіецъ или человѣкъ, воспитанный на византійскихъ идеяхъ того времени, не могъ себѣ представить государства иначе, какъ въ видѣ монархіи; подчиненіе всѣхъ прочихъ элементовъ государственности идеѣ монархизма было *conditio sine qua non* міросозерцанія Византіи, ея гражданъ, и что для насъ главнѣе всего, ея церкви. Подобныя воззрѣнія грековъ на организацію государства и церкви сложились уже изстари, въ первые же вѣка христіанства, но получили особое значеніе со временъ усиленія и развитія императорской и патріаршей властей, воплотившихъ въ себѣ монархическій идеалъ церкви; вслѣдствіе этого послѣдній неизбѣжно долженъ былъ отражаться и на толкованіяхъ и ученіяхъ канонистовъ, а вмѣстѣ съ ними перейти и въ пропаганду молодой русской епархіи.

Византійскія государственныя понятія заключали въ себѣ слѣдующіе элементы: свѣтскій монархъ или императоръ „разсматривался какъ нѣкоторое высшее должностное лицо, поставленное Богомъ для того, чтобы заботиться о подчиненномъ ему народѣ и вести его къ абсолютному благу“, другими словами византійская имперія, ко временамъ кристаллизаціи русской волости, представляла собою типичную теократію, монархію, ограниченную божествомъ и широкими привилегіями церкви. Намъ не приходится здѣсь выяснять подробности византійскаго государственнаго строя; для насъ важно отмѣтить лишь одинъ фактъ—сосредоточенія въ лицѣ императора верховной власти государства и вытекавшаго изъ него слѣдствія, идеи единства власти; „единовластіе составляло политическую аксіому Византіи“, говоритъ В. М. Грибовскій. А рядомъ съ этимъ стояла и церковь, являвшаяся по свидѣтельству того же автора, какъ государство въ государствѣ „ревниво оберегавшее свои права отъ всякаго покушенія на нихъ со стороны свѣтской власти“; византійскій патріархъ въ области церковнаго управленія несомнѣнно являлся тѣмъ же представителемъ верховной власти, какимъ въ государствѣ былъ императоръ; у него было и „первенство чести“, и права „главнаго администратора, судьи и законодателя“; вся разница по ученію византійскихъ канонистовъ между римскимъ и византійскимъ папизмомъ заключалась въ признаніи надъ патріархами соборнаго суда ¹⁾.

¹⁾ Ср. В. М. Грибовскій, Народъ и власть въ византійскомъ государствѣ, С.-Пб.

И въ томъ, и въ другомъ случаѣ мы видимъ, слѣдовательно одинъ и тотъ же принципъ монархическаго единства власти, сосредоточенія верховной власти даннаго общества или корпораціи въ рукахъ одного физическаго лица; для насъ совершенно безразлично, конечно, была ли подобная власть абсолютна, безгранична или чѣмъ либо ограничена, важенъ только самый принципъ соединенія высшей власти въ рукахъ единого лица; кому и какъ послѣднее было отвѣтственно, это вопросъ другой, разрѣшеніе котораго не можетъ подрывать основы самого принципа; построеніе отвѣтственности высшаго должностнаго лица или монарха могло съ теченіемъ времени измѣняться и колебаться подъ вліяніемъ самыхъ разнообразныхъ соціально-политическихъ факторовъ, воспринимая новые элементы, иногда утрачивая прежніе, но самъ монархическій принципъ единства власти въ рукахъ единого физическаго лица оставался непоколебимымъ; вслѣдствіе этого, отсутствіе монарха на примѣръ всегда разсматривалось византійцами какъ зло, какъ нѣкоторая опасность и угроза существованію самого государства.

Вотъ это-то понятіе о монархическомъ государствѣ и должно было составлять фундаментъ политическаго міросозерцанія нашего древняго книжника; на немъ построены и государственныя теоріи Византіи, и теорія и практика церковнаго управленія; на немъ выросла и съ нимъ срослась всякій воспитывавшійся на византійскихъ идеяхъ вообще, а въ томъ числѣ и древне русскій лѣтописецъ; не мудрено, что это государственное понятіе, составлявшее такимъ образомъ краеугольный камень міросозерцанія древняго книжника въ столь сильной мѣрѣ оказало вліяніе на всю его работу.

Такъ, на примѣръ, этимъ пристрастнымъ угломъ зрѣнія можетъ быть объяснено отношеніе лѣтописца къ идеѣ единой Руси; возьмемъ хотя бы походы Олега, его приходъ въ Кіевъ, подчиненіе себѣ всѣхъ окружныхъ племенъ и волостей, борьбу Кіевского князя съ Новгородомъ, которая, по вѣрному замѣчанію академика Шахматова ¹⁾, имѣла еще и другое значеніе—установленіе торговаго главенства Кіева на всемъ протяженіи пути изъ варягъ въ греки, чему сильно мѣшала Новгородъ; во всѣхъ этихъ случаяхъ не трудно подмѣтить пристрастность повѣствованія лѣтописца къ одной главной для него идеѣ; хотя

1897; стр. стр. 121, 327, 331, 333 и 388; *Т. Барсовъ*, Константинопольскій патріархъ и его власть надъ русскою церковью, С.-Пб. 1878, стр. 232 — 234; *В. И. Сергѣевичъ*, Рус. Юридич. Древности, томъ II, вып. 2, глава 3, С.-Пб. 1900.

¹⁾ Сказаніе о призваніи варяговъ, стр. 62.

и не отвѣчала она тому дѣйствительному положенію вещей, которое его окружало, онъ старался тѣмъ не менѣе ее приспособить къ своему изложенію въ видѣ оцѣнки событій, предсказаній на будущее время и объясненій вредныхъ для государства или князей фактовъ и событій, какъ неизбѣжныхъ послѣдствій нарушенія его идеала. Этимъ же, полагаемъ, можетъ быть также объяснена та особенность новгородскихъ лѣтописей, отличающая ихъ отъ прочихъ, которую отмѣтилъ еще Срезневскій ¹⁾, а именно краткость, сухость, отсутствіе интереса ихъ автора къ окружавшей его политической обстановкѣ, ограничивавшагося „официальнымъ рассказомъ о событіяхъ“, тогда какъ южный лѣтописецъ надпримѣръ испещрялъ свою работу „многочисленными выписками всякаго рода—изъ книгъ церковныхъ, изъ переводовъ отцовъ церкви, изъ житій святыхъ и т. д. ²⁾).

Новгородское государство всегда отличалось особенно выдающимся народоправскимъ характеромъ; въ Новгородѣ плохо жилось Рюриковичамъ, а кромѣ того и церковь православная встрѣчала въ Новгородѣ гораздо больше препятствій своей дѣятельности, распространенію своихъ идей, чѣмъ на югѣ. Понятно, что лѣтописецъ относился къ этому государству скорѣе отрицательно; онъ не видѣлъ тамъ возможности осуществленія его идеала, монархическаго принципа; вслѣдствіе этого и въ XII вѣкѣ онъ продолжалъ лишь заносить на бумагу политическія событія данной волости, по образцу работы его предшественника первобытнаго миссіонера, не интересуясь государствомъ, не вкладывая свою душу въ собственную работу, какъ то дѣлалъ современный ему лѣтописецъ юга, видѣвшій, какіе на его глазахъ дѣлала успѣхи православная церковь и пропагандируемая имъ идеи.

Огромное значеніе идеи монархизма для лѣтописца сказалось и въ порядкѣ записи имъ различныхъ событій и въ классификаціи заносимыхъ фактовъ. Возьмемъ хотя бы Повѣсть временныхъ лѣтъ; на первомъ планѣ въ ней стоятъ дѣянія князей и при этомъ не каждаго безъ исключенія, а тѣхъ главнымъ образомъ, которые чѣмъ либо

¹⁾ Изслѣдованія о лѣтописяхъ новгородскихъ (1853 г.). Статьи о древнихъ русскихъ лѣтописяхъ, С.-Пб., 1903 г., стр. 24. Это-же мнѣніе приводится и С. М. Соловьевымъ въ его Исторіи Россіи; см. томъ 3-й, стр. 147; изд. 4-е, Москва, 1870 г.

²⁾ Обращаемъ вниманіе читателя на перечисляемые Срезневскимъ источники, которыми пользовались южные лѣтописцы; всѣ они шли къ намъ изъ Византіи, а съ ними вмѣстѣ и византійскіе государственные и политическіе идеалы; не мудрено, что, пользуясь ими и такъ сказать выросши на нихъ, у древняго нашего книжника сложилось совершенно определенное политическое міросозерцаніе.

прославились, которые имѣли значеніе для какой либо волости именно какъ монархи, а не только какъ находники-собиратели дани ¹⁾); затѣмъ въ Повѣсти всегда подчеркиваются военныя дѣла, подвиги князей и ихъ дружинъ, тщательно описываются войны и походы различныхъ князей, при чемъ мало когда упоминается о самомъ народѣ, либо волости; весь интересъ лѣтописца сосредоточивается именно на дѣятельности князей и ихъ жизнеописаніи, и при этомъ ясно выступаетъ отождествленіе этихъ самыхъ князей съ понятіемъ государства. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда лѣтописцу приходилось описывать столкновеніе князя съ народомъ, его симпатіи неукоснительно бывали на сторонѣ перваго.

Итакъ, одно и то же понятіе о государствѣ, какъ монархіи, проходитъ красной нитью черезъ всѣ наши лѣтописи, какъ южныя, такъ и сѣверныя, Кіевскія, Новгородскія, Суздальскія, и при этомъ черезъ лѣтописи самыхъ различныхъ эпохъ; идею эту можно найти, какъ въ древнѣйшихъ записяхъ XI вѣка, такъ и въ позднѣйшихъ сводахъ и изводахъ, XII, XIII, XIV вѣковъ; во всѣ времена для лѣтописца существовалъ одинъ идеаль, византійскаго происхожденія, идеаль монархическаго начала, какъ единственно жизненнаго, нравственнаго и оправдавагося исторически государственнаго принципа.

Вслѣдствіе этого наши древніе князья должны были пользоваться у лѣтописца чрезвычайнымъ почетомъ; имъ оказывалось высокое уваженіе, и почтеніе, вплоть до присвоенія имъ титуловъ царя и господина (Ипатьевск. 249, 266, 303, 323, 479), явно отражавшихъ византійскія понятія монарха и императора; вслѣдствіе этого, какъ указывалъ еще проф. Лешковъ, въ лѣтописяхъ нельзя найти ни одной похвалы, не обращенной непосредственно ко князю (за исключеніемъ развѣ старика Яна); „одни святыя имѣютъ житія, для однихъ государей возможны біографіи“ ²⁾. Даже титулъ великаго князя отражаетъ на себѣ ту же идею; въ настоящее время, благодаря изслѣдованіямъ проф. Сергѣевича, выяснено юридическое равенство „великихъ“ князей съ прочими князьями; не такъ однако казалось лѣтописцу; для него великій князь имѣлъ большее значеніе, чѣмъ простой князь именно въ силу желанія все подчинить одной главенствующей идеѣ—

¹⁾ Примѣромъ могутъ служить рассказы лѣтописца о ставленіи и рубкѣ городовъ Олегомъ, Ольгой, Игоремъ, Владиміромъ, а также похвала послѣднему, помѣщенная подъ 6523 годомъ.

²⁾ См. мою Исторію русской государственности, т. I, стр. 69.

монархизму; но чрезвычайно размножившійся родъ Рюриковичей сильно мѣшалъ осуществленію подобнаго идеала.

Покуда православная церковь была молода — она имѣла дѣло лишь съ одной какой-либо отдѣльной волостью и считалась съ властью одного какого-либо князя; но съ теченіемъ времени, а именно ко временамъ XII вѣка, когда церковь окрѣпла среди восточнаго славянства, начинается замѣчаться ея объединяющее вліяніе; уже Костомаровъ отмѣтилъ это явленіе, какъ одинъ изъ факторовъ единенія рассыпавшейся въ государственномъ отношеніи удѣльной Руси. Вмѣстѣ съ этимъ явленіемъ должны были появиться и новыя „объединительныя“ идеи, которыми стала орудовать церковь. Таковыми были, съ одной стороны, понятіе „единой Руси“, до той поры не извѣстное восточному славянству, съ другой же, возвышеніе одного князя за счетъ другихъ, какъ представителя такой единой Руси, въ результатѣ чего и получилось превозношеніе „великаго“ князя въ писаніяхъ церковныхъ и лѣтописяхъ выше того положенія, которое онъ дѣйствительно занималъ среди прочихъ сородичей-Рюриковичей.

Намъ не приходится долго останавливаться на разсмотрѣніи дальнѣйшаго развитія второй изъ указанныхъ идей, оно достаточно выяснено въ нашей литературѣ и въ частности извѣстной работой акад. Дьяконова (Власть Московскихъ государей, глава II); названный авторъ прекрасно охарактеризовалъ эту „тему о покореніи старѣйшей братіи“, картинно описавъ ходъ ея роста и вытекшія изъ нея послѣдствія, какъ-то идею соблюденія братнихъ предѣловъ, довольствованія собственной волостью, упорядоченія и умиротворенія между княжескихъ отношеній и посредничества въ княжескихъ спорахъ и усобицахъ. Но настоящее развитіе и примѣненіе на практикѣ эта „тема“ получила, по словамъ того же автора, лишь къ концу XIII вѣка; намъ важно отмѣтить не столько ея расцвѣтъ, сколько самый зачатокъ ея, именно тотъ фактъ, что она явилась неизбѣжнымъ слѣдствіемъ одного изъ основныхъ принциповъ византійскаго духовнаго міросозерцанія. Совершенно аналогичное значеніе имѣетъ для насъ и другая идея, вытекающая, какъ сказано, изъ этого основного принципа, а именно взглядъ православной церкви на Русь, какъ на единое цѣлое, несмотря на ея политическую и государственную раздѣленность и разъединенность. Однако слѣдуетъ замѣтить, что и эта вторая идея получила свою окончательную формулировку и развитіе лишь позднѣе, къ концу XIII вѣка; всего ярче она отразилась на лѣтописныхъ работахъ въ стараніи создать обще-русскій лѣтописный сводъ;

слѣдствіемъ подобнаго явленія и можно считать такъ называемый Лаврентьевскій сводъ ¹⁾. И на этой послѣдней идеѣ объединенія Руси опять таки въ сильной мѣрѣ проявился все тотъ же идеаль нашего книжника; для насъ важно подчеркнуть, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ лишь неизбежное слѣдствіе развитія одной и той же основы политическаго міросозерцанія, столь ревностно пропагандируемой православною церковью. Все шире и глубже просачивались въ славянство эти византійскіе идеалы; вотъ почему столь восторженно отношеніе нашего древняго лѣтописца къ дѣяніямъ и жизни князей, подобныхъ Владимірамъ, Святому и Мономаху ²⁾.

Политическіе идеалы древняго книжника, воспитаннаго на византійскихъ понятіяхъ единства власти, въ равной мѣрѣ служили ему и для оцѣнки государственнаго устройства, и для опредѣленія основъ церковнаго управленія; какъ то, такъ и другое должны были быть построены на централистическомъ началѣ единства, сосредоточивающемъ всѣ нити управленія въ однѣхъ рукахъ главы и дающемъ послѣднему всю совокупность власти надъ даннымъ общеніемъ ³⁾. Правда по отношенію къ древнерусской волости, подобное понятіе не подходило, не отвѣчало дѣйствительности, но лѣтописецъ этимъ не стѣснялся; нужды нѣтъ для него, что его идеалы противорѣчатъ исторически сложившимся славянскимъ понятіямъ государственности; онъ считаетъ послѣднія вредными, неестественными и всегда находитъ достаточно примѣровъ различныхъ войнъ, народныхъ бѣдствій, возстаній, для доказанія своей правоты, что царившій на Руси политическій порядокъ не хорошъ, вреденъ, порицаемъ и долженъ быть измѣненъ ⁴⁾; къ этой послѣдней цѣли и были направлены многія старанія право-

¹⁾ Ак. Шахматовъ полагаетъ, что идея общерусскаго свода возникла при дворѣ митрополита Петра и что составленный Лаврентьевскій сводъ, доведенный до 4305 года, былъ результатомъ подобной объединительной работы. См. его Сказаніе о призваніи варяговъ, стр. 32.

²⁾ Ср. напримѣръ, съ указаніями Бестужева-Рюмина, относительно дополненій, внесенныхъ лѣтописцемъ въ Ипатьевскій сводъ, касавшихся Владиміра Мономаха.

³⁾ О положеніи церкви въ Византіи и папистскихъ притязаніяхъ Константинопольскихъ патріарховъ см. *Т. Барсова*, стр. 140, и *В. Грибовскаго*, стр. 259.

⁴⁾ Подобную цѣль преслѣдовали, напримѣръ, угрозы церкви разными бѣдствіями князьямъ, не слѣдовавшимъ ея завѣтамъ; такъ, весьма часто духовенствомъ указывалось на торжество и побѣды степныхъ варваровъ; половцы побѣждали потому, что „бяху водили ангеломъ“ „по повелѣнію Божью“, въ видѣ наказанія данному князю или народу. Ср. *Терновскій*, Изученіе византійской исторіи и ея тенденціозное приложеніе въ древней Руси, Кіевъ, 1876, стр. 119.

славной церкви; именно эту цѣль и преслѣдовала ея политическая пропаганда и, какъ извѣстно, во времена Москвы, и успѣшно достигла.

Принимая во вниманіе практическое, а равно и теоретическое значеніе такого политическаго идеала, можно легко понять насколько онъ долженъ былъ, даже дѣйствуя совершенно безсознательно, одно-сторонне окрашивать работу лѣтописца, вліяя на способъ изложенія историческихъ фактовъ и на оцѣнку современныхъ ему событій и явленій.

Повторяемъ, монархизмъ, какъ единственно возможная основа государства, составлялъ фундаментъ политическаго міросозерцанія древняго книжника, воспитаннаго и выросшаго на византійскихъ идеалахъ государственнаго устройства; само собою понятно, что такая основная идея не могла не остаться безъ вліянія и на лѣтописную работу нашей древности, благодаря чему на послѣднюю наложенъ нѣкоторый одно-сторонній отпечатокъ пристрастности къ одному опредѣленному началу.

Установивъ этотъ основной принципъ политическаго міросозерцанія древнерусскаго лѣтописца, намъ теперь приходится обратиться къ третьему пункту нашего заданія и провести параллель между этимъ идеаломъ лѣтописца и окружавшей его политической обстановкой, тѣмъ дѣйствительнымъ положеніемъ вещей, которое царило на Руси въ такъ называемый варяжскій періодъ ея исторіи, т. е. съ IX и по XI вѣкъ.

Исторія прихода славянъ съ Дуная или съ Карпатъ до сего времени не выяснена еще наукой, но одинъ фактъ несомнѣненъ; ко временамъ IX вѣка родовой бытъ восточныхъ славянъ уже окончательно исчезъ и былъ замѣненъ бытомъ городовымъ; этотъ фактъ весьма отчетливо засвидѣтельствованъ древнимъ лѣтописцемъ, описывающимъ намъ положеніе и значеніе различныхъ славянскихъ городовъ, расположенныхъ по торговому пути изъ Варягъ въ Греки. Въ эти отдаленныя времена положеніе князя въ славянской волости-государствѣ было до чрезвычайности второстепенное; значеніе его сводилось къ военной охранѣ города, торговаго пути, жителей волости, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ роли зависимаго государственнаго органа, управителя и судьи ¹⁾. Свидѣтельства о князьяхъ той эпохи въ силу этого должны были быть рѣдкими, разрозненными, спорадическими; стоитъ только срав-

²⁾ Ср. мою Исторію русской государственности, томъ I, глава I; проф. *Ключевскій*, Боярская Дума, первыя главы; проф. *Сергѣевичъ*, Русскія Юридическія древности, равно и лекціи.

нить количественно имѣющіяся у насъ извѣстія о Владимірѣ Св. или Мономахѣ съ извѣстіями о Рюрикѣ, Олегѣ или Игорѣ. Каково бы ни было положеніе этихъ князей, или вѣрнѣе каковъ бы ни былъ нашъ взглядъ на ихъ положеніе въ славянской волости, одинъ фактъ однако стоитъ внѣ сомнѣнія въ современной наукѣ, что власть Рюрика и первыхъ Рюриковичей *не распространялась на всѣхъ восточныхъ славянъ*, а лишь на нѣкоторыя племена и нѣкоторыя волости ¹⁾. Между тѣмъ именно эта истина старательно обходится древнимъ лѣтописцемъ: присутствіе князя въ волости ему кажется *conditio sine qua non* существованія волости, какъ государства, а разъ ему, въ силу тѣхъ или другихъ обстоятельствъ, неизвѣстны были князя какой-либо волости, а государственная самостоятельность послѣдней наоборотъ была извѣстна, онъ, не задумываясь, распространялъ власть сосѣдняго ему извѣстнаго князя и на данную волость. Характернѣе всего это сказалось въ повѣствованіяхъ о походѣ на югъ Олега и завоеваніи имъ Кіева и прочихъ волостей; еще до Олега, согласно „Начальному своду“ въ Кіевѣ княжатъ владѣтельные князья Аскольдъ и Диръ ²⁾; здѣсь приходится отмѣтить, что и названныхъ двухъ князей лѣтописецъ извѣстнаго періода исторіи Кіева считалъ „владѣтельными“, князьями—монархами; но позднѣйшему лѣтописцу необходимо было установить съ одной стороны единство княжескаго рода Рюриковичей, для всей Руси, съ другой же—преемственность княженій этого рода; вслѣдствіе этого Аскольдъ и Диръ, а за ними и Олегъ оказались лишь воеводами, а не князьями, дружинниками, а не владѣтельными монархами; такое превращеніе было обязательно необходимо позднѣйшему лѣтописцу именно въ виду его государственной монархической теоріи. Этимъ же объясняется и другой фактъ; какъ остроумно замѣтилъ Забѣлинъ, лѣтописецъ нашъ начинаетъ свое повѣствованіе „съ пустого мѣста“; и дѣйствительно, если присмотрѣться къ Повѣсти временныхъ лѣтъ, напримѣръ, то можно получить впечатлѣніе, что рассказъ о древне-русскихъ государственныхъ событіяхъ начинается, какъ бы съ пустого мѣста, какъ будто раньше на Руси не существовало вовсе государственныхъ единеній, и послѣднія возникли только съ момента призванія Рюрика и распространились на югъ, на всю землю восточнаго славянства только со времени похода Олега на Кіевъ. Эту точку зрѣнія переняла и ран-

¹⁾ Ср. мою Исторію русской государственности, томъ I; глава I, стр. 83 и слѣд.

²⁾ Шахматовъ, О начальномъ Кіевскомъ лѣтописномъ сводѣ, стр. 40.

няя наша исторіографія, также учившая о началѣ государства съ 862 года.

Что волость, какъ государственное единеніе, существовала на Руси еще за долго до названнаго года, врядъ ли можетъ въ наши дни подлежать сомнѣнію; лѣтописцу же эта эпоха казалась „пустымъ мѣстомъ“ только потому, что отсутствовалъ тогда одинъ, по его мнѣнію необходимый, реквизитъ государственности—въ славянскихъ волостяхъ не имѣлось главы государства, не имѣлось князей, которыхъ можно было бы считать монархами. Существовали правда различные князьки, тождественные жупанамъ, банамъ и т. п. старцамъ западнаго славянства, лѣтописцу извѣстны были личности въ родѣ полумиѳическаго Гостомысла, но всѣхъ этихъ представителей городской старѣйшины, „градскихъ старцевъ“ профессора Ключевскаго лѣтописецъ очевидно не могъ считать князьями — монархами, въ виду ихъ чисто личного положенія и временнаго и ограниченнаго значенія въ государствѣ-волости, значенія, распространявшагося едва ли за стѣны даннаго города. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что до второй половины IX вѣка не существовало на Руси княжескаго рода; всего сказаннаго достаточно для признанія того факта, что если бы подобный до-Рюриковскій княжескій родъ существовалъ на Руси, то о немъ осталась бы память во времена составленія первыхъ лѣтописныхъ записей, и лѣтописецъ конечно не преминулъ бы отмѣтить это явленіе; пристрастіе его къ монархическому принципу было слишкомъ велико, чтобы пропустить фактъ такой важности. Но княжескаго рода до Рюрика или вѣрнѣе до Игоря или Святослава не существовало, а потому государственная исторія Руси до второй половины IX вѣка представлялась лѣтописцу пустымъ мѣстомъ—до-государственнымъ бытіемъ восточнаго славянства. Вслѣдствіе этого лѣтописецъ не оставилъ намъ свидѣтельствъ о происхожденіи русской волости, о томъ великомъ процессѣ образованія городскихъ центровъ и кристаллизаціи первичныхъ элементовъ русской государственности, которые столь долгое время и оставались вслѣдствіе этого скрытыми для позднѣйшихъ поколѣній Россіи.

Но если лѣтописцу не извѣстенъ процессъ образованія государства, то, наоборотъ, ему хорошо было знакомо второстепенное и зависимое положеніе первыхъ князей Рюриковичей въ славянской волости. И вотъ противъ этого-то и возстаетъ его понятіе о главѣ государства; противъ такого дѣйствительнаго положенія вещей и вооружается его идеаль монарха, главы государства; вслѣдствіе этого

ему приходится прикрашивать, добавлять, иногда и измѣнять факты и событія, получавшія подъ его перомъ новое освѣщеніе, иное, чѣмъ въ дѣйствительности значеніе.

Припомнимъ, что первичныя лѣтописныя записи кратки и отрывочны; они представляютъ собой наброски событій и главнѣйшихъ фактовъ изъ народныхъ преданій; въ нихъ мы не находимъ „выдвиженія“ монархическаго принципа; и о князьяхъ-то говорится чрезвычайно мало; первобытный лѣтописецъ не нуждался въ связномъ разсказѣ, въ исторіи государства; онъ интересовался только главнѣйшими историческими фактами. Но съ теченіемъ времени, когда въ первичныя записи стали попадать посторонніе элементы, а въ особенности, когда начала производиться литературная ихъ обработка и даже переработка, сталъ просачиваться въ работу лѣтописца и его идеаль, а соотвѣтственно тому должно было измѣняться и его отношеніе къ нѣкоторымъ фактамъ и событіямъ. Такъ на примѣръ весьма вѣроятно, что въ первичныхъ записяхъ Новгородскихъ содержались лишь краткія данныя о княженіи Рюрика и Олега, а въ Кіевскихъ—о княженіи Аскольда и Дира; но позднѣйшему лѣтописцу, уже обработывавшему эти записи, требовалось внесеніе связи между отдѣльными фактами, координація ихъ. Подобная работа неизбѣжно должна была отразить его личные взгляды и руководившіе имъ идеалы, а среди нихъ, какъ мы уже знаемъ, на первомъ мѣстѣ стоялъ монархическій принципъ; такъ могли возникнуть сказанія о воеводствѣ Олега, о малолѣтствѣ Игоря, а впослѣдствіе и объ Аскольдѣ и Дирѣ, превращенныхъ въ княжьихъ дружинниковъ. Всѣ подобныя поправки вытекали сами собой изъ понятія о государствѣ, которымъ орудовалъ лѣтописецъ, и можно думать, въ большинствѣ случаевъ производились вполне безсознательно; мы врядъ ли можемъ идти такъ далеко, чтобы предполагать, что уже древнѣйшій лѣтописатель сознавалъ ту пропасть, которая отдѣляла его собственные политическіе идеалы отъ народоправскаго начала, царившаго безраздѣльно среди славянскихъ волостей. Позднѣе же, когда церковь русская уже сознательно стала относиться къ дѣлу пропаганды своихъ идей, въ лѣтописныя записи начали вноситься сознательныя поправки и дополненія, и дѣлалось это съ одною главною политическою цѣлью—распространенія и укрѣпленія среди славянства того же идеала, монархическаго принципа, какъ единственнаго средства противъ анархіи.

Въ подтвержденіе своихъ теоретическихъ выводовъ церковь черпала практическіе примѣры изъ современныхъ политическихъ событій;

и надо признать, именно въ удѣльное время, подобное подысканіе примѣровъ было дѣломъ нетруднымъ; участившіеся споры и раздоры князей, ихъ взаимныя усобицы и войны были неисчерпаемымъ источникомъ зла для государственнаго бытія отдѣльныхъ волостей; подобное прискорбное положеніе вещей лѣтописецъ всегда приписывалъ паденію монархическаго принципа и неосуществленію его политическихъ идеаловъ, въ томъ числѣ и установленія одной общерусской монархіи.

Царившая на удѣльной Руси смута была по понятіямъ церкви прямымъ результатомъ господства народоправства и принципа государственной разьединенности ¹⁾. Вполнѣ понятно, что въ своей борьбѣ съ такимъ положеніемъ вещей церковь, въ лицѣ своихъ книжниковъ, старалась прибѣгать и къ историческимъ примѣрамъ; отсутствіе просвѣщенія и какихъ либо точно установленныхъ историческихъ фактовъ, не мало должно было помогать въ подысканіи въ разсказахъ и преданіяхъ о прошломъ примѣровъ силы и могущества племени, либо волости, проистекавшихъ отъ факта подчиненія ихъ власти одного какого либо князя. Именно такимъ образомъ возникли легенды о величіи княженій Олега, Ольги ²⁾, Игоря, Владиміра, о ихъ подвигахъ и государственной дѣятельности, а главное, этимъ порядкомъ создавалась легенда, игравшая въ нашей исторіографіи столь видную роль, о единой древней Руси, единомъ до-удѣльномъ Русскомъ государствѣ, разрушенномъ и распавшемся, благодаря спорамъ и ссорамъ Рюриковичей и происшедшему паденію монархическаго принципа.

Съ XII вѣка церковь уже сознательно пользовалась лѣтописной работой въ цѣляхъ пропаганды своихъ идеаловъ; для этого въ лѣтописные разсказы стало вноситься все бѣльшее количество постороннихъ матеріаловъ, заимствуемыхъ изъ обширной церковной литературы Византіи ³⁾; чѣмъ дальше, тѣмъ сознательнѣе подчеркивала церковь

¹⁾ Ср. В. Ляскоронскій, Исторія Переяславской земли, съ древнѣйшихъ временъ до половины XIII столѣтія, Кіевъ, 1897, стр. 423.

²⁾ Вспомнимъ разсказъ лѣтописца о томъ, какъ, вернувшись изъ Константинополя, гдѣ она крестилась, Ольга „аки луна сіяла посреди язычниковъ“. Сюда же относятся и примѣры приводимые С. М. Соловьевымъ (Исторія Россіи, томъ 3-й, изд. 4-е, 1870 г., стр. 138—142), о томъ, какъ бѣдственная кончина Святослава явилась слѣдствіемъ его неповиновенія матери; разсужденія о предательствѣ Блуда, о проклятій Святополка; противопоставленіе Владиміра христіанина—Владиміру язычнику; взглядъ на княжескія усобицы какъ на слѣдствіе дьявольскаго внушенія, и т. д. и т. д.

³⁾ Ср. въ этомъ отношеніи со многочисленными примѣрами, приводимыми Терновскимъ въ его „Изученіи Византійской исторіи“.

и ея представители—книжники свои политическіе и государственные идеалы, благодаря чему иногда получались очень пристрастные изложенія лѣтописныхъ записей; лучшимъ примѣромъ подобнаго пристрастія лѣтописца, и при этомъ пристрастія сознательнаго, къ одной опредѣленной идеѣ можетъ служить отношеніе суздальскаго лѣтописца къ рязанскимъ князьямъ; какъ извѣстно, Суздалю приходилось много страдать отъ набѣговъ и войнъ рязанцевъ, вслѣдствіе чего въ повѣствованіяхъ суздальскаго лѣтописца мы находимъ постоянное и выдержанное отрицательное отношеніе къ рязанскимъ князьямъ; для него они всегда коварны, всегда вѣроломны, всегда дурны ¹⁾. Очевидно, что въ данной оцѣнкѣ рязанскихъ князей мы имѣемъ чисто личный элементъ, внесенный въ лѣтописный рассказъ суздальскимъ книжникомъ.

Съ этого момента, т. е. со времени сознательнаго пользованія церковью лѣтописаніемъ, какъ орудіемъ пропаганды своихъ идей, появляется и новая идея, рядомъ съ прежнимъ монархическимъ идеаломъ государственности, а именно идея о богоустановленности власти. Здѣсь конечно не было созданія чего либо новаго; наоборотъ, идея была очень стара въ Византіи, но на Руси до временъ начала XII вѣка она была непримѣнима; какъ вѣрно замѣтилъ академикъ Дьяконовъ, эта идея была слишкомъ высоко-идеальнаго качества, слишкомъ отвлеченной для простаго и еще столь невѣжественнаго ума славянина той эпохи ²⁾. Только съ XII вѣка начала она находить себѣ распространеніе на Руси, только съ этого столѣтія могла начать ею пользоваться церковь. А нужда въ ней была именно какъ новое подкрѣпленіе стараго идеала—монархическаго начала. Позднѣйшія лѣтописи уже всѣ безъ исключенія отражаютъ на себѣ, и надо сказать въ весьма сильной степени, эти новыя для Руси идеи православной церкви. Само собою понятно, что въ силу этого неизбежно должна была мѣняться и окраска современныхъ лѣтописцу событій; всѣ заносимые имъ на

¹⁾ Ср. *Тихомировъ*, О Лаврентьевской лѣтописи. *Журн. Мин. Нар. Просв.*, 1884, X, стр. 256 и слѣд.—можно привести и другіе примѣры пристрастнаго отношенія лѣтописца къ опредѣленнымъ событіямъ и фактамъ; такъ напримѣръ лѣтописецъ всегда восхваляетъ свою собственную волость и ставитъ своего князя выше другихъ; затѣмъ, стоитъ вспомнить житія Бориса и Глѣба и связанныя съ ними ученія церкви, отношенія лѣтописцевъ къ степнымъ варварамъ, печенѣгамъ, половцами и торкамъ, наконецъ постоянно встрѣчающееся дѣленіе князей на хорошихъ и дурныхъ, восхваленіе первыхъ и порицаніе вторыхъ, и мн. др.—Ср. также *Срезневскій*, Статьи о др. рус. лѣтописяхъ, стр. 120.

²⁾ *Власть Московскихъ государей*, глава II, стр. 38 и слѣд.

бумагу факты, разсматривались имъ лишь подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія, лишь въ извѣстномъ освѣщеніи, что не могло не вліять на всю его работу. Если древній лѣтописецъ вносилъ свои измѣненія и поправки въ большинствѣ случаевъ безсознательно, находясь лишь подъ вліяніемъ идей собственнаго міросозерцанія, то наоборотъ, начиная съ XII вѣка, въ лѣтописную работу уже сознательно вносятся личный элементъ для сознательной же пропаганды монархическаго идеала, на подмогу коего являются все новыя идеи изъ той же Византіи, а на первомъ планѣ среди нихъ стояло ученіе о богоустановленности власти.

Такимъ образомъ, въ заключеніе, приходится констатировать, что между идеаломъ лѣтописца, монархическимъ принципомъ, и окружавшей древняго книжника дѣйствительностью существовало непримиримое противорѣчіе; въ древнѣйшихъ записяхъ противорѣчіе это ясно выступаетъ наружу хотя бы въ фактѣ отрицательнаго отношенія лѣтописца къ древне-русскому государству; въ послѣдствіе же оно сглаживается путемъ сознательной обработки и переработки первичныхъ лѣтописныхъ записей и включенія въ нихъ все большаго количества посторонняго византійскаго матеріала.

Установивъ подобную параллель идеала лѣтописца и дѣйствительнаго положенія вещей, мы можемъ провести и оцѣнку лѣтописныхъ источниковъ для опредѣленія первичной исторіи нашего государства. Изъ вышеизложеннаго ясно, сколь великую важность представляетъ собой данный вопросъ для историка русскаго права; безъ надлежащаго его разрѣшенія не представляется вовсе возможнымъ выясненіе тѣхъ основныхъ началъ, на которыхъ было построено древне-русское государство-волость. Для безпристрастнаго опредѣленія элементовъ древне-русской государственности историкъ приходится въ первую голову элиминировать всѣ личные элементы лѣтописныхъ источниковъ, а таковыхъ, какъ видимъ, представляется значительное количество именно въ данномъ вопросѣ.

Своей задачей авторъ настоящихъ строкъ поставилъ лишь намѣтить важность даннаго вопроса для исторіи русской государственности. Нисколько не претендуя на безошибочность и окончательность изложенныхъ выше мыслей, авторъ однако полагаетъ, что научное основаніе ихъ съ достаточной ясностью вытекаетъ изъ тѣхъ результатовъ, которые въ наши дни достигнуты литературной обработкой древнихъ источниковъ-лѣтописей. Ему казалось важнымъ отмѣтить пристрастность и односторонность источниковъ по отношенію къ вопросу гла-

венства среди прочихъ элементовъ государственности монархическаго начала. Такъ, уже въ древнѣйшихъ версіяхъ сказанія о призваніи Варяговъ, въ объясненіи начала русской государственности, въ „схематической притчѣ о происхожденіи государства“ (ак. Шахматовъ), сказывается преслѣдованіе лѣтописцемъ опредѣленныхъ политическихъ идеаловъ.

Подробное и точное изслѣдованіе всего вопроса о личномъ элементѣ, заключенномъ въ нашихъ древнихъ лѣтописяхъ, конечно выходитъ изъ рамокъ настоящей замѣтки; къ тому же подобное изслѣдованіе требуетъ специальныхъ знаній и подготовки, которыми авторъ не обладаетъ; научное раскрытіе всѣхъ деталей этой интересной и важной области дѣло специалистовъ-изслѣдователей лѣтописей, которымъ на помощь должны явиться данныя, добытыя византинистами, для опредѣленія генезиса идей, руководившихъ нашими первыми книжниками, въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ принадлежавшими христіанской церкви.

Главной цѣлью автора было, съ одной стороны, предостеречь изслѣдователей прошлаго русской государственности отъ возможныхъ ошибокъ при непріятіи во вниманіе этого столь сильнаго личнаго элемента древнихъ источниковъ, съ другой же, высказать пожеланіе, чтобы специалисты данной научной дисциплины обратили особое вниманіе на научное рѣшеніе этого, столь важнаго для исторіи русскаго права, вопроса. Почва же къ такому изслѣдованію уже подготовлена многими блестящими современными работами по изученію древне-русскаго лѣтописанія.

Проф. С. А. Корфъ.

О СОДЕРЖАНИИ ПРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА ¹⁾.

в. *Государство*. Преимущество государства передъ семьей заключается въ постоянствѣ цѣли, а передъ церковью—въ осуществимости этой цѣли. Такъ какъ церковь притязаетъ на истину своего ученія, а истина одна, то по идеѣ своей церковь есть единый всечеловѣчскій союзъ; поэтому фактическая рознь въ ученіяхъ церквей указываетъ на несогласіе существующей церкви съ ея идеею, а сомнѣніе въ возможности установить общепризнанный критерій церковной истины—на сомнительность осуществимости церкви, согласной съ ея идеею. Такого общечеловѣческаго единства государство не предполагаетъ. Всечеловѣчскій государственный союзъ можетъ признаваться желательнымъ; но если онъ почему либо неосуществимъ, то отдѣльные государственные союзы еще не имѣютъ основанія обвинять одинъ другого во лжи, и каждый изъ нихъ можетъ стремиться къ своей цѣли въ поставленныхъ ему исторіею предѣлахъ.

Другое преимущество государственнаго союза передъ церковью состоитъ въ томъ, что цѣль его, оставаясь постоянною, допускаетъ гораздо большую приспособимость къ измѣняющимся культурнымъ требованіямъ, что зависитъ именно отъ отсутствія необходимой связи этой цѣли съ вѣрою въ истину неподвижнаго догмата. Постоянная цѣль государства есть охрана безопасности, и достигается эта цѣль созданіемъ и поддержаніемъ въ нѣдрахъ государственнаго союза такой силы, которая способна противостать всякому насилію извнѣ или изнутри. Но такъ какъ въ составъ государства входятъ территорія, власть и народъ, то и въ развитіи государственной жизни обнаруживаются колебанія какъ въ смыслѣ преимущественнаго направленія охраны бе-

¹⁾ *Продолженіе*. См. *Журн. Мин. Нар. Просв.* 1909 г., май.

зопасности въ пользу того или иного элемента государственной жизни, такъ и въ размѣрѣ этой охраны. Въ государствахъ древняго міра одностороннее преобладаніе имѣла задача территориальной самозащиты, и этою задачею опредѣлилась главнымъ образомъ судьба древнихъ государствъ. Наилучшій способъ самозащиты состоитъ не въ оборонѣ, а въ наступленіи, такъ какъ наступающій избираетъ согласно своимъ интересамъ время и мѣсто борьбы, наиболее соотвѣтствующія цѣли. Поэтому политика древнихъ государствъ стала необходимо завоевательною и въ концѣ концовъ привела къ тому, что государство, оказавшееся самымъ сильнымъ, завоевало почти всѣ другія государства, входившія въ кругъ его политическихъ отношеній (говорю „почти всѣ“, потому что коренныя области Персіи остались незавоеванными). Въ средніе вѣка и въ Западной Европѣ, и въ Россіи задача территориальной самозащиты отступала первоначально на задній планъ передъ защитою интересовъ правителей, которые смотрѣли на государственную территорию, какъ на свою вотчину, дробя и соединяя ее по наслѣдству, бракамъ и по другимъ основаніямъ. Лишь въ новое время самозащита государства стала сознательно обращаться на главный элементъ его самосохраненія—на народъ, т. е. получила постепенно господство та истина, что цѣль государства есть безопасность народа, изъ которой, какъ ея послѣдствія, вытекаетъ дѣйствительная безопасность и территорій, и правителей.

Реакціею противъ прежняго насилія правительственной власти явилось стремленіе привести къ минимуму ея функціи, т. е. къ ограниченію задачи государства охраною личности и имущества подданныхъ, съ предоставленіемъ всѣхъ остальныхъ культурныхъ дѣйствій ихъ свободному самоопредѣленію. Но, понимаемое, однако, какъ союзъ, обезпечивающій людямъ только непосредственную личную и имущественную безопасность, государство, конечно, не можетъ считаться исчерпывающимъ свою задачу, такъ какъ есть косвенныя нарушенія безопасности, нерѣдко гораздо болѣе вредящія ей, чѣмъ нарушенія прямыя. Поэтому государству необходимо руководствоваться болѣе широкимъ понятіемъ охраны безопасности, т. е. предупреждать и отстранять опасность не только прямого насилія надъ лицами и ихъ имуществомъ, но и ту косвенную опасность, которая является послѣдствіемъ невѣжества и непредусмотрительности. Безъ всякаго прямого намѣренія личнаго или имущественнаго вреда для другихъ, человекъ можетъ отравлять рѣку спускомъ въ нее ядовитыхъ веществъ, распространять заразительныя болѣзни, вступать въ договоры, нарушаю-

щіе интересы третьихъ лицъ, уклоняться отъ добровольнаго принятія на себя тѣхъ пожертвованій, которыя требуются общимъ интересомъ и т. п. Для предотвращенія вредныхъ послѣдствій такихъ дѣйствій требуется изданіе предупреждающихъ ихъ санитарныхъ правилъ, законовъ о договорахъ разнаго рода, законовъ объ ограниченіяхъ права собственности, отчужденіяхъ имуществъ на общественныя нужды и т. п. Какъ далеко должна простираться эта забота государства о косвенной охранѣ безопасности, — это вопросъ спеціального научнаго изслѣдованія и политическаго опыта въ данныхъ условіяхъ мѣста и времени. Чистая доктрина либерализма, какъ она выражается въ знаменитой формулѣ „laissez faire“, стремится ограничить вмѣшательство государства только областью отрицательныхъ мѣропріятій, предоставляя общественной и личной самодѣятельности положительную культурную работу. Въ крайнемъ своемъ развитіи эта доктрина имѣетъ тенденцію выдѣлить изъ вѣдѣнія государства всякія религіозныя, образовательныя и хозяйственныя цѣли. Но полное осуществленіе этой тенденции встрѣчаетъ значительныя практическія и теоретическія препятствія. Историческое развитіе огромнаго большинства государствъ было тѣсно связано съ извѣстными направленіями церковной жизни, вслѣдствіе чего совершенное отрѣшеніе отъ церковныхъ интересовъ можетъ пагубно отразиться на самосохраненіи самого государства. Вполнѣ отказаться отъ образовательныхъ цѣлей государство также не можетъ уже потому, что разнообразныя роды государственной службы требуютъ соотвѣтственнаго имъ образованія (юридическаго, техническаго, военнаго и т. п.). Наконецъ, государство необходимо становится и хозяиномъ не только потому, что самое государственное управленіе требуетъ правильнаго хозяйства въ содержимыхъ государствомъ учрежденіяхъ, но и потому, что государство почти всегда является крупнымъ поземельнымъ собственникомъ. При томъ есть такія хозяйственныя предпріятія, которыя по самому свойству своему имѣютъ характеръ монополій, и потому естественно возникаетъ вопросъ, что преимущественнѣе относительно такихъ предпріятій—эгоистическая частная монополія или безкорыстная монополія государства, или, если послѣдняя почему либо затруднительна къ осуществленію, то по крайней мѣрѣ рѣшительное ограниченіе государствомъ частной монополіи. Таковы, на примѣръ, желѣзнодорожныя предпріятія, въ которыхъ безусловная свобода конкуренціи приводитъ или къ полному подчиненію интересовъ частныхъ лицъ произволу владѣльцевъ желѣзныхъ лорогъ, или къ взаимной помѣхѣ учрежденію ихъ со стороны пред-

принимателей,—явленіямъ, имѣвшимъ достаточно мѣста въ исторіи этого дѣла въ Англіи и Америкѣ. Таковы же всѣ предпріятія, основанныя на захватѣ данныхъ въ ограниченномъ количествѣ даровъ природы (земель и водъ). Полная свобода соперничества въ дѣлѣ ихъ пріобрѣтенія и эксплуатаціи можетъ привести въ конечномъ результатѣ къ совершенному подчиненію интересовъ народнаго обезпеченія интересамъ немногихъ благопріятно поставленныхъ лицъ; и потому государство имѣетъ право въ интересахъ самой частной самодѣятельности смотрѣть на себя, какъ на хранителя этихъ даровъ природы, ограничивающаго частныхъ лицъ въ дѣлѣ пріобрѣтенія, владѣнія и пользованія ими извѣстными условіями (съ тѣмъ, однако, чтобы такой взглядъ не приводилъ къ ослабленію личной предпримчивости владѣльца и къ поощренію ни на чемъ неоснованныхъ аграрныхъ притязаній со стороны неимущихъ). Къ сказаннымъ практическимъ препятствіемъ полному осуществленію доктрины *laissez faire* присоединяются и нѣкоторыя теоретическія соображенія. Свободное самоопредѣленіе личности есть великое, ничѣмъ не замѣнимое средство развитія культуры, когда оно является началомъ взаимодействія между зрѣлыми, уже сложившимися людьми: ибо оно съ одной стороны побуждаетъ cadaquo изъ нихъ развивать до возможнаго предѣла всѣ дарованія, способствующія успѣху въ жизни, а съ другой, давая побѣду болѣе сильнымъ и способнымъ, ведетъ путемъ подбора къ повышенію уровня силъ и способностей. Но кромѣ борцовъ въ настоящемъ есть борцы въ будущемъ—подростающія поколѣнія,—которыя должны быть еще подготовлены къ предстоящей имъ борьбѣ путемъ правильнаго и бережнаго упражненія ихъ силъ и способностей. Соперничество зрѣлыхъ лицъ увлекаетъ въ борьбу между ними и дѣтей прежде, чѣмъ они къ ней созрѣли, такъ какъ для родителей выгоднѣе какъ можно ранѣе приспособить дѣтей къ дѣлу, дающему заработокъ, и какъ можно менѣе тратить времени и средствъ на ихъ образованіе. Поэтому государство поступаетъ совершенно правильно, выступая со всею энергіею противъ злоупотребленія дѣтскимъ трудомъ и противъ пренебреженія родителями дѣломъ обученія дѣтей. Желательно бы было только, чтобы заботы государства о повсемѣстномъ распространеніи обученія не приводили къ ослабленію родительской отвѣтственности, т. е. чтобы въ массѣ населенія поддерживался такой взглядъ, что не довольно родить ребенка, но обязательно принять на себя и извѣстныя жертвы для его образованія.

Есть еще одна область дѣтскихъ интересовъ, въ которой государ-

ство обязано рѣшительно ограничивать свободное самоопредѣленіе своихъ зрѣлыхъ подданныхъ. Это свободное самоопредѣленіе не всегда къ сожалѣнію имѣетъ здоровое направленіе, такъ какъ опытъ показываетъ, что родители нерѣдко расточаютъ принадлежащее имъ, не только благопріобрѣтенное, но и унаслѣдованное имущество, хотя послѣднимъ, по самому его происхожденію, они не должны бы имѣть право распоряжаться исключительно въ свою пользу. Поэтому государство имѣетъ основаніе и право устанавливать опеку надъ расточительными родителями, направленную къ охраненію по крайней мѣрѣ наслѣдственнаго имущества.

Противъ признанія государства за верховный общественный типъ, подчиняющій себѣ всѣ прочіе типы, можетъ быть приведено двоякое возраженіе. Во-первыхъ могутъ сказать, что прямая и косвенная охрана безопасности не есть такая цѣль, которая способна объединить собою всѣ остальные цѣли. Эта охрана, казалось бы, есть лишь средство для осуществленія прочихъ культурныхъ цѣлей, какъ внѣшнихъ (экономическихъ), такъ и духовныхъ. Но такое возраженіе едва ли существенно. Ранѣе уже было объяснено, что вся культура должна считаться средствомъ самосохраненія общества, и что слѣдовательно надъ нею господствуетъ требованіе этого самосохраненія. Поэтому если въ государствѣ дѣйствительно самосохраняется самодовлѣющій общественный союзъ, то его самосохраненіе можетъ считаться цѣлью культурнаго развитія. Правда, охрана безопасности не исчерпываетъ собою всей полноты культурнаго развитія. Но верховная цѣль не есть цѣль, производящая или включающая въ себя низшія цѣли. Послѣднія даны, какъ самостоятельные факторы, нуждающіеся лишь въ регулирующемъ ихъ подчиненіи. Поэтому и было установлено выше такое положеніе: *всѣ цѣли законны, но лишь въ подчиненіи верховной цѣли самосохраненія, т. е. въ ограниченіи ею*. И смыслъ признанія самосохраненія государства за верховную цѣль состоитъ не въ томъ, что всѣ цѣли *исчерпываются* государствомъ, но въ томъ, что онѣ всѣ подчиняются требованію охраны безопасности, т. е. при столкновеніи съ этимъ требованіемъ отступаютъ передъ нимъ на задній планъ ¹⁾.

¹⁾ Это разъясненіе нисколько не противорѣчитъ тому, что самосохраненіе должно быть понимаемо въ *полномъ* смыслѣ, какъ *сохраненіе даннаго цѣлаго во всей полнотѣ его способностей или силъ*. Ибо цѣнность самосохраненія, конечно, опредѣляется такою полнотою, поскольку верховная цѣль должна охранять всѣ прочія цѣли.

Второе возраженіе болѣе глубоко затрагиваетъ внутреннюю недостаточность понятія государства въ его притязаніяхъ быть верховнымъ общественнымъ союзомъ. Задача прямой и косвенной охраны безопасности достигается двумя способами. Первый способъ состоитъ въ томъ, что злая или недостаточно добрая воля подвластныхъ государству лицъ силою государства пресѣкается въ своихъ попыткахъ нарушить безопасность. Но этотъ способъ нуженъ лишь при наличіи злой или недостаточно доброй воли. Поэтому, если представить себѣ такой всесторонній прогрессъ культуры, при которомъ люди становятся постепенно умнѣе и лучше, то мыслимо постепенное ослабленіе и даже конечное прекращеніе необходимости въ насильственныхъ мѣрахъ охраны безопасности, т. е. мыслимо такое состояніе общества, при которомъ люди совершенно добровольно будутъ исполнять всѣ требованія охраны безопасности. Слѣдовательно, при нормальномъ развитіи общественной жизни примѣненіе перваго способа охраны безопасности должно идти на убыль; и если бы только имъ ограничивались функціи государства, то въ послѣднемъ въ конечномъ результатѣ могло бы не оказаться нужды. Правда, этотъ идеаль нынѣ еще крайне далекъ отъ осуществленія, и движеніе общественной жизни нерѣдко даже удаляется отъ него, такъ какъ едва ли не въ большинствѣ самыхъ высококультурныхъ странъ $\%$ преступности склоненъ скорѣе возрастать, чѣмъ убывать. Но все же этотъ идеаль не только мыслимъ, а и обязателенъ для этики, такъ какъ, если культурное развитіе совпадаетъ съ нравственнымъ, то культурный прогрессъ долженъ привести къ дѣйствительной нравственности, т. е. къ такому состоянію воли, при которомъ требованія добра будутъ исполняться не по насилію, а по свободному самоопредѣленію. Слѣдовательно, или государство станетъ со временемъ ненужнымъ, или у него есть такія функціи, которыя не исчерпываются примѣненіемъ насильственныхъ мѣръ. Эта постановка вопроса приводитъ насъ къ соображенію о второмъ способѣ охраны безопасности. Опасностью для лицъ и имуществъ грозитъ не только злая или недостаточно добрая воля. Общество изъ самыхъ доброжелательныхъ и покорныхъ закону людей постоянно живетъ подъ угрозою этой опасности. Есть виды ея совершенно неустранимые, зависящія отъ непреодолимыхъ враждебныхъ людямъ явленій природы. Но есть

Но эти цѣли *не производятся* актомъ самосохраненія, а находятся имъ, какъ уже данныя, и каждая изъ нихъ подъ его охраною остается въ своемъ своеобразіи.

опасности, противъ которыхъ культура можетъ бороться, и по мѣрѣ успѣховъ научнаго предвидѣнія и основаннаго на ней изобрѣтенія поприще такой борьбы постепенно расширяется. Конечно, многіе виды этой борьбы могутъ быть осуществлены и безъ содѣйствія государства, особенно при томъ условіи, если люди будутъ дѣлаться постепенно умнѣе и лучше. Но если совокупность людей, живущихъ на опредѣленной территоріи, должна составлять единый общественный союзъ (а безъ этого условія она или расплывается на собраніе безсвязныхъ единицъ, или исчезаетъ въ безмѣрномъ и неопредѣленномъ океанѣ человѣчества), то для нея всегда останется много культурныхъ задачъ, разрѣшеніе которыхъ требуетъ планомѣрнаго и обязательнаго для всѣхъ единства дѣйствій. Выше была уже указана необходимость общаго контроля государства относительно земельныхъ и водныхъ богатствъ и путей сообщенія. Но кромѣ этихъ вопросовъ процессъ культурнаго развитія выдвигаетъ и другіе, не менѣе капитальные, разрѣшеніе которыхъ должно быть выведено изъ состоянія того грубаго эмпиризма, въ какомъ оно находится нынѣ. Главный изъ этихъ вопросовъ, съ которымъ непременно должно будетъ считаться государство, есть вопросъ о качественномъ и количественномъ измѣненіи состава населенія. Прогрессъ культуры приводитъ къ уменьшенію процента рожденій въ населеніи, такъ какъ люди дѣлаются предусмотрительнѣе въ отношеніи какъ собственной будущности, такъ и будущности своихъ дѣтей. Уменьшеніе числа рожденій уже само по себѣ, независимо отъ улучшенія экономическихъ и санитарныхъ условій жизни, приводитъ къ уменьшенію процента смертности, потому что послѣдняя особенно велика именно въ первые годы жизни. Другимъ полезнымъ послѣдствіемъ меньшей рождаемости является возможность болѣе заботливаго воспитанія дѣтей, такъ какъ, конечно, родителямъ легче поставить на ноги 2 или 3 дѣтей, чѣмъ 5 или 6. При такихъ условіяхъ подрастающія поколѣнія по мѣрѣ успѣха культуры, казалось бы, должны были быть все лучше и лучше подготовленными къ жизни. Между тѣмъ на дѣлѣ оказывается наоборотъ. При сравненіи болѣе культурнаго состоянія общества съ менѣе культурнымъ, какъ въ одной и той же странѣ, такъ и въ разныхъ странахъ, общества болѣе культурныя обнаруживаютъ явные признаки вырожденія, и физическаго, и моральнаго, что проявляется въ возрастаніи числа самоубійствъ и сумасшествій и въ постепенно-усиливающимся недовольствѣ жизни. Въ Европѣ и матеріальныя, и нравственныя удобства послѣдней непомѣрно возрасли въ послѣднія два—три

столѣтія. Прославленная роскошь Версаля временъ Людовика XIV при правдивомъ ея освѣщеніи оказывается такими грязью и зловоніемъ, которыя теперь были бы невыносимы для порядочнаго ремесленника; а если самъ король, образецъ изящныхъ нравовъ, никогда не мылся и жилъ въ покояхъ, гдѣ „пахло далеко не розами“, то каковы же должны были быть привычки остального общества? Относительно способовъ передвиженія, медицины и полицейской помощи, почтовыхъ сообщеній, освѣщенія и благоустройства улицъ тогдашній богачъ могъ бы позавидовать современному городскому бѣдняку. Королевскихъ дѣтей воспитатели колотили такъ, какъ теперь не колотятъ деревенскаго мальчишку; пощечины и палочные удары были обычными средствами воздѣйствій господъ на прислугу. О подготовкѣ народной массы къ жизни путемъ школы не было и помина. Первыя, и то не принципіальныя попытки установленія свободы совѣсти и печати послѣдовали въ Англіи только въ концѣ XVII вѣка; во всей же остальной Европѣ продолжало господствовать убѣжденіе, что правительство имѣетъ право предписывать подданнымъ вѣру и политическій образъ мыслей. Для простаго человѣка добиться правосудія было трудно, а когда онъ имѣлъ несчастіе стать подсудимымъ, ему угрожали жестокія физическія истязанія. Даже въ такой странѣ, какъ Англія, дороги кишѣли разбойниками. Война сопровождалась свирѣпымъ, часто умышленнымъ опустошеніемъ непріятельской страны и отсутствіемъ сколько нибудь правильнаго попеченія объ участіи раненыхъ во время сраженій. Между тѣмъ общее душевное настроеніе тогдашняго человѣка было довольнѣе и спокойнѣе, чѣмъ нынѣшнее. Гдѣ мы видимъ въ тогдашней литературѣ то полное разочарованіе жизнью, тотъ безнадежный пессимизмъ, которой проникаетъ въ самыя основы мірозданія, ту неисцѣлимую скорбь передъ ужасомъ существованія и сообразно тому то полное моральное разложеніе личности, которые являются господствующими струями современной литературы и философіи. Что касается Россіи, то въ ней эти послѣдствія культурнаго развитія замѣчаются особенно рельефно. У насъ въ жизни народной массы еще недавно всецѣло царили порядки, о которыхъ на западѣ только вспоминаютъ, а значительная ихъ часть продолжаетъ царить и въ настоящее время. Но тѣ культурныя приобрѣтенія, которыя у насъ создало время, и которыя и теперь составляютъ принадлежность лишь незначительной части населенія, не дѣлаютъ людей приспособленнѣе къ жизни и довольнѣе ею. Наша литература, зеркало русской жизни, ранѣе изображала зло ея *поряд-*

ковъ, теперь же изображаетъ *органическое непоправимое зло въ самомъ человѣкѣ*. Герои „Недоросля“ и „Бригадира“ и гораздо болѣе поздніе герои „Ревизора“ и „Мертвыхъ душъ“ невѣжественны, грубы, безчестны, лишены всякаго сознанія права. Но это не больные люди. Вполнѣ мыслимо, что при другихъ условіяхъ жизни и воспитанія ихъ умственный и нравственный обликъ и степень ихъ культурной цѣнности были бы совершенно иными. Но герои Чехова—это духовные уроды и калѣки, въ которыхъ радикально повреждена самая сила жизни и дѣятельности, такъ что при гораздо большихъ, сравнительно, порядочности и умственномъ развитіи они органически неспособны бороться и дѣйствовать. А если отъ различій во времени обратиться къ одновременно существующимъ различіямъ по степени культурности, то великолѣпныя бытовья картины Островскаго особенно поучительны для сравнительнаго сужденія о томъ, кто въ сущности лучше, наглый и грубый варваръ—самодуръ или безвольный, ослабленный интеллигентъ. Да и независимо отъ литературы всякій, знакомый съ дѣйствительною жизнью, легко отвѣтитъ на вопросъ, гдѣ болѣе недовольства жизнью и распадена личности, въ глухой ли деревушкѣ съ ея допотопными порядками и грязью или въ культурныхъ городскихъ центрахъ, въ которыхъ внѣшній строй жизни гораздо удобнѣе и привлекательнѣе.

Эти грѣхи культурнаго развитія зависятъ именно отъ того, что ему до настоящаго времени не достаетъ должнаго единства. Современная культура велика во многихъ своихъ частностяхъ, но, необъединенная общимъ началомъ, не воспитываетъ человѣка, какъ единую сильную личность, а напротивъ, дѣйствуя на него взаимно противоположными факторами, разлагаетъ его цѣльность. Такого объединяющаго начала культуры нельзя, какъ было объяснено выше, найти ни въ эгоизмѣ, ни въ любви къ ближнему, ни въ утилитаризмѣ, ни въ неопредѣленномъ понятіи человѣчества, ни въ семьѣ, ни въ церкви, такъ какъ всѣ они не указываютъ на опредѣленную и постоянную единицу самосохраненія. Эту единицу исторія создаетъ лишь въ образѣ государственнаго союза. Если государственный союзъ до сихъ поръ проявлялъ себя главнымъ образомъ въ насильственномъ способѣ дѣйствія, то это зависѣло отъ необходимости прежде всего обуздывать хотя бы внѣшнею силою личное своеволие, не соглашавшееся на добровольный правовой порядокъ. Но по мѣрѣ того, какъ государственный авторитетъ все болѣе и болѣе будетъ совпадать со свободными стремленіями и склонностями самого человѣка, этотъ авторитетъ долженъ стано-

виться все болѣе и болѣе выразителемъ общей доброй и свободной воли. При такомъ условіи должна получать все большее значеніе функція государства, какъ хранителя и воспитателя физическихъ и духовныхъ силъ подчиненнаго ему населенія. Правильное регулированіе размноженія этого населенія, направленное къ тому, чтобы уменьшеніе дѣтской смертности не шло вслѣдствіе выживанія слабыхъ и болѣзненныхъ въ ущербъ общественному здоровью, и планомѣрное, хотя свободное отъ казарменной шаблонности, физическое и духовное воспитаніе подрастающихъ поколѣній стануть тогда главнѣйшими заботами государства. Въ настоящее время мы стоимъ еще у самаго порога этой великой задачи и встрѣчаемъ лишь слабыя, разрозненные попытки къ ея разрѣшенію. И теперь установлены стѣсненія для вступленія въ бракъ въ видахъ предупрежденія болѣзненности потомства, такъ какъ повсюду для брака требуется извѣстный возрастъ и извѣстная отдаленность по родству, мѣстами возникаетъ стремленіе опредѣлить закономъ извѣстное матеріальное обезпеченіе для брачующихся и воспрепятствовать вступленію въ бракъ лицъ, страдающихъ нѣкоторыми болѣзнями. Но хотя бы эти мѣропріятія, особенно послѣднее, были еще болѣе усилены и распространены, они все же не будутъ касаться самаго корня зла, такъ какъ съ одной стороны не всякій бракъ сопровождается появленіемъ потомства, а съ другой размноженіе людей совершается и внѣ брака. Процентъ такъ называемыхъ незаконныхъ рожденій и нынѣ весьма великъ, а въ будущемъ имѣеть все болѣе и болѣе возрастать по мѣрѣ распространенія болѣе свободныхъ возрѣній на сожитіе мужчины съ женщиною, а также облегченія участи незаконнорожденныхъ и порядка ихъ обезпеченія и узаконенія. Мѣры урегулированія размноженія людей и въ качественномъ, и въ количественномъ отношеніяхъ должны будутъ со временемъ коснуться самыхъ основъ дѣторожденія, т. е. состоятъ въ ограниченіи или даже пресѣченіи способности произведенія потомства людьми завѣдомо хилыми и болѣзненными. При серьезной постановкѣ этого вопроса медицина, вспооществуемая авторитетомъ государства, безъ сомнѣнія найдетъ надлежащіе способы разрѣшенія сказанной задачи менѣе грубые и опасные, чѣмъ тѣ, которые существуютъ нынѣ; и рѣшительное примѣненіе такихъ способовъ уже по истеченіи нѣсколькихъ поколѣній создастъ болѣе прочный фундаментъ народнаго здоровья, чѣмъ всевозможныя санитарныя мѣропріятія, которыя облегчаютъ только сохраненіе живого матеріала, не улучшая его качества, а напротивъ чрезъ ослабленіе борьбы за существова-

ніе косвенно способствуя его ухудшенію. На этомъ болѣе прочномъ фундаментѣ можетъ быть усиѣниѣе построена и планомѣрная система воспитанія народа. Въ настоящее время вмѣшательство государства въ это дѣло ограничивается повсемѣстнымъ устройствомъ начальныхъ училищъ и, въ большинствѣ культурныхъ странъ, установленіемъ обязательнаго обученія въ предѣлахъ извѣстнаго возраста. Россія въ этомъ отношеніи далеко отстала отъ странъ высшей культуры, такъ какъ въ ней къ повсемѣстному устройству школъ приступаютъ только теперь, а обязательность обученія остается лишь въ области чайній.

Далѣе, въ прежнее время начальная школа сообщала лишь общія первоначальныя свѣдѣнія, не заботясь о физическомъ воспитаніи дѣтей и ознакомленіи ихъ съ нужными для жизни практическими умѣніями. Нынѣ обратили вниманіе и на эту сторону дѣла, вводя въ школы гимнастическія упражненія и обученіе ручному труду. Но все же и нынѣ даже въ наиболѣе культурныхъ странахъ область государственнаго вмѣшательства въ дѣло народнаго воспитанія еще слишкомъ тѣсна. По идеѣ малолѣтній долженъ состоять подъ общенародной, т. е. государственной, охраною отъ рожденія до наступленія такого возраста, въ которомъ онъ можетъ вступить съ достаточною подготовкою въ жизнь. Нравственная обязанность родителей давать ребенку нужную ему пищу и обстановку должна быть въ случаяхъ ихъ нерадѣнія или невѣжества подкрѣплена силою закона, передъ которымъ родители должны отвѣчать, если ребенокъ по ихъ винѣ хирѣетъ или болѣетъ. Обычною отговоркою служить въ этихъ случаяхъ ссылка на бѣдность. Однако, эта ссылка во множествѣ по крайней мѣрѣ случаевъ неуважительна: деревенская баба рано перестаетъ кормить ребенка грудью просто потому, что ей это скучно и стѣснительно, а избытки заработка даже въ зажиточныхъ семьяхъ приводятъ не къ улучшенію содержанія и обстановки дѣтей, а къ тому, что родители пьютъ болѣе водки и чаю и покупаютъ себѣ болѣе нарядную одежду. Если невозможность сколько нибудь удовлетворительно содержать ребенка зависить отъ совершенной нищеты родителей, то въ дѣло должна вмѣшаться общественная благотворительность, что естественно должно сопровождаться ограниченіемъ или даже полнымъ прекращеніемъ родительскихъ правъ на ребенка. Но вообще установленіе серьезной *дѣйствительной* отвѣтственности родителей за физическое благосостояніе дѣтей окажется косвенно полезнымъ уже потому, что понудитъ неимущаго человѣка быть осмотрительнѣе въ дѣлѣ вступленія въ бракъ и произведенія потомства.

Далѣе вслѣдъ за повсемѣстнымъ распространеніемъ школъ государство должно направить заботы къ повсемѣстному же устройству надлежащихъ воспитательныхъ учрежденій для дѣтей до-школьнаго возраста (яслей и дѣтскихъ садовъ), гдѣ дѣти подъ правильнымъ надзоромъ приучались бы къ порядочнымъ привычкамъ и тѣмъ предварительнымъ умѣньямъ, которыя впоследствии окажутся нужными для школы, а также дополнительныхъ къ начальнымъ школамъ для прикладнаго образованія будущихъ работниковъ разныхъ профессій. Такимъ образомъ для государства открывается неисчерпаемая область народнаго воспитанія, въ которой даже наиболѣе культурными странами сдѣлано еще очень мало.

Указаніе на такія высокія соціальныя и воспитательныя задачи государства приводитъ однако къ необходимости признать государственный союзъ не цѣлью, а средствомъ самосохраненія высшаго общественнаго типа. Ибо обладаніе государствомъ культурныхъ задачъ совершается для народа. Но что же такое народъ, какъ нѣчто единое? Онъ не можетъ считаться произвольно выдѣленною частью человѣчества, потому что къ произвольно выдѣленной части, которую, какъ произвольно выдѣленную, можно по произволу же дробить и увеличивать, нельзя имѣть опредѣленной обязанности. Какъ можетъ самосохраняться то, что не есть само, не есть недѣлимое, лишено внутренняго единства? И такъ народъ, какъ предметъ государственнаго попеченія, есть ничто внутренне опредѣленное, нѣкоторое самостоятельное цѣлое, которому служить государство, цѣлое, которому, какъ цѣли, подчинено государство, какъ средство. Такое внутреннее начало объединенія народа есть народность или національность.

г. Идея народности или національности всегда участвовала, какъ факторъ, въ развитіи государства, ибо при полномъ духовномъ разединеніи народа невозможно и государственное единство. Объединяющая дѣятельность правительства всегда прямо или косвенно коренится въ объединяющемъ дѣйствіи народной воли. Если мы представимъ себѣ даже, что государство опирается исключительно на военную силу, то самая эта сила возникаетъ потому, что войско согласно подчиняться своему военачальнику, такъ какъ никакой единственный человѣкъ не въ состояніи собственною силою подчинить себѣ множество людей, коль скоро они не хотятъ ему подчиняться. Поэтому современный врагъ государства графъ Толстой справедливо указываетъ на то, что для сокрушенія государственной власти не

требуется насильственного переворота, а достаточно лишь такого переворота въ сознаниі людей, вслѣдствіе котораго они не захотятъ болѣе подчиняться этой власти.

Опираясь, такимъ образомъ, на извѣстную степень единства народной воли, государство всегда заключало и заключаетъ въ себѣ элементъ народности. Но сознание идеи народности, какъ *господствующаго* начала въ государствѣ, развивается лишь постепенно, и даже теперь это сознание не достигло еще полного проясненія, такъ что основанія и границы приложенія этого начала остаются во многомъ спорными. Связь народная, имѣя характеръ внутренней и духовной, естественно находитъ себѣ выраженіе въ извѣстныхъ внѣшнихъ знакахъ; но эти знаки еще не составляютъ народности, если они ею не одухотворены; а съ другой стороны отсутствіе ихъ еще не безусловно препятствуетъ образованію духовной связи. Такъ основаній народнаго единства ищутъ нерѣдко въ *породѣ*, въ *религии*, въ *языкѣ*. Но факты показываютъ, что всѣ крупныя народности возникли путемъ смѣшенія и скрещиванія различныхъ породъ, такъ что на примѣръ, въ Европѣ качественный антропологическій составъ главныхъ народностей въ сущности одинаковъ или очень близокъ. Говорить нынѣ о славянскихъ, германскихъ или романскихъ расовыхъ особенностяхъ европейскихъ народовъ значитъ забывать, что по породѣ многіе англичане ближе къ французамъ, а нѣмцы къ русскимъ, чѣмъ къ своимъ соотечественникамъ, и наоборотъ. Конечно, слишкомъ рѣзкое различіе породъ можетъ препятствовать духовному сближенію людей и нарушать такимъ образомъ народное единство гражданъ одного и того же государства. Такъ бѣлое населеніе Соединенныхъ Штатовъ въ значительной мѣрѣ духовно чуждается чернаго населенія; но что эта рознь не непродолима, доказывается все-таки фактами происходящаго между бѣлыми и черными скрещиванія и сближенія на почвѣ общей культурной работы. Единство религіи конечно облакаетъ духовное сближеніе людей. Но опять-таки факты показываютъ, что люди одинаковыхъ религіозныхъ вѣрованій часто не сознаютъ себя едиными въ смыслѣ народности, а различіе этихъ вѣрованій не препятствуетъ духовному народному единству. Нѣмецкій и французскій католики сознаютъ себя духовно болѣе близкими къ нѣмецкому resp. французскому протестанту, чѣмъ между собою, а единству англійской народности не препятствуетъ ея распаденіе на множество сектъ. Духовный сепаратизмъ иновѣрца создается не религіозными разногласіями, а религіозною нетерпимостью, примѣрами

чему служатъ отношенія между англичанами и ирландцами, между христіанскимъ и мусульманскимъ населеніемъ Турціи, между христіанами и евреями вообще. Наконецъ и языкъ, въ которомъ нерѣдко находятъ главный признакъ народности, далеко не всегда имѣетъ такое значеніе. Исторія нерѣдко оказывается способною спаять разноязычныхъ людей крѣпкими духовными узами и расторгнуть духовное единство людей одноязычныхъ или почти одноязычныхъ. Бельгія и Швейцарія представляютъ собою примѣры странъ съ ясно выраженнымъ сознаниемъ народнаго единства разноязычныхъ людей. Нѣмецкое по языку населеніе Эльзаса могло быть лишь насильственно, вопреки своей воли, отторгнуто отъ чуждой ему по языку Франціи. Съ другой стороны историческія судьбы создали различіе народностей испанской и португальской, хотя португальскій языкъ есть одинъ изъ пиренейскихъ діалектовъ, не отличающійся по существу отъ нарѣчій, на которыхъ говорятъ считающіе себя испанцами жители Галиціи и Эстремадуры. Точно также и въ Нидерландахъ языкъ—одно изъ сѣверныхъ нѣмецкихъ нарѣчій—образовался, какъ самостоятельная литературная единица *вслѣдствіе* того, что исторія сдѣлала нидерландцевъ отдѣльною отъ Германіи народностью, а отнюдь не различіе языка послужило основаніемъ къ народному раздѣленію. Новѣйшія событія на Скандинавскомъ полуостровѣ свидѣтельствуютъ, что мощно выраженное сознание народной особности можетъ сопровождаться весьма слабо выраженнымъ сознаниемъ важности своего роднаго языка. Если Норвегія отдѣлилась отъ Швеціи по причинамъ въ сущности маловажнымъ, сводящимся собственно къ желанію удовлетворить народное самолюбіе, то конечно это обстоятельство служитъ признакомъ доведеннаго даже до крайности стремленія норвежцевъ къ народной самостоятельности. Между тѣмъ норвежскій языкъ до сихъ поръ не имѣетъ самостоятельности, такъ какъ въ литературѣ и образованіи доселѣ господствуетъ языкъ датскій. Величайшій писатель Норвегіи Ибсенъ писалъ на этомъ языкѣ. Нынѣ возникло стремленіе къ эмансипаціи норвежскаго языка. Но если это стремленіе и увѣнчается успѣхомъ, то все же получится еще одно доказательство той истины, что не языкъ производитъ народность, а народность приводитъ къ литературной и образовательной самостоятельности языка.

Народность можно понять лишь изъ исторіи ея развитія, которою въ каждомъ данномъ случаѣ опредѣляется то или иное своеобразное отношеніе ея къ породѣ, религіи и языку. Почва, на которой возникаетъ народность, есть несомнѣнно государственный союзъ, въ основѣ

котораго всегда лежитъ, какъ было объяснено выше, народная воля. Но дѣло въ томъ, что первоначально эта воля есть воля лишь той части населенія, которая заинтересована въ существованіи государства, и государство сохраняется насиліемъ сказанной части надъ прочими частями населенія. Лишь постепенно, по мѣрѣ того, какъ культурное развитіе создаетъ общность интересовъ, цѣлей и привычекъ, присущій государству зачаточный элементъ народности становится господствующимъ его началомъ. Этотъ процессъ одухотворенія государства, превращенія его изъ насильственного въ свободный союзъ, далеко не законченъ нынѣ въ самыхъ высококультурныхъ странахъ, такъ что идея народности еще нигдѣ не достигла даже приблизительно полного осуществленія. Поэтому весьма странно слышать, когда говорятъ, что народность была господствующимъ началомъ древняго, языческаго міра, христіанское же міровоззрѣніе растворило это начало въ начало всечеловѣческое. Истинной народности, которая и для теперешняго времени является еще болѣе или менѣе отдаленнымъ идеаломъ, древній языческій міръ вовсе не зналъ. Древнее государство было основано на господствѣ одного племени, сословія, города надъ другими. Съ теченіемъ времени основанія этого господства упразднялись, такъ какъ племена смѣшивались, сословія и городскія общины приравнивались въ своихъ правахъ; но этотъ процессъ разложенія, не замѣняясь возникновеніемъ духовной связи, привелъ не къ національному единству, а къ механическому, бездушному строю государства и въ конечномъ результатѣ—къ его разрушенію. Поэтому христіанскій космополитизмъ былъ реакціею не противъ господства начала народности, какового господства вовсе не было, но противъ бездушной и мертвенной государственности, ни во что не цѣнившей человѣческой личности, подавлявшей ея духовныя стремленія и открывавшей просторъ лишь чувственнымъ приманкамъ и практическому матеріализму. Сравнительно съ этою государственностью христіанскій космополитизмъ былъ явленіемъ прогрессивнымъ, такъ какъ онъ провозгласилъ цѣнность человѣческой личности и указалъ ей болѣе высокія духовныя цѣли. Поэтому, не преслѣдуя прямо національныхъ задачъ, онъ послужилъ переходною ступеню къ послѣдующему расцвѣту національной жизни, потрясъ авторитетъ всевластнаго Рима и оживилъ мѣстную жизнь съ ея духовными своеобразіями. Заговорили Сирія, Египетъ, Африка, Галлія уже не голосами обезличенной романизованной или эллинизованной интеллигенціи, но собственными голосами, исходившими изъ глубины мѣстнаго духа. И когда сѣверные варвары стали

разбивать на части римскую имперію, то эти варвары отъ церкви же получили начало своей родной письменности и освященіе того государственнаго строя, который положилъ основы образованію новыхъ народностей. Теократическій идеаль христіанства, не направленный непосредственно въ пользу торжества національнаго начала, былъ болѣе благопріятенъ ему, чѣмъ римское государственное единство, такъ какъ первый мирился съ раздѣльностью и относительною самостоятельностью многихъ государствъ и вмѣстѣ съ тѣмъ проникалъ общекитіе людей единствомъ духовной цѣли, котораго въ римскомъ государствѣ не было.

Такимъ образомъ несомнѣнно, что начало народности не есть древне-языческое начало, упраздненное христіанствомъ, но начало новой жизни, косвенно поддержанное христіанствомъ противъ механической государственности Рима. Одухотворивъ жизнь, христіанство одухотворило и государство и тѣмъ самымъ способствовало развитію народности, которая ни въ чемъ иномъ и не состоитъ, какъ въ одухотвореніи государства. Но это вліяніе церкви было лишь косвеннымъ, такъ какъ положительный церковный идеаль есть идеаль космополитическій, и потому въ дальнѣйшемъ своемъ разцвѣтѣ начало народности отрѣшилось отъ начала церковности и вознеслось надъ нимъ, но не съ тѣмъ, чтобы вернуться къ языческому строю общества, а съ тѣмъ, чтобы вызвать зарю новой жизни, превосходящей и механическую государственность язычества, и космополитическій идеаль теократіи. Народность есть одухотвореніе государства, т. е. замѣна его насильственнаго характера характеромъ свободнымъ; но этотъ свободный союзъ народности есть союзъ не всего человѣчества, а его *части* въ ея историческомъ своеобразіи. Онъ приводитъ не къ безличной неопредѣленности всечеловѣчества, а къ конкретному обществу, къ обществу, какъ недѣлимому въ его живой оригинальности. Образованіе этого союза есть исполненіе обществомъ того завѣта, который данъ величайшимъ изъ новыхъ поэтовъ единичному человѣку.

Volk und Knecht und Ueberwinder
 Sie gestehn zu jeder Zeit;
 Höchstes Glück der Erdenkinder
 Sey nur die Persönlichkeit.
 Jedes Leben sey zu führen,
 Wenn man sich nicht selbst vermisst;
 Alles könne man verlieren,
 Wenn man bliebe, was man ist.

Для читателей, незнающихъ нѣмецкаго языка, даю это изреченіе въ посильномъ русскомъ переводѣ:

Рабъ, народъ и побѣдитель
Вѣчно въ мірѣ будутъ жить;
Для тебя же, міра житель,
Счастье—личность сохранить.
Жизнь для всякаго возможна,
Лишь бы онъ себя сберегъ;
Все тому утратить можно,
Кто собой остаться могъ.

Н. Г. Дебольскій.

О СОДЕРЖАНІИ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА ¹⁾.

Понятіе народности, какъ культурнаго союза, одухотворяющаго государство, какъ было выяснено, не исчерпывается признаками породы, языка и религіи. Они суть лишь условія, способствующія (или препятствующія) возникновенію народности, но не такія условія, положительное или отрицательное вліяніе которыхъ на процессъ ея образованія совершается съ необходимостью. Всякая народность есть нѣчто своеобразное, нѣкоторое особое общественное недѣлимое, свойства котораго въ ихъ совокупности характерны только для него. Въ этомъ отношеніи понятіе народности аналогично понятію *вида* въ животномъ и растительномъ царствѣ. Извѣстно, что нѣтъ возможности установить тѣ общіе признаки, которыми одинъ видъ отличается отъ другого. Единственныя основанія, по которымъ данныя недѣлимья относятся къ разнымъ видамъ, состоятъ, во-первыхъ, въ отсутствіи или бесплодности потомства при скрещиваніи, а во-вторыхъ, въ томъ, что различія породъ, какъ бы они ни были велики, оказываются неустойчивыми, такъ что предоставленная сама себѣ порода возвращается къ общему видовому типу. Многіе спеціалисты отрицаютъ безусловное постоянство и этихъ признаковъ; но всѣ согласны, что послѣдніе примѣнимы къ большинству спорныхъ случаевъ. Точно также и различіе народностей опредѣляется лишь по опыту, выражаясь, съ одной стороны, въ фактической невозможности ихъ духовнаго сліянія, а съ другой—въ устойчивости ихъ основнаго культурнаго типа вопреки вліяніямъ, стремящимся измѣнить его.

Эта аналогія между *народностью* и *видомъ* не должна, однако, быть проводима далѣе, чѣмъ то допускается существомъ дѣла. От-

¹⁾ Окончаніе. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1909 г., іюль.

ношеніе *народности* къ *человѣчеству* вовсе не есть отношеніе *вида* къ *роду*. Понятія *вида* и *рода* суть понятія классификаціонныхъ группъ, не указывающія на какое либо соединеніе въ *общество*. Недѣлимая одного вида въ своей совокупности не образуютъ общества, а многіе виды даже совсѣмъ неспособны къ общественной жизни; съ другой стороны, въ обществѣ могутъ быть разнovidныя и даже разнородныя недѣлимая, на примѣръ, въ стадѣ могутъ вмѣстѣ пастись и коровы, и овцы, а въ муравейникѣ бываетъ сожитіе муравьевъ разныхъ видовъ. Смѣшеніе *народности* и *вида* составляетъ коренную погрѣшность сочиненія Данилевскаго „Россія и Европа“, такъ какъ это смѣшеніе побуждаетъ его ломать голову надъ вопросомъ, почему виду нужно отдать предпочтеніе передъ родомъ, и лишаетъ всю постановку у него вопроса о народности сколько-нибудь прочныхъ основаній. О второмъ пунктѣ будетъ еще сказано ниже. Что же касается перваго пункта, то если даже допустить (на что нѣтъ ни малѣйшихъ основаній), что самосохраненіе вида должно быть цѣннѣе самосохраненія рода, то это положеніе можетъ относиться лишь къ дѣйствительно сущимъ, а не произвольно образованнымъ родамъ и видамъ. Виды же, коимъ Данилевскій приравниваетъ народности, суть конечно единицы, образованныя произвольно, ибо если считать „человѣчество“ за родъ, то за виды его можно признать весьма разнообразныя классификаціонныя группы, опредѣляемыя признаками и породы (бѣлые, чернокожіе), и религіи (христіане, мусульмане), и языка (арійцы, семиты), и мѣста жительства (европейцы, африканцы), такъ что будетъ рѣшительно непонятно, какой изъ этихъ группъ отдать предпочтеніе.

Народность есть не *видъ* въ родѣ *человѣчества*, а составленное изъ части *человѣчества* *общество*. Ближайшее ея опредѣленіе состоитъ въ томъ, что она есть *одухотворенное государство*, т. е. *постоянный союзъ людей, связанныхъ не насиліемъ, а свободнымъ духовнымъ влеченіемъ*. Идеальная народность есть такая, въ которой существованіе и отправленіе государственныхъ функцій совершается вполнѣ добровольно. Къ такому идеальному состоянію, какъ было объяснено выше, обязательно направляется культурное развитіе, хотя въ настоящее время степень приближенія къ этому состоянію даже въ передовыхъ странахъ весьма далека отъ идеала. Идеаль народности долженъ быть поэтому мыслимъ, какъ предѣлъ, къ которому постепенно приближается развитіе культуры, хотя бы полное достиженіе этого предѣла было и неосуществимо. Предѣломъ культурнаго развитія должно считаться такое состояніе *народа*, при которомъ его государственный союзъ

будетъ спаянъ не насиліемъ, а духовными узами народности или національности.

Такъ какъ историческія и этническія условія развитія разныхъ народовъ весьма разнообразны и въ качественномъ и въ количественномъ отношеніи, то на любой ступени достиженія сказаннаго идеала окажутся народы, различные по виду и степени своей культурности, сліяніе которыхъ въ одну народность будетъ для нихъ нежелательнымъ и стѣснительнымъ: первое — потому что различіе въ культурныхъ привычкахъ будетъ препятствовать ихъ духовному сближенію; а второе — потому, что жизнь высшихъ народовъ непремѣнно понизится по степени своей одухотворенности черезъ необходимость открыть соучастіе въ этой жизни народамъ низшимъ, еще не достигшимъ или даже вовсе неспособнымъ достигнуть такой же одухотворенности своей жизни. Поэтому превращеніе народнаго союза въ общечеловѣческой и невозможно, и нежелательно, но процессъ культурнаго развитія долженъ будетъ приводить къ усиленію общественной индивидуализаціи. Скорѣе можно ожидать распаденія существующихъ государственныхъ единицъ черезъ раздѣленіе ихъ на части, оказавшіяся мало способными къ духовному сближенію, чѣмъ сліяніе различныхъ народностей въ одну. Но этотъ процессъ культурной индивидуализаціи, хотя направленной къ благу отдѣльныхъ народностей, будетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ и общечеловѣческое благо, ибо его результатомъ окажется водвореніе всеобщаго мира и свободнаго самоопредѣленія разнообразныхъ культурныхъ типовъ. Если высшее благо есть самосохраненіе народности, то, значитъ, высшее зло есть ея уничтоженіе, насиліе надъ нею; это есть высшее зло и для совершающаго насиліе, и для испытывающаго его, такъ какъ жизнь и того и другого лишается характера свободной одухотворенности. Поэтому движеніе къ идеалу народности есть именно движеніе къ тому вѣчному миру, котораго теперь тщетно пытаются достигнуть учрежденіемъ международныхъ судилищъ и сентиментальными разглагольствованіями объ ужасахъ войны. Постепенное достиженіе вѣчнаго мира будетъ послѣдствіемъ углубленія и усиленія здраваго національнаго эгоизма, т. е. постепеннаго распространенія убѣжденія въ томъ, что завоеваніе есть величайшій культурный вредъ для самого завоевателя, ибо оно проникаетъ его разнородными, насильно связанными съ нимъ и часто культурно-низшими примѣсями.

Но какъ въ индивидуальномъ воспитаніи, именно потому что оно готовитъ человѣка къ свободѣ, самая возможность ея достиженія

требуетъ постепенности въ освобожденіи питомца изъ-подъ власти воспитателя, такъ и въ воспитаніи народности государственное насиліе является для нея сѣмой необходимымъ средствомъ. Покуда и въ какой мѣрѣ свободный духовный союзъ еще неосуществимъ по невоспитанности самихъ людей, до тѣхъ поръ и въ той же мѣрѣ государственный союзъ остается и долженъ оставаться насильственнымъ, ибо преждевременное прекращеніе такого насильственнаго его характера, при неспособности людей къ свободной организаціи, приведетъ лишь къ анархіи и къ распаденію тѣхъ исторически возникшихъ общественныхъ единицъ, которыя подлежатъ одухотворенію, т. е. для образованія сѣмой народности не окажется матеріала. Но если и въ дѣлѣ индивидуальнаго воспитанія не всегда легко опредѣлить потребную въ данный моментъ мѣру отношенія между насиліемъ и свободой, то тѣмъ болѣе трудности встрѣчаетъ такое опредѣленіе въ воспитаніи народа, не только потому что разныя его части обнаруживаютъ всегда разную степень зрѣлости въ дѣлѣ свободного духовнаго самоопредѣленія, но, главнымъ образомъ, потому, что самое образованіе государства совершалось обыкновенно путемъ насильственнымъ. Большинство государствъ искони слагалось изъ частей духовно-разнородныхъ, нерѣдко даже враждебныхъ, и потому постоянно требовавшихъ и требующихъ насильственныхъ мѣръ для удержанія ихъ въ покорности. Поэтому въ нѣдрахъ большинства государствъ, естественно, совершается такая борьба между тенденціями насильственнаго и свободного объединенія, въ которой правда и неправота весьма разнообразно перемѣшаны между обѣими борющимися сторонами. Если государственная власть, съ одной стороны, нерѣдко бываетъ глуха къ справедливымъ требованіямъ народности, то, съ другой стороны, подъ знамя послѣдней нерѣдко становятся тенденціи, началомъ народности вовсе не оправдываемыя. Такъ, напримѣръ, всякое стремленіе извѣстной части населенія къ обезпеченію своего права пользоваться роднымъ языкомъ въ школѣ, въ судѣ, въ администраціи трактуется нерѣдко, какъ стремленіе *національное*. Вслѣдствіе того, возникаетъ недоразумѣніе, одинаково неудобное и для государства, и для живущихъ въ немъ иноязычниковъ. Коль скоро родственные по языку иноязычники именно потому признаются особымъ *народомъ*, то тѣмъ самымъ они преувеличиваютъ свои притязанія къ государству, а послѣднее начинаетъ тоже относиться къ нимъ съ преувеличеннымъ опасеніемъ; и вслѣдствіе того, какой-нибудь вопросъ о допущеніи въ школу чувашскаго или эстонскаго языка, вопросъ самъ по себѣ весьма мелкій и касающійся

лишь практическаго удобства, пріобрѣтаетъ несвойственное ему государственное значеніе. Чрезвычайно важно поэтому установленіе яснаго пониманія того, что одноязычности людей еще недостаточно для того, чтобы они имѣли основаніе признавать себя за особый народъ и говорить о своихъ національныхъ правахъ. Национальность или народность есть терминъ, соотнесительный государству, ибо народность есть не что иное, какъ одухотвореніе государства. Въ числѣ путей этого одухотворенія важное значеніе, конечно, имѣетъ и языкъ; поэтому, хотя, какъ было объяснено выше, онъ *не всегда* бываетъ признакомъ народности, но во многихъ, даже въ большинствѣ случаевъ исторія дѣлаетъ его такимъ признакомъ, но лишь подъ однимъ условіемъ: *чтобы говорящіе на немъ люди имѣли историческія основанія считать его языкомъ государственной культуры.* Поэтому, если иноязычникъ предъявляетъ національныя притязанія, то онъ *долженъ исторически доказать свою способность къ самостоятельной государственной культурѣ.* Эта способность можетъ быть доказана лишь указаніемъ или на *нарушенное государственное право данныхъ иноязычниковъ, или на такія черты ихъ существующей правовой организаціи, которыя дѣлаютъ необходимымъ и возможнымъ ихъ государственную особность;* при чемъ первый признакъ также имѣетъ силу лишь тогда, когда нарушенное государственное право еще составляетъ живую силу въ сознаніи даннаго населенія, т. е. не заглажено совершенно историческою данностью. Если руководствоваться этими признаками, то окажется, что о національныхъ правахъ большинства, на примѣръ, русскихъ иноязычниковъ не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ оно или никогда не составляло самостоятельныхъ государствъ, или существованіе этихъ государствъ безслѣдно покрыто историческою давностью. Эти иноязычники суть не отдѣльные народы, а лишь инородцы въ великой средѣ русскаго народа. Они не могутъ притязать ни на какія національныя права, но могутъ лишь ожидать отъ русскаго правительства той степени снисходительности къ ихъ языкамъ и нарѣчіямъ, какая согласна съ удобствами администраціи и ихъ собственными культурными интересами.

Изъ остальной части русскихъ иноязычниковъ нѣкоторые, правда, сравнительно еще недавно составляли государства или подобія государствъ, а именно нѣкоторые туземцы Кавказскаго и Туркестанскаго края. Но изъ этихъ государствъ Грузія добровольно присоединилась къ Россіи, а культурное состояніе прочихъ находилось и находится

на столь низкомъ уровнѣ, что о національномъ самосознаніи ихъ населенія не могло и не можетъ быть рѣчи.

Лишь въ двухъ частяхъ русскаго государства послѣднее встрѣчается съ дѣйствительно обоснованными національными притязаніями. Польша была самостоятельнымъ государствомъ, насильственно уничтоженнымъ своими сосѣдями, и это нарушеніе ея права еще съ полною силою живо въ сознаніи ея населенія. Поэтому полякамъ нельзя отказывать въ правѣ на народную особность. За симъ Финляндія, хотя не была самостоятельнымъ государствомъ во время ея присоединенія къ Россіи, но ошибочная политика русскаго правительства развила въ ней привычки почти полного культурнаго самоуправленія и создала такое ея правовое положеніе, которое фактически и юридически превратило ея населеніе въ особый народъ. Послѣдствія этихъ двухъ грѣховъ Россіи составляютъ и нынѣ ея главныя національныя язвы. Гораздо легче совершить грѣхъ противъ начала народности, чѣмъ исправить его послѣдствія. Польша и Финляндія составляютъ живущія собственною жизнью паразитныя части имперіи, которыхъ она не можетъ ни отрѣзать отъ себя, ни подвергнуть процессу уподобленія, и существованіе такихъ паразитныхъ частей серьезно препятствуетъ развитію Россіи въ направленіи народности.

Для Россіи было во всякомъ случаѣ большимъ счастьемъ, что на югѣ Балтійскаго поморья мѣстному сепаратизму не удалось создать еще трехъ подобій Финляндіи изъ трехъ прибалтійскихъ губерній. Рѣзкая особность правового положенія и полное господство чуждаго русскому духу и языку образованія, которыя сохранялись въ нихъ до второй половины истекшаго столѣтія, поддерживали въ господствующей части ихъ населенія надежды стать такими государствами въ государствѣ. Такъ какъ эти мѣстности и до присоединенія къ Россіи не были самостоятельными государствами, то историческихъ основаній для ихъ національныхъ правъ не имѣется никакихъ. Крушеніе же въ нихъ автономистическихъ надеждъ условливалось главнымъ образомъ тѣмъ обстоятельствомъ, что господствующимъ въ нихъ классамъ не удалось образовать съ массою населенія того тѣснаго, связаннаго общими интересами союза, какъ то было въ Финляндіи. Эта масса населенія искала и ищетъ освобожденія отъ нѣмецкаго засилія въ тѣсномъ общеніи съ Россіею. Къ сожалѣнію, малая культурность кореннаго населенія самой Россіи и дряблость національнаго сознанія въ русской интеллигенціи приводятъ къ тому, что эстонцы и латыши находятъ еще мало положительныхъ побужденій къ проникновенію

русскимъ духомъ; а отрицательныя, революціонныя вѣянія, какъ то обнаружилось нѣсколько лѣтъ тому назадъ, вызвали въ нихъ даже сильное движеніе противъ Россіи.

Враги русской народности въ своемъ стремленіи превратить всѣхъ русскихъ иноязычниковъ въ особые народы, конечно, съ полною готовностью примыкають къ такъ называемому украинофильству, защищающему яко бы національныя права малорусскаго племени. Главнымъ основаніемъ, на которомъ покоится эта защита, служитъ предполагаемая самостоятельность малорусскаго языка. Съ другой стороны, есть не мало компетентныхъ специалистовъ, утверждающихъ, что различіе малорусской и великорусской рѣчи суть не болѣе, какъ различіе нарѣчій, не только не превышающее различій нарѣчій французскаго и нѣмецкаго языка, но даже уступающее этимъ послѣднимъ различіямъ. Съ точки зрѣнія установленныхъ выше началъ этотъ чисто-филологическій споръ долженъ быть признанъ имѣющимъ мало значенія. Если бы исторія создала изъ Малороссіи самостоятельный центръ государственной культуры, то близость языка не препятствовала бы малороссамъ сознавать себя особою отъ великороссовъ народностью. Скажемъ болѣе: даже неподкрѣпленныя историческими преданіями національныя стремленія Малороссіи могли бы имѣть основаніе, если бы, какъ то было при отдѣленіи Соединенныхъ Штатовъ отъ Великобританіи, эти стремленія опирались на серьезные культурные интересы и на долговременный навыкъ къ политическому самоуправленію. Но ни того, ни другого изъ этихъ основаній нѣтъ. Государственной самостоятельности Малороссія никогда не имѣла. Правда, въ теченіе кievскаго періода русской исторіи большинство русскихъ княжествъ существовало въ мѣстностяхъ, нынѣ населенныхъ малороссами. Но не говоря уже о томъ, что представляется весьма сомнительнымъ преемство происхожденія нынѣшнихъ малороссовъ отъ населенія сказанныхъ княжествъ, государственныя преданія кievскаго періода и его культурныя слѣды совершенно покрыты историческою давностью именно въ Малороссіи, сохраняясь лишь въ русскомъ государствѣ и въ великорусской народной словесности. Затѣмъ подъ польскою властію возникло малороссійское казачество, какъ въ московскомъ государствѣ возникло великороссійское казачество, оба какъ особыя сословія, но, конечно, не какъ отдѣльныя народныя единицы. И въ польскомъ, и въ московскомъ государствахъ казачество производило смуты, которыя въ польскомъ государствѣ осложнялись еще религіозною враждою. Москва осилила смуту своего казачества,

а въ Польшѣ ея послѣдствіемъ оказалось подчиненіе ея казачества Москвѣ. Очевидно, что ни положеніе отдѣльнаго сословія, ни положеніе бунтовщика, ни переходъ этого бунтовщика подъ власть сосѣдняго государства не создаютъ для него права на національную самостоятельность; да если бы даже и создавали, то необходимо помнить, что казацкая Малороссія обнимала только двѣ теперешнія губерніи, а нынѣшніе малороссы живутъ въ преобладающемъ или значительномъ количествѣ въ одиннадцати русскихъ губерніяхъ и двухъ русскихъ областяхъ и въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Польши и Австро-Венгріи.

Что же касается второго основанія, то отсутствіе его еще болѣе явно. Никакой собственной малорусской культуры, которая требовала бы обособленія Малороссіи отъ Россіи, не существуетъ. Въ экономическомъ отношеніи это обособленіе было бы для первой только пагубно, потому что именно подъ покровомъ русскаго государства малорусскіе земледѣльцы колонизовали югъ Европейской Россіи, а теперь массами участвуютъ въ колонизаціи Сибири; подъ покровомъ же русскаго государства развились и развиваются двѣ главныя отрасли малорусской промышленности—свекло-сахарная въ юго-западномъ краѣ и донецкое каменно-угольное и желѣзное дѣло. Малорусское племя обнаружило немало талантовъ въ литературѣ и въ наукѣ: имена Гоголя, Остроградскаго, Мечникова служатъ тому достаточнымъ доказательствомъ. Но эти дѣятели суть соучастники общерусской или даже общеевропейской духовной культуры, специально же малорусской духовной культуры не существуетъ; какъ бы мы ни уважали дѣятельность Шевченки, его имени еще недостаточно, чтобы оправдать притязанія на такую культуру. Какъ нѣтъ собственной культуры малорусскаго племени, такъ нѣтъ въ немъ и тѣхъ привычекъ самоуправленія, которыя гарантировали бы ему возможность политической самостоятельности. Малороссы нигдѣ не составляютъ автономныхъ и полуавтономныхъ единицъ, которыя можно бы было сравнить съ Финляндіею или Хорватіею или даже съ Богеміею. Даже тою степенью мѣстнаго самоуправленія, которая принадлежитъ населенію русскихъ губерній, малорусское населеніе пользуется въ гораздо меньшей мѣрѣ, чѣмъ можно бы было ожидать по его численности, такъ какъ въ огромномъ большинствѣ этихъ губерній малороссы составляютъ сельскую массу, на плечахъ которой стоитъ инородное дворянство—польское или великорусское и инородное городское населеніе—въ огромномъ процентѣ еврейское.

Эта неспособность малорусскаго племени выдѣлится изъ своей соб-

ственной среды правящие классы обнаруживается и въ Австро-Венгрии, такъ какъ тамъ въ Галиціи, Буковинѣ и Угорской Руси замѣчается такое же явленіе господства иноплеменнаго помѣщика и горожанина надъ малорусскимъ крестьяниномъ.

Племя, которое при всей своей многолюдности вездѣ привыкло жить подъ господствомъ другихъ племенъ, представляетъ, безъ сомнѣнія, мало данныхъ для достиженія народной самостоятельности.

Украинофильство приноситъ малорусскому племени громаднѣйшій вредъ не только тѣмъ, что побуждаетъ значительную часть возникающей въ немъ интеллигенціи стремиться къ неосуществимымъ задачамъ, но и тѣмъ, что вызываетъ въ правительственныхъ сферахъ недовѣрчивое отношеніе къ законному желанію этого племени хранить и развивать свои этническія особенности. Такъ, на примѣръ, литературная обработка родного нарѣчія сама въ себѣ не представляетъ ничего зловреднаго. И если бы она не сопрягалась въ глазахъ власти съ призракомъ національнаго сепаратизма, призракомъ, который усердно поддерживается украинофильствомъ, то, безъ сомнѣнія, самое отношеніе правительства къ литературѣ на малорусскомъ нарѣчіи было бы иное, чѣмъ то есть теперь. Въ Германіи литературная дѣятельность Рейтера на сѣверно-нѣмецкомъ нарѣчіи вызываетъ общее сочувствіе; вся Франція недавно чествовала знаменитаго провансальскаго поэта Мистрала. Такъ естественно обстоитъ дѣло тамъ, гдѣ любовь къ родному нарѣчію не есть признакъ національнаго сепаратизма.

Установленіе правильнаго понятія народности одно можетъ бросить правильный свѣтъ и на такъ называемый *славянскій вопросъ*. Признавая предпочтительность вида передъ родомъ, Данилевскій дѣлаетъ отсюда тотъ выводъ, что поскольку славянство есть *видъ* въ *родѣ* человѣчества, интересы славянства для насъ должны быть важнѣе интересовъ человѣчества вообще. Что интересы народности выше интересовъ человѣчества вообще—это совершенно справедливо, но не потому, что народность есть видъ въ родѣ человѣчества, а потому, что народность есть общество, какового признака человѣчество въ полномъ его составѣ не имѣетъ. Поэтому мы видѣли, что не только интересы народности, но и интересы семьи выше интересовъ человѣчества, и что тотъ видъ общества, который именуется церковью, именно и разбивается въ своихъ притязаніяхъ потому, что есть по идеѣ своей союзъ общечеловѣчскій и, какъ таковой, неосуществимъ. Слѣдовательно, и первенство славянскихъ интересовъ передъ всечеловѣческими можетъ быть защищено лишь при условіи

примѣнимости къ славянству опредѣленія народности, какъ общества, если не дѣйствительнаго, то, по крайней мѣрѣ, потенциальнаго. Такой примѣнимости, однако, ни въ чемъ не обнаруживается. Единаго славянскаго государства въ прошедшемъ никогда не существовало, а для возникновенія его въ будущемъ нѣтъ никакихъ реальныхъ основаній. Пробужденіе народнаго самосознанія тѣхъ славянскихъ племенъ, которыя находились и находятся въ подчиненіи Австріи и Турціи, всегда происходило на почвѣ исторически обоснованнаго партикуляризма, т. е. на почвѣ возстановленія ихъ нарушенныхъ фактически, но еще живущихъ въ народномъ сознаніи государственныхъ правъ. Такъ совершилось національное возрожденіе Сербіи и Болгаріи; и когда оно совершилось, то эти народности стали стремиться не къ объединенію, а вступили между собою въ войну изъ-за разграниченія ихъ національныхъ областей. Насколько среди славянъ силенъ этотъ исторически обоснованный партикуляризмъ, видно изъ того, что два родственныя по языку и отчасти совмѣстно живущія племени — сербы и хорваты, различіе которыхъ состоитъ только въ вѣроисповѣданіи и шрифтѣ, считаютъ себя разными народами и находятся въ состояніи взаимной вражды. На исторической же почвѣ поправаго государственнаго права происходило національное движеніе въ чешскомъ народѣ; и если теперь результаты этого движенія сомнительны, то именно потому что чехи въ концѣ концовъ пошли на уступки и вмѣсто вопроса о правахъ чешскаго королевства стали заниматься исключительно вопросомъ о взаимныхъ отношеніяхъ чешскаго и нѣмецкаго языковъ. Каково бы ни было разрѣшеніе этого послѣдняго вопроса, оно пойдетъ на пользу лишь Австріи, а не на пользу Чехіи, какъ особаго національнаго недѣлимаго.

Что касается Россіи, то для нея преслѣдованіе задачъ панславизма было бы равносильно крушенію ея собственныхъ національныхъ задачъ, такъ какъ вмѣсто того, въ чемъ она прежде всего нуждается, — укрѣпленія ея собственнаго народнаго единства, ей пришлось бы расточать и разбрасывать свои силы для образованія политическаго конгломерата, не имѣющаго ни внутренней связи, ни культурной цѣлостности, не говоря уже про то непомѣрное пожертвованіе кровью и достояніемъ своего народа, какого потребовало бы успѣшное разрѣшеніе этой задачи. Интересы славянскаго племени должны оцѣниваться Россіею съ точки зрѣнія здраваго національнаго эгоизма, т. е. она должна смотрѣть на славянъ, какъ на полезныхъ союзниковъ въ возможной борьбѣ съ ея врагами. Къ сожалѣнію, пока Россія была

въ силѣ, русское правительство не признавало этой истины, но, напротивъ, оказывало поддержку врагамъ славянъ, ставшимъ впоследствии и врагами Россіи, а когда оно признало эту истину, то Россія оказалась слабою для практическаго слѣдованія ей.

Въ настоящее время панславизмъ, конечно, находится въ ущербѣ, и потому, казалось бы, нѣтъ надобности въ его опроверженіи. Но весьма важно, чтобы этотъ ущербъ былъ окончательнымъ, такъ какъ нельзя поручиться за то, что не наступитъ никогда такого соотношенія политическихъ силъ, которое оживитъ мечту о всеславянскомъ государствѣ въ духѣ Данилевскаго. Поэтому весьма важно распространеніе убѣжденія въ ложности самыхъ основъ панславизма, въ томъ, что *славянство не есть единый народъ*, и что потому образованіе *всеславянскаго государства не соответствуетъ требованію началъ народности*. Съ этой точки зрѣнія, должна быть оцѣняема и усилившаяся въ послѣднее время агитація въ пользу духовнаго сближенія славянъ. Противъ этого духовнаго сближенія ничего нельзя возразить, поскольку оно связываетъ Россію узами симпатіи съ народами, добивающимися самостоятельности, и создаетъ ей сочувствующихъ союзниковъ на случай возможныхъ международныхъ столкновений. Но не слѣдуетъ желать, чтобы оно толкало Россію на путь такой политики, съ точки зрѣнія которой интересы Россіи подчинялись бы интересамъ какого-то мнимаго славянскаго цѣлаго. Для всякаго народа величайшее и важнѣйшее цѣлое есть онъ самъ.

Мысли, изложенныя въ настоящей моей статьѣ, составляютъ, въ сущности, сокращенное и болѣе популярное повтореніе тѣхъ мыслей, которыя были изложены въ вышедшемъ въ свѣтъ въ 1886 году сочиненіи моемъ „О высшемъ благѣ“. Только въ этомъ сочиненіи я не касался приложенія сказанныхъ общихъ мыслей къ славянскому вопросу. Кромѣ этого дополненія я считаю нужнымъ сдѣлать еще другое, о которомъ упомянуто выше. Въ предисловіи къ названному моему сочиненію объяснено, что изслѣдованіе о высшемъ благѣ оставляетъ въ сторонѣ ту часть этики, которая трактуетъ о добродѣтели; въ настоящей же статьѣ (см. *Журн. Мин. Нар. Просв.*, апрѣль, стр. 1) прямо указано на возникающую нерѣдко коллизію между требованіями нравственнаго (т. е. культурнаго) развитія и требованіями такъ называемой добродѣтели. Это указаніе приводитъ къ необходимости посвятить нѣсколько словъ разъясненію взаимнаго отношенія между культурой и добродѣтелью.

Какъ было сказано на только-что приведенной страницѣ настоя-

щей статьи, всякая ступень культурнаго развитія „въ своемъ конкретномъ видѣ представляетъ собою совокупность привычекъ къ нѣкоторымъ дозволеннымъ или одобряемымъ дѣйствіямъ, которыя (привычки), поскольку онѣ владѣютъ волею человѣка, именуется его *добродѣтелями*“. Быть можетъ, это опредѣленіе покажется слишкомъ широкимъ, такъ какъ могутъ возразить, что въ числѣ дозволенныхъ дѣйствій бываютъ такія, которыя сами по себѣ ни хороши, ни дурны. Но во всякомъ случаѣ добровольное подчиненіе однимъ лишь дозволеннымъ дѣйствіямъ предполагаетъ воздержаніе отъ того, что считается зломъ, слѣдовательно, добродѣтель, хотя бы и отрицательную. Съ другой стороны, разграничить отрицательныя добродѣтели отъ положительныхъ невозможно, такъ какъ всякую положительную добродѣтель можно изложить въ формѣ запрещенія, напримѣръ „не воруй“, „не мсти“, „не поддавайся страху“ и т. под., и слѣдовательно нельзя отличить сколько-нибудь точно область предписаній и запрещеній.

Если это опредѣленіе и страдаетъ нѣкоторою широтою, то не потому, что въ немъ смѣшиваются вмѣстѣ предписанія и запрещенія, а потому, что есть культурныя привычки чисто-профессіональнаго характера, опредѣляемыя частнымъ родомъ занятій; а такъ какъ эти роды занятій могутъ быть одинаково полезны, то и сказанныя профессіональныя привычки, при всей своей противоположности, могутъ быть одинаково хороши каждая на своемъ мѣстѣ. Профессія извозчика требуетъ иныхъ привычекъ, чѣмъ профессія кожевника или мясника; дѣло артиллериста состоитъ въ разрушеніи того, что сооружаетъ строитель — стѣны или брони; защитникъ и обвинитель на судѣ имѣютъ противоположныя функціи. Поэтому профессіональныя дѣйствія, какъ таковыя, въ своемъ частномъ своеобразіи изъемятся изъ состава добродѣтелей. Они подлежатъ моральной оцѣнкѣ лишь въ той мѣрѣ, въ какой въ нихъ, при всемъ ихъ разнообразіи, проявляются одинаковыя добродѣтели честности, прилежанія, мужества, благоразумія и т. под. При этомъ само собою разумѣется, что разнообразныя профессіи могутъ требовать преобладанія тѣхъ или иныхъ сочетаній добродѣтелей по роду и степени; напримѣръ, профессія солдата создаетъ, вообще говоря, иной моральный типъ, чѣмъ профессія адвоката. Но все же можно сказать, что то, что есть добродѣтель въ солдатѣ, не считается порокомъ и въ адвокатѣ, и наоборотъ; солдату, конечно, приходится болѣе упражнять физическую храбрость, а адвокату — уваженіе къ праву, но храбрость остается добродѣтелью и въ адвокатѣ, а уваженіе къ праву — добродѣтелью и въ солдатѣ.

Такимъ образомъ, подъ наименованіемъ добродѣтели слѣдуетъ разумѣть упроченную въ волѣ человѣка привычку соблюдать такое правило дѣятельности, которое считается цѣннымъ во всякомъ ея родѣ (хотя бы разные роды дѣятельности неодинаково поощряли ея развитіе). Культурное значеніе добродѣтели состоитъ въ томъ, что она въ той или иной мѣрѣ нужна всякому человѣку, какимъ бы родомъ дѣятельности онъ ни занимался. Именуя совокупность добродѣтелей *моральностью* въ отличіе отъ болѣе широкаго термина „нравственность“, мы должны признать, что моральность есть необходимое условіе и опора культурнаго развитія. Какъ бы ясно ни сознавали люди культурныя цѣли, и какими бы они ни обладали профессиональными знаніями и умѣніями, культурный прогрессъ не можетъ имѣть мѣста, если они всѣ сплошь безчестны, жестоки, непредусмотрительны, неспособны бороться съ соблазнами чувственности. Культурное воспитаніе даетъ прочные результаты лишь тогда, когда оно охватываетъ собою не только разумъ и технику, но и волю человѣка. Возможность воздвигнуть прочное сооруженіе обусловливается прочностью его фундамента, каковымъ въ культурномъ сооруженіи является моральность. Если этотъ фундаментъ моральности нерѣдко осуждаютъ за то, что онъ лишенъ опоры рациональнаго доказательства, то слѣдуетъ замѣтить, что нельзя ожидать отъ всѣхъ людей, чтобы они были мыслителями по вопросамъ нравственности, и чтобы даже между мыслителями господствовало по этимъ вопросамъ единообразіе взглядовъ. Поэтому людямъ приходится въ большинствѣ вопросовъ жизни руководствоваться не самостоятельно измышленными теоріями, а опытомъ предковъ, который безсознательно отлагается въ ихъ привычкахъ добродѣтели. Указаніе на высшую цѣль культурнаго развитія констатируетъ лишь общее направленіе этого опыта, обусловливаемое самими свойствами человѣческой природы.

Такое неизбежное соучастіе моральности въ процессъ культурнаго развитія не исключаетъ, однако, не только возможности, но и неизбежности частныхъ столкновеній между моральными и культурными требованіями. Будучи основаны на опытѣ предковъ, моральныя требованія всегда выражаютъ собою *прошлое* состояніе культуры, т. е. *уже пережитый* ея моментъ. Поэтому новыя требованія культуры всегда до известной степени разлагаютъ существующую моральность и стремятся замѣнить ее моральностью болѣе совершеннаго типа. Многія добродѣтели, цѣнныя прежде, съ теченіемъ времени теряютъ свою цѣнность и составляютъ даже преграду куль-

турному прогрессу. Совершенно понятно, что при затруднительныхъ способахъ путешествія гостепріимство является великою добродѣтелью, что есть такое состояніе нравовъ, когда порядокъ покоится на авторитетѣ старшихъ, и когда слѣдовательно главную добродѣтель младшихъ составляетъ непрекословная и почтительная покорность. Понятно также, что когда мужчины грубы и склонны къ насилию, крайняя осторожность и даже замкнутость являются добродѣтелями женщинъ. Всѣ эти добродѣтели при повышеніи культурнаго уровня общества въ значительной степени или даже вовсе лишаются цѣны, и тогда многіе начинаютъ вздыхать о добромъ старомъ времени, когда господствовало безпредѣльное радушіе хозяевъ, когда прислуга при всей ея нечестности и беспорядочности была преданнымъ младшимъ членомъ семьи, когда дѣвицы были скромны и застѣнчивы. И нужно сказать, что эти жалобы имѣютъ свои основанія, такъ какъ проходитъ много времени между разложеніемъ прежнихъ привычекъ и образованіемъ новыхъ; нерѣдко же культурное движеніе совершается столь быстро, что послѣднія и вовсе не успѣваютъ образоваться, такъ что людямъ дѣйствительно приходится страдать отъ отсутствія дружелюбія и ласковости знакомыхъ, отъ умышленной и ничѣмъ не вызванной грубости прислуги, отъ переходящей границы несдержанности и развязности женщинъ. Въ такихъ странахъ, какъ Америка, гдѣ основанные на преданіяхъ типы прежней жизни вообще менѣе прочны, быстрое разложеніе этихъ типовъ безъ замѣны ихъ другими составляетъ серьезное зло культурнаго развитія, съ которымъ должно бороться общественное воспитаніе, если только признается желательнымъ избѣгнуть паденія самой культуры. Но эта борьба, очевидно, должна состоять не въ насильственномъ возвращеніи къ старому, а въ скорѣйшемъ развитіи и упроченіи привычекъ, соотвѣтствующихъ новому болѣе свободному строю жизни. Главная задача такого воспитанія должна заключаться въ томъ, чтобы высшіе духовные интересы культуры получали рѣшительное преобладаніе надъ ея внѣшними матеріальными приманками, которыя нынѣ особенно привлекаютъ толпу; и чтобы изъ долговременнаго опыта челоуѣчества были извлекаемы и старательно оберегаемы тѣ добродѣтели, которыя могутъ быть полезны для духовнаго углубленія, возвышенія и украшенія новой жизни.

Это моральное воспитаніе тѣмъ болѣе необходимо, что процессъ разложенія привычекъ и освобожденіе отъ охранявшаго ихъ авторитета, касаясь прямо тѣхъ добродѣтелей, которыя дѣйствительно отжили свое время, косвенно распространяется и на тѣ основныя добродѣ-

тели, которыя сохраняютъ свою цѣнность при всякомъ состояніи культуры. Большинство людей бываетъ честно, воздержно, трудолюбиво и т. д. по привычкѣ и изъ страха передъ авторитетомъ, и потому ослабленіе этихъ силъ, становясь господствующимъ моральнымъ факторомъ, можетъ привести къ полному упадку моральности. Развращеніе нравовъ, выражающееся въ томъ, что люди теряютъ, наконецъ, различіе между добрыми и злыми нравами и погружаются исключительно въ развлеченія и приманки практическаго матеріализма, есть не риторическая фигура, а фактъ печальной дѣйствительности. Оно погубило культуру древняго міра и угрожаетъ такую же гибелью новой культурѣ, несмотря на весь внѣшній блескъ послѣдней, если энергическое противодѣйствіе моральнаго воспитанія не возстанетъ ему на встрѣчу. Но для успѣха такого воспитанія требуется правильное опредѣленіе отношенія моральности къ культурѣ, такъ какъ одинаково нежелательны какъ пренебреженіе моральными цѣнностями, такъ и ихъ переоцѣнка. Первое бываетъ тогда, когда первенствующею, а нерѣдко и исключительною цѣлью воспитанія полагается успѣхъ житейской карьеры; вторая—тогда, когда требованія моральности, которая все же есть не что иное, какъ *средство* культуры, получаютъ первенство надъ ея требованіями такъ, что сама культура начинаетъ оцѣняться съ точки зрѣнія добродѣтели. Какъ средство культуры, моральность, какъ указано выше, для нея необходима, ибо безъ прочныхъ добрыхъ привычекъ невозможна и сама культура. Есть такія добрыя привычки, которыя нужны для всякаго уровня культуры, и ихъ должно поселить воспитаніе. Значеніе ихъ есть, слѣдовательно, значеніе духовной опоры культуры, значеніе, ничѣмъ инымъ незамѣнимое. Кромѣ того они имѣютъ значеніе цѣлительныхъ средствъ противъ того, что можно назвать побочнымъ зломъ культуры. Культура требуетъ состязанія силъ, слѣдовательно, борьбы; въ борьбѣ есть необходимо побѣдители и побѣжденные; послѣдніе необходимо страдаютъ, и это необходимое страданіе само имѣетъ великую культурную цѣнность, устрашая людей послѣдствіями ихъ некультурныхъ дѣйствій и устраняя изъ состава общества непригодный для культуры матеріаль. Но кромѣ необходимыхъ въ культурномъ смыслѣ страданій есть порождаемая ею же страданія случайныя и ненужныя. Совершенно понятно и неизбѣжно, что проведеніе желѣзной дороги временно понижаетъ благосостояніе лицъ, которыя жили извозомъ, и, слѣдовательно, причиняетъ имъ страданія. Но нисколько не неизбѣжно крушеніе поѣзда и гибель или изувѣченіе его пассажировъ. Если это

крушеніе и можетъ считаться естественнымъ послѣдствіемъ неискusstва или невнимательности лицъ, управлявшихъ поѣздомъ, то наказаніе за эту вину въ главной своей части падаетъ не на нихъ, а на тѣхъ, кто пострадалъ отъ крушенія. И такъ какъ такихъ случайныхъ и бесполезныхъ для культуры послѣдствій ея же изобрѣтеній очень много, то открывается весьма обширное поприще для моральныхъ дѣйствій въ пользу пострадавшихъ. Облегченіе этого рода страданій идетъ на пользу самой культурѣ, такъ какъ оно до известной степени миритъ съ нею тѣхъ людей, которые оказываются ея жертвами. Прибавимъ къ тому, что даже неизбѣжныя страданія нерѣдко могутъ быть облегчаемы съ пользою для культуры. Такъ, въ приведенномъ выше примѣрѣ страданія извозчиковъ зависятъ не отъ, того чтобы эти лица, какъ таковыя, были негоднымъ для культуры матеріаломъ, и потому открытіе для нихъ способовъ къ возстановленію своего благосостоянія вполне цѣлесообразно и въ культурномъ отношеніи.

Таковы законные предѣлы правильной, *культурной* моральности. Превосходя эти предѣлы и притязая на самостоятельность отъ культуры и даже первенство надъ нею, моральность измѣняетъ истинному своему назначенію и становится врагомъ культуры. Главнымъ источникомъ такой превратности служитъ то ложное пониманіе христіанства, о которомъ было уже мною говорено выше. Такъ какъ для христіанина моральныя предписанія его вѣры совершенно обязательны, то отсюда выводится нерѣдко то заключеніе, что эти предписанія составляютъ руководство и для общественной жизни христіанина, слѣдовательно и для государства, а, стало быть, и для одухотвореннаго государства, т. е. для народности. Если принять это положеніе, то всѣ національныя опредѣленія растворяются въ чистой всечеловѣчности, такъ какъ для христіанина нѣтъ ни іудея, ни эллина. Но такое пониманіе нисколько не соотвѣтствуетъ предначертаніямъ Основателя христіанства, который нигдѣ не предписываетъ того или иного строя или порядковъ государственной жизни, а даетъ только указанія для личнаго спасенія человѣка во всякихъ общественныхъ условіяхъ. Поэтому можно говорить о государствѣ, составленномъ изъ христіанъ, но говорить о христіанскомъ государствѣ также ошибочно, какъ говорить о христіанской фабрикѣ или христіанской желѣзной дорогѣ ошибочно, потому что устройство государственной жизни въ такой же мѣрѣ предоставлено свободной изобрѣтательности человѣка, какъ и устройство фабрики или желѣзной дороги. И въ подтвержденіе правильности такого взгляда можно сослаться на тотъ же авторитетный

для христiанина голосъ, которымъ провозглашено, что нѣтъ ни эллина, ни iудея. Ибо въ томъ же текстѣ апостоль заявляетъ, что нѣтъ ни раба, ни свободнаго, ни мужскаго пола, ни женскаго; а между тѣмъ въ другихъ мѣстахъ своихъ посланiй онъ проповѣдуетъ покорность рабовъ господамъ и говоритъ о взаимныхъ обязанностяхъ супруговъ. Очевидно, слѣдовательно, что упраздненiе различiя раба и свободнаго, мужскаго пола и женскаго слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ упраздненiя учрежденiй рабства или брака, а въ смыслѣ упраздненiя различiя въ истинности человѣческой личности передъ Богомъ при всѣхъ ея общественныхъ и природныхъ различiяхъ, ибо, какъ прибавляетъ апостоль, *во всѣхъ Христосъ*. Поэтому и выраженiе, что нѣтъ ни эллина, ни iудея, имѣетъ не такой смыслъ, будто уничтожаются всѣ національныя цѣнности, а такой, что всѣмъ людямъ безъ различiя национальности доступно дѣло спасенiя. И потому тотъ же авторитетъ требуетъ отъ христiанина покорности власти и указываетъ на то, что эта власть имѣетъ мечъ, страшный для злыхъ, изъ чего видно, что судъ надъ преступникомъ и наказанiе его исполнѣ совмѣстимы съ любовью къ ближнему, какъ съ настроенiемъ души одного единичнаго человѣка къ другому единичному человѣку.

Чѣмъ строже и точнѣе будетъ соблюдаться правильное отношенiе между культурою и моральностью, тѣмъ будетъ лучше и для той, и для другой, и тѣмъ, въ частности, лучше сложится строй взаимныхъ отношенiй между государствомъ и церковью.

Н. Г. Дебольскiй.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Что же такое „романтизм“?

Графъ Ф. де-Ла-Бартъ. РАЗЫСКАНІЯ въ области романтической поэтики и стиля.
Томъ I. Романтическая поэтика во Франціи. Кіевъ, 1908, VII + V + 520.

I.

Авторъ обширнаго изслѣдованія, посвященнаго „памяти незабвеннаго Александра Николаевича Веселовскаго“, не впервые занимается романтизмомъ. Еще въ 1902 г. на страницахъ *Журнала Министерства Народнаго Просвѣщенія* появилась его статья „о стилѣ Шатобриана и его отношеніи къ классической традиціи“. Всѣ послѣдующія его работы съ удивительнымъ постоянствомъ концентрировались вокругъ вопросовъ романтизма, отчасти подготовляя матеріаль для будущаго синтеза — по крайней мѣрѣ въ области романтизма во Франціи. Таковы: „Импрессионизмъ, символизмъ и декадентство во Франціи; изъ исторіи приемовъ художественнаго творчества въ XIX столѣтіи“ (1903 г.), „Шатобрианъ и поэтика міровой скорби во Франціи въ концѣ XVIII и въ началѣ XIX столѣтія“ (1905 г.)¹⁾, „Критическіе очерки по итальянской литературѣ второй половины XIX столѣтія“ (1906), „Критическіе очерки по исторіи романтизма“ (1908). Наконецъ, выпуская первый томъ своихъ „Разысканій въ области романтической поэтики и стиля“, г. де-Ла-Бартъ свой трудъ по вопросу о французскомъ романтизмѣ далеко не считаетъ оконченнымъ и обѣщаетъ дополнить его двумя новыми томами, въ которыхъ предполагаетъ, съ одной стороны, прослѣдить постепенное развитіе составныхъ элементовъ романтической поэтики, возникшихъ на французской почвѣ,

¹⁾ См. рецензію Д. К. Петрова: *Журн. Мин. Нар. Просв.*, январь 1907.

